"SAN JERONIMO"

TOMO I

ANTIGUO TESTAMENTO I



Dirigido por:

RAYMOND E. BROWN, S
JOSEPH A. FITZMYER, S
ROLAND E. MURPHY, O.

COMENTARIO BIBLICO «SAN JERONIMO»

Dirigido por

RAYMOND E. BROWN, SS
Union Theological Seminary, Nueva York

JOSEPH A. FITZMYER, SJ
Fordham University, Nueva York

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.
Duke University, Durham, N. C

Presentación de Su Eminencia
AGUSTIN CARD BEA, SJ

TOMO I



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 44
MADRID

publicada con el título
THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY

* * *

Traductores de este volumen
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ
Y
JESUS VALIENTE MALLA

Supervisor de la edición española
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ

Imprimatur:
† RICARDO, Obispo Aux. y Vic. Gen.
Madrid, 16-10-71

Depósito legal: M. 27.627.—1971 (I)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

A la memoria del

PAPA PIO XII,

cuya promoción de los estudios bíblicos fructificó en el Concilio Vaticano II

«El Padre que está en los cielos se dirige, en los sagrados libros, con gran amor a sus hijos y habla con ellos; y la palabra de Dios tiene tal fuerza y poder, que es apoyo y energía de la Iglesia, fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de vida espiritual».

Dei Verbum (Constitución sobre la Divina Revelación del Vaticano II), n. 21

CONTENIDO DE ESTE TOMO

Agustín Card Bea *Presentación*	11
Plan general de la obra	13
Colaboradores	21
Prólogo	27
Abreviaturas	31

ANTIGUO TESTAMENTO

1	*Introduccion al Pentateuco* [Eugene H Maly]	47
2	*Génesis* [Eugene H Maly]	59
3	*Exodo* [John E Huesman, SJ]	157
4	*Levítico* [Roland J Faley, TOR]	207
5	*Números* [Frederick L Moriarty, SJ]	257
6	*Deuteronomio* [Joseph Blenkinsopp]	295
7	*Josué* [Peter J Kearney]	349
8	*Jueces* [John Dominic Crossan]	415
9	*1 2 Samuel* [James C Turro]	449
10	*1 2 Reyes* [Peter F Ellis, CSSR]	491
11	Excursus *Israel y sus vecinos* [Joseph Ignatius Hunt]	569
12	*Introducción a la literatura profética* [Bruce Vawter, CM]	603
13	*Poesía hebrea* [Aloysius Fitzgerald, FSC]	639
14	*Amós* [Philip J King]	655
15	*Oseas* [Dennis J McCarthy, SJ]	675
16	*Isaías 1-39* [Frederick L Moriarty, SJ]	705
17	*Miqueas* [Philip J King]	751
18	*Sofonías, Nahúm, Habacuc* [Richard T A Murphy, OP]	767
19	*Jeremías* [Guy P Couturier, CSC]	791

MAPAS

Próximo Oriente Antiguo (en las dos guardas)	
Palestina en el Antiguo Testamento	49
Itinerario del Exodo	177
Palestina en tiempo de los Jueces	433
Reino de David y Salomón	497
El Imperio asirio	577

PRESENTACION

He afirmado repetidamente que, por muchas razones, el Concilio Vaticano II no habría sido posible sin la larga y fecunda preparación doctrinal proporcionada por el papa Pío XII. Para citar sólo un ejemplo, recordemos cómo tres grandes encíclicas de este Papa prepararon el camino a los tres documentos centrales del Concilio: las encíclicas Mystici Corporis, Divino afflante Spiritu *y* Mediator Dei, *que se refieren, respectivamente, a las constituciones sobre la Iglesia, sobre la Divina Revelación y sobre la Sagrada Liturgia. Además, el Concilio no habría podido afrontar con éxito tantos problemas de la vida moderna si antes el infatigable ministerio magisterial de Pío XII no hubiera ido iluminando tantas y tan graves dificultades. En el campo bíblico es indudable que el floreciente desarrollo de los estudios bíblicos católicos, debido en gran parte a la encíclica* Divino afflante Spiritu, *fue lo que hizo posible la orientación realmente bíblica de los documentos conciliares, apoyados como están en fundamentos escriturísticos. Precisamente por esta razón, los documentos del Vaticano II han sido justamente apreciados incluso por nuestros hermanos no católicos.*

Este desarrollo y los frutos por él producidos han confirmado plenamente lo que yo escribía hace años: que la Divino afflante Spiritu *de Pío XII «no es menos importante que la* Providentissimus Deus *de León XIII, la cual fue llamada la Carta Magna de los estudios bíblicos» (cf.* Pio XII e le scienze bibliche, *Pio XII Pont. Max. postridie calendas martias MDCCCLXXVI-MDCCCCLVI [Milán, 1956], 72). Frecuentemente he tenido ocasión de advertir con gran placer que los católicos de los Estados Unidos han contribuido en gran parte a ese desarrollo de los estudios bíblicos. Baste mencionar la* Catholic Biblical Association *y su revista «The Catholic Biblical Quarterly», junto con otras varias iniciativas emprendidas por ella, para hacer que la Sagrada Escritura sea más conocida, estudiada y amada.*

El presente comentario a toda la Biblia es otro ejemplo de ese espíritu, y ahí reside el motivo de que me apresure a darle la bienvenida con particular satisfacción. Su gran valor consiste en que no sólo trata de la Biblia, sino que también, por así decirlo, lleva al lector hasta la misma palabra de Dios: a leerla, estudiarla y meditarla. Por tanto, nunca insistiremos bastante en el consejo de Pío XII, que subraya la fuerza y la fecundidad espiritual de las palabras de la Escritura: «La palabra de Dios... no necesita recursos artificiales ni adaptación humana para mover los co-

razones y excitar las almas, pues las Sagradas Páginas, inspiradas por Dios, son en sí mismas ricas en sentido original; dotadas de una fuerza divina, tienen su propio valor; adornadas de celestial hermosura, irradian por sí mismas luz y esplendor, con tal que sean explicadas por el intérprete tan plena y cuidadosamente que aparezcan todos los tesoros de sabiduría y prudencia contenidos en ellas» (EB 553).

El presente comentario hace que la palabra de Dios pueda actuar sobre el hombre de ese modo religioso y espiritual, dado que se preocupa principalmente de exponer «la doctrina teológica de cada uno de los libros y textos en relación con la fe y la moral» (EB 551). Por esta razón, la exégesis que brinda el comentario no sólo será útil para los profesores de teología, sino que «también servirá de auxilio para los sacerdotes en su presentación de la doctrina cristiana al pueblo, y así ayudará a todos los fieles a llevar una vida santa y digna de cristianos» (ibíd.).

De este modo, poniendo al lector en contacto con la palabra escrita de Dios, el Comentario Bíblico *constituye una efectiva aportación para lograr el objetivo tan insistentemente expresado en la constitución sobre la Divina Revelación del Vaticano II (n. 22): «Es necesario que los fieles tengan pleno acceso a la Sagrada Escritura». Y no cabe duda de que esta obra será también una fructífera aportación a la gran causa del ecumenismo, ya que como dice el decreto sobre el Ecumenismo (n. 21), «en el diálogo con nuestros hermanos no católicos la Sagrada Escritura constituye un instrumento excelente en la mano poderosa de Dios para lograr la unidad que el Salvador ofrece a todos los hombres».*

Espero, pues, que esta obra alcance una amplia difusión. Dios quiera que cumpla el deseo con que concluye la constitución sobre la Divina Revelación (n. 26): «Con la lectura y el estudio de los Libros Sagrados 'la palabra de Dios se difunda y resplandezca' (2 Tes 3,1), y el tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene más y más los corazones de los hombres».

† AGUSTÍN CARDENAL BEA, SJ
Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica
Presidente del Secretariado
para la Unidad Cristiana

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I

ANTIGUO TESTAMENTO

1
Introducción al Pentateuco
EUGENE H. MALY

2
Génesis
EUGENE H. MALY

3
Exodo
JOHN E. HUESMAN, SJ

4
Levítico
ROLAND J. FALEY, TOR

5
Números
FREDERICK L. MORIARTY, SJ

6
Deuteronomio
JOSEPH BLENKINSOPP

7
Josué
PETER J. KEARNEY

8
Jueces
JOHN DOMINIC CROSSAN

9
1-2 Samuel
JAMES C. TURRO

10
1-2 Reyes
PETER F. ELLIS, C. SS. R.

11
Excursus: *Israel y sus vecinos*
JOSEPH IGNATIUS HUNT

12
Introducción a la literatura profética
BRUCE VAWTER, CM

13
Poesía hebrea
ALOYSIUS FITZGERALD, FSC

14
Amós
PHILIP J. KING

15
Oseas
DENNIS J. MCCARTHY, SJ

16
Isaías 1-39
FREDERICK L. MORIARTY, SJ

17
Miqueas
PHILIP J. KING

18
Sofonías, Nahúm, Habacuc
RICHARD T. A. MURPHY, OP

19
Jeremías
GUY P. COUTURIER, CSC

TOMO II

20
Período posexílico: espíritu, apocalíptica
CARROLL STUHLMUELLER, CP

21
Ezequiel
ARNOLD J. TKACIK, OSB

22
Déutero-Isaías
CARROLL STUHLMUELLER, CP

23
Ageo, Zacarías, Malaquías
CARROLL STUHLMUELLER, CP

24
El Cronista: 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías
ROBERT NORTH, SJ

25
Joel, Abdías
GEOFFREY E. WOOD

26
Daniel
LOUIS F. HARTMAN, C. SS. R.

27
1-2 Macabeos
NEIL J. MCELENEY, CSP

28
Introducción a la literatura sapiencial
ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

29
Proverbios
J. TERENCE FORESTELL, CSB

30
Cantar de los Cantares
ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

31
Job
R. A. F. MACKENZIE, SJ

32
Eclesiastés (Qohelet)
ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

33
Eclesiástico (Sirac)
THOMAS H. WEBER

34
Sabiduría
ADDISON G. WRIGHT, SS

35
Salmos
ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

36
Rut, Lamentaciones
GEOFFREY E. WOOD

37
Baruc
ALOYSIUS FITZGERALD, FSC

38
Tobías, Judit, Ester
DEMETRIUS R. DUMM, OSB

39
Jonás
JEAN C. MCGOWAN, RSCJ

TOMO III

NUEVO TESTAMENTO

40
El problema sinóptico
FREDERICK GAST, OCD

41
Crítica moderna del Nuevo Testamento
JOHN S. KSELMAN, SS

42
Evangelio según san Marcos
EDWARD J. MALLY, SJ

43
Evangelio según san Mateo
JOHN L. MCKENZIE

44
Evangelio según san Lucas
CARROLL STUHLMUELLER, CP

45
Hechos de los Apóstoles
RICHARD J. DILLON
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

46
Vida de san Pablo
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

47
Las epístolas del Nuevo Testamento
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

48
Cartas a los Tesalonicenses
J. TERENCE FORESTELL, CSB

49
Carta a los Gálatas
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

50
Carta a los Filipenses
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

TOMO IV

51
Primera carta a los Corintios
RICHARD KUGELMAN, CP

52
Segunda carta a los Corintios
JOHN J. O'ROURKE

53
Carta a los Romanos
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

54
Carta a Filemón
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

55
Carta a los Colosenses
JOSEPH A. GRASSI

56
Carta a los Efesios
JOSEPH A. GRASSI

57
Cartas Pastorales
GEORGE A. DENZER

58
Primera epístola de san Pedro
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

59
Epístola de Santiago
THOMAS W. LEAHY, SJ

60
Epístola de san Judas
THOMAS W. LEAHY, SJ

61
Epístola a los Hebreos
MYLES M. BOURKE

62
Epístolas de san Juan
BRUCE VAWTER, CM

63
Evangelio según san Juan
BRUCE VAWTER, CM

64
Apocalipsis
JEAN-LOUIS D'ARAGON, SJ

65
Segunda epístola de san Pedro
THOMAS W. LEAHY, SJ

TOMO V

ESTUDIOS SISTEMATICOS

66
Inspiración e inerrancia
RICHARD F. SMITH, SJ

67
Canonicidad
JAMES C. TURRO
RAYMOND E. BROWN, SS

68
Apócrifos, manuscritos del mar Muerto, otros escritos judíos
RAYMOND E. BROWN, SS

69
Textos y versiones
PATRICK W. SKEHAN
GEORGE W. MACRAE, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

70
Crítica moderna del Antiguo Testamento
ALEXA SUELZER, SP

71
Hermenéutica
RAYMOND E. BROWN, SS

72
Declaraciones de la Iglesia
THOMAS AQUINAS COLLINS, OP
RAYMOND E. BROWN, SS

73
Geografía bíblica
ROBERT NORTH, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

74
Arqueología bíblica
ROBERT NORTH, SJ

75
Historia de Israel
ADDISON G. WRIGHT, SS
ROLAND E. MURPHY, O. CARM.
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

76
Instituciones religiosas de Israel
JOHN J. CASTELOT, SS

77
Aspectos del pensamiento veterotestamentario
JOHN L. MCKENZIE

78
Aspectos del pensamiento neotestamentario
DAVID M. STANLEY, SJ
RAYMOND E. BROWN, SS

79
Teología de san Pablo
JOSEPH A. FITZMYER, SJ

80
Teología de san Juan
BRUCE VAWTER, CM

Indice alfabético

Bibliografía esencial

COLABORADORES

BLENKINSOPP, Joseph, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en filosofía, profesor adjunto de Antiguo Testamento en la Universidad de Notre Dame, Notre Dame, Ind.
Deuteronomio

BOURKE, Myles M., licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, párroco en la iglesia del Corpus Christi de Nueva York, profesor adjunto en la Fordham University, Bronx, N. Y.
Epístola a los Hebreos

BROWN, Raymond E., SS, licenciado en Sagrada Escritura, doctor en teología y en filosofía, profesor de Estudios Bíblicos en el Union Theological Seminary y en el Woodstock College, Nueva York.
Canonicidad; Apócrifos; Textos y versiones; Hermenéutica; Declaraciones de la Iglesia; Geografía bíblica; Aspectos del pensamiento neotestamentario

CASTELOT, John J., SS, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Escritura en el St. John's Provincial Seminary, Plymouth, Mich.
Instituciones religiosas de Israel

COLLINS, Thomas A., OP, bachiller en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor en el Departamento de Estudios Religiosos del Providence College, Providence, R. I.
Declaraciones de la Iglesia

COUTURIER, Guy P., CSC, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.
Jeremías

CROSSAN, John Dominic, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor adjunto de teología en la De Paul University, Chicago, Ill.
Jueces

D'ARAGON, Jean-Louis, SJ, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.
Apocalipsis

DENZER, George A., doctor en teología, profesor de Escritura en el Seminary of the Immaculate Conception, Huntington, N. Y.
Cartas pastorales

DILLON, Richard J., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Nuevo Testamento en el St. Joseph's Seminary, Dunwoodie, Yonkers, N. Y.; profesor adjunto en la Fordham University, Bronx, Nueva York.
Hechos de los Apóstoles

DUMM, Demetrius R., OSB, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Escritura en la St. Vincent Archabbey, Latrobe, Pa.
Tobías, Judit, Ester

ELLIS, Peter F., C. SS. R., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor adjunto de Antiguo Testamento en el Graduate Institute of Religious Education de la Fordham University, Bronx, N. Y.
1-2 Reyes

FALEY, Roland J., TOR, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento en el Our Lady of Loretto Seminary, Loretto, Pa.
Levítico

FITZGERALD, Aloysius, FSC, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor adjunto de lenguas semíticas en la Universidad Católica de América, Washington, D. C.
Poesía hebrea; Baruc

FITZMYER, Joseph A., SJ, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, doctor en filosofía, profesor de Nuevo Testamento en la Fordham University, Bronx, N. Y.
Hechos de los Apóstoles; Vida de san Pablo; Las epístolas del NT; Gálatas; Filipenses; Romanos; Filemón; Primera de Pedro; Historia de Israel; Teología de san Pablo

FORESTELL, J. Terence, CSB, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el St. Basil's Seminary, Toronto, Canadá.
Proverbios; 1-2 Tesalonicenses

GAST, Frederick T., OCD, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor adjunto de Escritura en el St. Paul's College y en el Dunbarton College, Washington, D. C.
Problema sinóptico

GRASSI, Joseph A., licenciado en Sagrada Escritura, profesor adjunto en el Departamento de Teología de la Marquette University, Milwaukee, Wisc.
Colosenses; Efesios

HARTMAN, Louis F., C. SS. R., licenciado en Sagrada Escritura y en lenguas orientales, antiguo profesor de lenguas semíticas en la Universidad Católica de América, Washington, D. C. (fallecido).
Daniel

HUESMAN, John E., SJ, licenciado en Sagarda Escritura y en teología, doctor en filosofía, profesor de Antiguo Testamento en la Jesuit School of Theology at Berkeley, Berkeley, Calif.
Exodo

HUNT, Joseph Ignatius, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento y lenguas semíticas en Nashotah House, Nashotah, Wisc.
Israel y sus vecinos

KEARNEY, Peter J., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor adjunto de Escritura en la Universidad Católica de América, Washington, D. C.
Josué

KING, Philip J., licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Escritura en el St. John Seminary de Brighton, Mass.
Amós; Miqueas

KSELMAN, John S., SS, licenciado en teología y doctor en filosofía, profesor de Antiguo Testamento en el St. Mary's Seminary, Roland Park, Baltimore, Md.
Crítica moderna del NT

KUGELMAN, Richard, CP, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Nuevo Testamento y presidente del Departamento de Teología en la St. John's University, Jamaica, N. Y.
1 Corintios

LEAHY, Thomas W., SJ, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, doctor en filosofía, profesor de Nuevo Testamento en la Jesuit School of Theology at Berkeley, Berkeley, Calif.
Santiago; Judas; Segunda de Pedro

MCCARTHY, Dennis J., SJ, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Italia.
Oseas

MCELENEY, Neil J., CSP, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el St. Paul's College, Washington, D. C.
1-2 Macabeos

MCGOWAN, Jean C., RSCJ, doctor en filosofía, profesor adjunto en el Departamento de Religión del Manhattanville College of the Sacred Heart, Purchase, N. Y.
Jonás

MCKENZIE, John L., doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento en la De Paul University, Chicago, Ill.
Mateo; Aspectos del pensamiento veterotestamentario

MACKENZIE, Roderick A. F., SJ, doctor en Sagrada Escritura, ex rector y profesor de Antiguo Testamento en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Italia.
Job

MACRAE, George W., SJ, licenciado en teología y doctor en filosofía, profesor adjunto de Nuevo Testamento en el Weston College School of Theology, Cambridge, Mass.
Textos y versiones

MALY, Eugene H., doctor en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el Mt. St. Mary's of the West Seminary, Cincinnati, Ohio.
Introducción al Pentateuco; Génesis

MALLY, Edward J., SJ, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor adjunto de Nuevo Testamento en el Woodstock College, Nueva York, N. Y.
Marcos

MORIARTY, Frederick L., SJ, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento en el Weston College, Cambridge, Mass., y en la Universidad Gregoriana, Roma, Italia.
Números; Isaías 1-39

MURPHY, Richard T. A., OP, doctor en Sagrada Escritura y en teología, profesor de ciencia de la religión en el King's College, London, Ont., Canadá.
Sofonías, Nahúm, Habacuc

MURPHY, Roland E., O. CARM., licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Antiguo Testamento en la Divinity School de la Duke University, Durham, N. C.
Introducción a la literatura sapiencial; Cantar de los Cantares; Eclesiastés; Salmos; Historia de Israel

NORTH, Robert, SJ, doctor en Sagrada Escritura y licenciado en teología, profesor de arqueología en la Marquette University, Milwaukee, Wisc., y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Italia.
1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías; Geografía bíblica; Arqueología bíblica

O'ROURKE, John J., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el St. Charles Seminary, Overbrook, Filadelfia, Pa.
2 Corintios

SKEHAN, Patrick W., doctor en teología y en derecho, profesor de lenguas semíticas en la Universidad Católica de América, Washington, D. C.
Textos y versiones

SMITH, Richard F., SJ, doctor en teología, profesor de historia de la teología en la Facultad Teológica de la Universidad de St. Louis, St. Louis, Mo.
Inspiración

STANLEY, David M., SJ, doctor en Sagrada Escritura y licenciado en teología, profesor de Nuevo Testamento en el Regis College, Willowdale, Ontario, Canadá.
Aspectos del pensamiento neotestamentario

STUHLMUELLER, Carroll, CP, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en la Catholic Theological Union at Chicago, Chicago, Ill.
Período posexílico: espíritu, apocalíptica; Déutero-Isaías; Ageo, Zacarías, Malaquías; Lucas

SUELZER, Alexa, SP, doctor en filosofía, profesor de Escritura en la Universidad Católica de América, Washington, D. C.
Crítica moderna del AT

TKACIK, Arnold J., OSB, licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el St. Benedict's College and Seminary, Atchinson, Kan.
Ezequiel

TURRO, James C., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el Darlington Seminary, Ramsey, N. J.
1-2 Samuel; Canonicidad

VAWTER, Bruce, CM, doctor en Sagrada Escritura y licenciado en teología, profesor de Escritura en la De Paul University, Chicago, Ill.
Introducción a la literatura profética; 1-3 Juan; Juan; Teología de san Juan

WEBER, Thomas H., licenciado en Sagrada Escritura y en teología, profesor de Escritura en el St. Mary Seminary, Cleveland, Ohio.
Eclesiástico

WOOD, Geoffrey E., licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor adjunto de teología en el Loyola College de Baltimore, Md.
Joel, Abdías; Rut, Lamentaciones

WRIGHT, Addison G., SS, licenciado en filosofía y letras, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología, profesor de Escritura en el St. Mary's Seminary, Roland Park, Baltimore, Md.
Sabiduría; Historia de Israel

PROLOGO

Esta obra es un denso comentario a toda la Biblia escrito por un grupo de autores católicos de acuerdo con los principios de la moderna crítica bíblica. No es un secreto que los últimos quince o veinte años han constituido casi una revolución en los estudios bíblicos católicos, una revolución alentada por la autoridad, pues su Carta Magna ha sido la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) del papa Pío XII. Los principios de la crítica literaria e histórica, durante tanto tiempo mirados con suspicacia, son hoy, por fin, aceptados y aplicados por los exegetas católicos. Los resultados han sido copiosos: un nuevo y vital interés por la Biblia en toda la Iglesia, una mayor aportación de los estudios bíblicos a la teología moderna, una comunidad de esfuerzo y comprensión entre los estudiosos católicos y no católicos. Pero se sentía la necesidad de reunir los frutos de estos estudios en un lugar donde fueran fácilmente asequibles a todos los que desean conocerlos.

En los últimos años han aparecido numerosas introducciones católicas a la Biblia que han cumplido la beneficiosa tarea de explicar las nuevas actitudes. Pero, inevitablemente, los lectores, una vez instruidos en la manera de acercarse a la Biblia, han buscado ayuda para adentrarse en el contenido de los libros bíblicos; en una palabra: han tenido necesidad de un comentario. Y se han multiplicado los comentarios breves, de innegable utilidad, pero su sencillez no deja de ser una limitación. El presente Comentario se propone ayudar a quienes no se contentan con tales publicaciones.

Los directores de esta obra, que es primaria y decididamente un comentario, han pensado en un círculo de lectores cultos que desean *estudiar* la Escritura. Aquí se incluye un gran número de seglares, pues los cursos bíblicos han adquirido un particular relieve en los programas de teología y religión católicas. Y no sólo estudiantes, sino también profesores de religión y teología en todos los niveles sienten la necesidad de una adecuada preparación en Escritura, dado que la Biblia desempeña tan importante papel en la moderna educación religiosa. Se ha prestado especial atención a los alumnos de los seminarios y a los sacerdotes, los cuales necesitan un comentario a la Biblia tanto para su estudio de la teología como para la predicación. La presente obra puede servirles como texto básico en el seminario y como libro de consulta en el ejercicio del ministerio: como fundamento y vademécum. Algunos lectores pueden luego progresar en un estudio más profundo de la Escritura consultando

artículos científicos e incluso grandes comentarios en los que se dedica todo un volumen a cada libro de la Biblia. Con miras a esta finalidad se ha procurado ofrecer una amplia bibliografía en varias lenguas e introducir al lector en la terminología técnica necesaria para una más minuciosa investigación.

Cuando se planeó esta obra, los directores de la misma prestaron seria atención a sus implicaciones ecuménicas. La solución más obvia habría sido invitar a colaboradores no católicos; pero un examen más atento convenció a los directores de que podían servir mejor a las necesidades ecuménicas de nuestro tiempo publicando un comentario verdaderamente moderno hecho por católicos. Todo el mundo sabe que, en general, los investigadores bíblicos católicos y no católicos trabajan en gran armonía y proponen el mismo planteamiento y la misma interpretación de la mayoría de los pasajes bíblicos. Pero subsiste la impresión o sospecha, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica, de que tal colaboración se reduce a un intento particular de unos cuantos y no cuenta con el respaldo oficial de la Iglesia. Constantemente reaparece el problema de *la* interpretación católica de la Biblia. En consecuencia, ha parecido a los directores que la mejor manera de desenmascarar el malentendido implícito en esta cuestión era publicar un comentario escrito enteramente por católicos. Esto permitiría a los lectores de todas las creencias ver cómo trabaja un grupo bastante representativo de estudiosos católicos: no los disidentes aislados y supuestamente liberales, sino cincuenta colaboradores dedicados a la enseñanza en universidades y seminarios católicos de los Estados Unidos, de Canadá y del extranjero. Naturalmente, unos son más críticos que otros en su explicación de la Biblia, con lo cual constituyen un ejemplo de la variedad que debe existir en toda reunión de investigadores. Pero esta misma variedad viene a destruir de una vez por todas el mito de *la* posición católica, como si se tratara de una serie de interpretaciones o posturas bíblicas que todos deben profesar. Esperamos que nuestros hermanos no católicos encuentren en este comentario el mismo método científico y el mismo amor a la objetividad que caracteriza a los mejores comentarios escritos por autores de sus propias confesiones. Casi en cada página reconocemos con espontaneidad y gratitud que nuestras colaboraciones dependen notablemente de la investigación no católica, enterrando así la imagen de una mentalidad de campanario en los estudios bíblicos católicos. Esto no significa, sin embargo, que nuestros colaboradores católicos sean indiferentes a las implicaciones religiosas o a la teología. Ellos profesan la misma fe, pero están convencidos de que se presta un flaco servicio a la fe pretendiendo anacrónicamente leer la Escritura a la luz de ulteriores disputas y problemas religiosos. Por el contrario, su deber consiste en interpretar la Escritura tan exactamente como sea posible de acuerdo con la intención de los hombres que la escribieron. Y si bien se ha hecho un serio esfuerzo por poner de relieve el alcance teológico de la Biblia, la teología bíblica ha sido concebida en unos esquemas mentales y en una terminología que no suelen ofrecer soluciones decisivas a los problemas de los siglos posteriores.

El gran número de colaboradores, necesarios con vistas a la finalidad y el éxito del comentario, ha presentado problemas a los directores. La petición inicial de colaboraciones fue hecha en 1962. Inevitablemente, algunos colaboradores tardaron más de lo convenido; además se registraron bajas por muerte y enfermedad. Esto significó asignar de nuevo algunos artículos a generosos obreros de la hora undécima; otros artículos hubieron de ser redactados por los mismos directores además de los que originariamente habían concertado. Por fin, a principios de 1967 habían llegado todas las colaboraciones a manos de los directores. Pero éstos hubieron de abordar entonces la difícil tarea de relacionar y revisar los ochenta artículos, de modo que el conjunto de la obra representara una verdadera aportación científica en el momento de publicación. Además, aunque los directores deseaban conceder a cada colaborador la máxima independencia de enfoque y de método, fue preciso efectuar una labor de unificación, que a veces exigía adiciones y sustracciones, cambios menores de estilo e inserciones de bibliografía. Los colaboradores se han mostrado muy conjuntados, de modo que el comentario resulta una obra común, si bien cada colaborador es honradamente responsable de sus propios artículos. Lo cual, por supuesto, no significa que los editores se hagan la ilusión de que todos los artículos son de idéntico valor.

El lector encontrará útiles algunas indicaciones prácticas. Dado el volumen de la obra, se hacía necesario el empleo frecuente de abreviaturas. Dedicando un cuarto de hora a leer atentamente la lista de abreviaturas empleadas para designar los libros bíblicos, los apócrifos, etc., se evitará el recurrir constantemente a esas listas. La numeración de capítulos y versículos sigue el orden de los textos originales, incluso en los libros en que difieren las versiones (así, los Salmos llevan la numeración hebrea y no la griega o latina). Los artículos de comentario suelen seguir un orden cronológico (→ 67:22,57).

Las referencias cruzadas a otros artículos del Comentario se hacen con una flecha seguida del título abreviado del artículo a que se alude. Para facilitar esta operación, los ochenta artículos han sido numerados y divididos en secciones (que se indican con números marginales en negrita); en las referencias aparecen también los números del artículo y de la sección correspondiente. Así, → Exodo, 3:29 significa que se consulte el artículo 3 (sobre el Exodo), sección 29, de este Comentario. (No hay posibilidad de confundirse con las referencias a los libros bíblicos, pues la presencia de la flecha indica siempre una referencia cruzada a un artículo del Comentario; además, los capítulos y versículos de la Biblia van separados con una coma, no con dos puntos). El índice alfabético ayudará al lector a encontrar ulterior información.

Hay dos tipos de artículos: sistemáticos y de comentario. Conscientes de que muchos necesitarían ciertos fundamentos antes de abordar un comentario de la Biblia versículo por versículo, los directores proyectaron veinticinco artículos de naturaleza sistemática e introductoria. La lectura de algunos de éstos puede ser muy útil al lector para comprender los detalles más técnicos de los artículos de comentario. Así, por ejemplo, el

artículo sobre Hermenéutica (art. 71) ofrece una exposición general de las distintas formas de entender la Biblia. El artículo sobre Canonicidad (art. 67) presenta un panorama de la composición de la literatura bíblica que es esencial para cualquier lector. Se ha concedido gran espacio a los artículos sobre teología bíblica. Los temas de Antiguo Testamento siguen sus diferentes estadios históricos de desarrollo; en la parte correspondiente al Nuevo Testamento se ha distinguido cuidadosamente entre las diferentes teologías de los distintos autores. Tanto estudiantes como profesores deberían recorrer los artículos sistemáticos antes de abordar los comentarios.

La estructura y distribución de los artículos dedicados a comentario está determinada por el contenido de los respectivos libros bíblicos. El comentario se hace generalmente versículo por versículo; para facilitar las referencias se copian a menudo las palabras de la Escritura sobre las que versa el comentario (tales palabras van en cursiva). Estas palabras representan fielmente el sentido del texto original, de manera que el lector provisto de una buena traducción de las lenguas originales puede reconocer las frases bíblicas sin dificultad.

Cerramos nuestro prólogo con una palabra de agradecimiento. Además de reconocer nuestra clara deuda con los colaboradores, deseamos expresar nuestro aprecio a Su Eminencia el Cardenal Agustín Bea por su presentación: es una fuente de orgullo que el hombre que tanto ha contribuido a introducir un nuevo espíritu en los estudios bíblicos católicos haya dado su bendición a nuestra obra. Manifestamos nuestro dolor por su fallecimiento poco después de haberla escrito. En materia de aprobación eclesiástica hemos encontrado la más comprensiva cooperación en la Archidiócesis de Baltimore (donde residían dos de los directores), y estamos profundamente agradecidos a Su Eminencia el Cardenal Shehan.

Extendiendo nuestro agradecimiento a todos los demás colaboradores y traductores, sólo nos resta poner nuestra obra en manos del lector.

RAYMOND E. BROWN, SS
Director de los artículos sistemáticos

JOSEPH A. FITZMYER, SJ
Director de los artículos sobre NT

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.
Director de los artículos sobre AT

ABREVIATURAS

LIBROS PROTOCANONICOS Y DEUTEROCANONICOS DE LA BIBLIA

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Ex	Exodo	Eclo	Eclesiástico
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Dt-Is	Déutero-Isaías
Dt	Deuteronomio	Jr	Jeremías
Jos	Josué	Lam	Lamentaciones
Jue	Jueces	Bar	Baruc
Rut	Rut	Ez	Ezequiel
1 Sm	1 Samuel	Dn	Daniel
2 Sm	2 Samuel	Os	Oseas
1 Re	1 Reyes	Joel	Joel
2 Re	2 Reyes	Am	Amós
1 Cr	1 Crónicas	Abd	Abdías
2 Cr	2 Crónicas	Jon	Jonás
Esd	Esdras	Miq	Miqueas
Neh	Nehemías	Nah	Nahúm
Tob	Tobías	Hab	Habacuc
Jdt	Judit	Sof	Sofonías
Est	Ester	Ag	Ageo
Job	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Dt-Zac	Déutero-Zacarías
Prov	Proverbios	Mal	Malaquías
Ecl	Eclesiastés	1 Mac	1 Macabeos
Cant	Cantar de los Cantares	2 Mac	2 Macabeos

NUEVO TESTAMENTO

Mt	Mateo	1 Tim	1 Timoteo
Mc	Marcos	2 Tim	2 Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Act	Hechos de los Apóstoles	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1 Cor	1 Corintios	1 Pe	1 Pedro
2 Cor	2 Corintios	2 Pe	2 Pedro
Gál	Gálatas	1 Jn	1 Juan
Ef	Efesios	2 Jn	2 Juan
Flp	Filipenses	3 Jn	3 Juan
Col	Colosenses	Judas	Judas
1 Tes	1 Tesalonicenses	Ap	Apocalipsis
2 Tes	2 Tesalonicenses		

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

ApocBar	Apocalipsis de Baruc
ApocMois	Apocalipsis de Moisés
Aristeas	(Carta de) Aristeas a Filócrates (→ 68:32-33)
2 Baruc	Apocalipsis siríaco de Baruc (→ 68:43)
3 Baruc	Apocalipsis griego de Baruc (→ 68:44)
1 Esdras	Esdras A de los LXX; III de Esdras de las versiones latinas (→ 68:38-41)
2 Esdras	IV de Esdras de la Vg. (→ 68:40)
4 Esdras	Apocalipsis de Esdras (= cc. 3-14 de 2 Esdras) (→ 68:41)
Henoc	Primer libro de Henoc *(en etiópico)* (→ 68:9-15)
2 Henoc	Segundo libro de Henoc *(en eslavo* = Libro de los Secretos de Henoc) (→ 68:8)
Jub	Libro de los Jubileos (→ 68:16-24)
LQ	*Literatura de Qumrán* (cf. *infra*, «Manuscritos del Mar Muerto»)
3 Mac	Tercer libro de los Macabeos (= Ptolemaica) (→ 68:35)
4 Mac	Cuarto libro de los Macabeos (= Sobre la supremacía de la razón) (→ 68:36)
OrSib	Oráculos sibilinos (→ 68:48)
SalSl	Salmos de Salomón (→ 68:45-47)
Test	Testamentos de los Doce Patriarcas (→ 68:25-31)
T. Aser, T. Leví, etc.	Testamento de Aser, Testamento de Leví, etc. (= *uno de los testamentos individuales contenidos en* Test)

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y TEXTOS AFINES

DD	Texto de la geniza de El Cairo, Documento de Damasco (→ 68:75)
Hev	Grutas de Nahal Hever (→ 68:108)
Mas	Masada (→ 68:110)
Mird	Khirbet Mird (→ 68:105)
MMM	Manuscritos del Mar Muerto
Mur	Grutas de Wadi Murabbaʿat (→ 68:106)
p	Pésher (comentario; → 68:77)
Q	Qumrán
1Q, 2Q, 3Q, etc.	Grutas de Qumrán que han proporcionado material escrito; sigue la abreviatura del libro bíblico o apócrifo
1QapGn	Génesis apócrifo de la primera gruta de Qumrán (→ 68:81)
1QH	*Hôdāyôt* (himnos de acción de gracias) (→ 68:74)
1QIs[a, b]	Primera o segunda copia de Isaías, procedente de la primera gruta de Qumrán (→ 69:23)
1QpHab	Pésher de Habacuc, procedente de la primera gruta de Qumrán (→ 68:77)
1QM	*Milḥāmâ* (Manuscrito de la Guerra) (→ 68:76)
1QS	*Serek ha-Yaḥad* (Regla de la Comunidad, Manual de Disciplina) (→ 68:71)
1QSa	Apéndice A (Regla de la Congregación) a 1QS (→ 68:72)
1QSb	Apéndice B (Bendiciones) a 1QS (→ 68:73)
3Q*15*	Rollo de cobre procedente de la tercera gruta de Qumrán (→ 68:82)
4QFlor	Florilegio (o Midrashim escatológicos), procedente de la cuarta gruta de Qumrán
4QMes ar	Texto «mesiánico» arameo, procedente de la cuarta gruta de Qumrán

4QOrNab	Oración de Nabónido, procedente de la cuarta gruta de Qumrán (→ 26:20)
4QTest	Testimonios, texto procedente de la cuarta gruta de Qumrán (→ 68:79)
4QTLeví	Testamento de Leví, procedente de la cuarta gruta de Qumrán (→ 68:25)
11QMelq	Texto de Melquisedec, procedente de la undécima gruta de Qumrán (→ 68:69)
11QtgJob	Targum de Job, procedente de la undécima gruta de Qumrán (→ 69:83)

(Sobre el sistema empleado en las referencias a los manuscritos bíblicos de Qumrán, → Textos, 69:20).

PUBLICACIONES ANTIGUAS Y MODERNAS, COLECCIONES, INSTITUCIONES

AAS	«Acta Apostolicae Sedis»
AASOR	«Annual of the American Schools of Oriental Research»
AB	Anchor Bible (Garden City)
Abel, GP	F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* (2 vols.; París, ^{2}1933-38)
AbhTANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zurich)
AC	«L'antiquité classique»
AcOr	«Acta orientalia»
ACW	Ancient Christian Writers (Westminster, Md.)
AER	«American Ecclesiastical Review»
AfO	«Archiv für Orientforschung»
AG	W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago, 1957)
AHDL	«Archives d'histoire doctrinale et littéraire»
AJA	«American Journal of Archaeology»
AJP	«American Journal of Philology»
AJSL	«American Journal of Semitic Languages and Literatures»
AJT	«American Journal of Theology»
ALBO	Analecta lovaniensia biblica et orientalia (Lovaina)
Albright, AP	W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Barcelona, 1962)
Albright, ARI	W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 1953)
Albright, BP	W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Harper Torchbook; Nueva York, 1963)
Albright, DEPC	W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander, 1959)
AmiCl	«L'ami du clergé»
AnalBib	Analecta biblica (Roma)
AnalGreg	Analecta gregoriana (Roma)
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East* (Princeton, 1965)
ANEP	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East in Pictures* (Princeton, 1955)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Texts* (ed. rev.; Princeton, 1955)
Ang	«Angelicum»
AnglTR	«Anglican Theological Review»
Ant	Josefo, *Antigüedades judías*
Anton	«Antonianum»
AOS	American Oriental Series (New Haven)

APOT	R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; Oxford, 1913)
Arch	«Archaeology»
ARM	A. Parrot y G. Dossin (eds.), *Archives royales de Mari* (París, 1950-)
ArOr	«Archiv Orientální»
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis (Upsala)
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	«Annual of the Swedish Theological Institute»
AtBib	H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (Londres, 1956)
ATD	Das Alte Testament deutsch (Gotinga)
AusBR	«Australian Biblical Review»
AusCRec	«Australian Catholic Record»
BA	«Biblical Archaeologist»
BAC	Biblioteca de autores cristianos (Madrid)
BAL	«Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig» (Berlín)
BANE	G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (Hom. W. F. Albright; Nueva York, 1961)
BAR	*Biblical Archaeologist Reader* (2 vols.; Nueva York, 1961, 1964)
BASOR	«Bulletin of the American Schools of Oriental Research»
BB	Bonner-Bibel (Bonn)
BBB	Bonner biblische Beiträge (Bonn)
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BCCT	J. L. McKenzie (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought* (Nueva York, 1962)
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, 1952)
Beginnings	F. J. Foakes y K. Lake (ed.), *Beginnings of Christianity* (5 vols.; Londres, 1920-33)
Benoit, *Exégèse*	P. Benoit, *Exégèse et théologie* (3 vols.; París, 1961-1968)
Bentzen, IOT	A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (2 vols.; Copenhague, 1952)
BeO	«Bibbia e Oriente»
BG	W. Barclay y F. F. Bruce (eds.), Bible Guides (Londres, 1961-)
Bib	«Biblica»
BibArch	G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (ed. rev.; Filadelfia, 1963)
BibSt	Biblische Studien (Neukirchen, 1951-)
BIES	«Bulletin of the Israel Exploration Society»
BIFAO	«Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale»
Bijdr	«Bijdragen»
BiKi	«Bibel und Kirche»
BiViChr	«Bible et vie chrétienne»
BJPES	«Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society» (Jerusalén)
BJRylL	«Bulletin of the John Rylands Library»
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament (Neukirchen)
BKW	J. R. Coates (ed.), Bible Key Words (Londres)
Black, AAGA	M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, [2]1954)
Bl-Deb-F	F. Blass y A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, tr. R. W. Funk (Chicago, 1961)
BLitE	«Bulletin de littérature ecclésiastique»
BndM	«Benediktinische Monatsschrift»
BNTC	Black's New Testament Commentaries (Londres). Edición inglesa de HNTC

BNTE	W. D. Davies y D. Daube (ed.), *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Hom. C. H. Dodd; Cambridge, 1954)
BO	«Bibliotheca orientalis»
BPl	E. Dhorme (ed.), *Bible de la Pléiade* (París, 1956, 1959)
Bright, *Hist.*	J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao, 1966)
BS	«Bibliotheca sacra»
BSt	Biblische Studien (Friburgo, 1895-)
BT	«The Bible Today»
BTS	«La Bible et terre sainte»
BulComEt	«Bulletin du comité d'études»
BulSNTS	«Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti Societas»
Bultmann, HST	R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Nueva York, 1963)
Bultmann, TNT	R. Bultmann, *The Theology of the New Testament* (2 vols.; Nueva York, 1952-55)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart)
BWL	W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1961)
BZ	«Biblische Zeitschrift»
BZAW	Beihefte zur ZAW (Berlín)
BZNW	Beihefte zur ZNW (Berlín)
CAH	*Cambridge Ancient History* (12 vols.; 5 vols. de láminas; Cambridge, 1924-56)
CAp	Josefo, *Contra Apión*
CanJT	«Canadian Journal of Theology»
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament (Neuchâtel)
CB	«Cultura bíblica»
CBL	Collectanea biblica latina (Roma, 1912-)
CBLAA	A. J. Mattill y M. B. Mattill, *A Classified Bibliography on the Acts of the Apostles* (NTTS 7; Leiden, 1966)
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly»
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge)
CC	«Civiltà Cattolica»
CCHS	B. Orchard y otros (eds.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres, 1953). Ed. española: *Verbum Dei* (Barcelona).
CCL	Corpus christianorum latinorum
Cerfaux, *Cristo*	L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao, 1955)
Cerfaux, *Iglesia*	L. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao, 1963)
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge)
CGTSC	Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges (Cambridge)
ChQR	«Church Quarterly Review»
CIG	*Corpus inscriptionum graecarum* (Berlín, 1828-)
CIL	*Corpus inscriptionum latinarum* (Berlín, 1862-)
CINTI	W. Klassen y G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation* (Fest. O. Piper; Nueva York, 1962)
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum* (París, 1881-)
CiTom	«Ciencia tomista»
CJ	«Classical Journal»
ClBull	«Classical Bulletin»
ClMthly	«Clergy Monthly»
ClR	«Clergy Review»
CNEB	Cambridge Bible Commentary: New English Bible (Cambridge)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament (Neuchâtel)
ColBG	«Collationes brugenses et gandavenses»

ColFranc	«Collectanea franciscana»
ColMech	«Collectanea mechlinensia»
ComViat	«Communio viatorum»
ConNeot	«Coniectanea Neotestamentica»
Conzelmann, *Theology*	H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Nueva York, 1960). Ed. original: *Die Mitte der Zeit* (Tubinga, 1954)
CP	«Classical Philology»
CQ	«Classical Quarterly»
CR	«Classical Review»
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium (Lovaina)
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Viena)
CSS	Cursus Sacrae Scripturae (París)
CST	Contemporary Studies in Theology (Londres)
CTM	«Concordia Theological Monthly»
CW	«Classical Weekly»
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (15 vols.; París, 1924-53)
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (París, [4]1925)
DanTTs	«Dansk teologisk tidsskrift»
DB	H. Denzinger y C. Bannwart, *Enchiridion symbolorum* (Friburgo, [31]1957). Cf. DS
De Vaux, IAT	R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1964)
DiccBib	H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, 1963)
DictB	J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (Nueva York, 1963)
DJD	Discoveries in the Judaean Desert of Jordan (Oxford, 1955-)
DocC	«Documentation catholique»
DOTT	D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times* (Londres, 1958)
DowR	«Downside Review»
DPDB	*Doctrina pontificia,* I: *Documentos bíblicos* (BAC 136; Madrid, 1955)
Driver, *Introd.*	S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* (nueva ed.; Nueva York, 1913, reimpr. 1957)
DS	H. Denzinger y A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (Friburgo, [32]1963). Cf. DB
DSSHU	E. L. Sukenik (ed.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén, 1955)
DSSMM	M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (vols. 1 y 2/2; New Haven, 1950-51)
DTB	J. B. Bauer (ed.), *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona, 1967)
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique* (16 vols.; París, 1903-65)
DThomP	«Divus Thomas» (Piacenza)
DublinRev	«Dublin Review»
DunR	«The Dunwoodie Review»
EB	*Enchiridion biblicum* (Nápoles-Roma, [4]1961)
EBib	Etudes bibliques (París)
Echter-B	Echter-Bibel (Würzburg)
EDB	L. F. Hartman (ed.), *Encyclopedic Dictionary of the Bible* (Nueva York, 1963). Ed. inglesa del DiccBib
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament (Münster)
Eichrodt, *Theology*	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.; Londres-Filadelfia, 1961, 1967). Ed. original: *Theologie des Alten Testaments.* Aparecerá en castellano, en 1972, con el título *Teología del Antiguo Testamento,* Ediciones Cristiandad, Madrid.
Eissfeldt, *Einl.*	O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga, [3]1964). La publicará en castellano, en 1972, Ediciones

	Cristiandad con el título *Introducción al Antiguo Testamento.*
Eissfeldt, OTI	O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (Nueva York, 1965)
EncyclBrit	*Encyclopaedia Britannica* (Chicago)
EstBib	«Estudios bíblicos»
EstEc	«Estudios eclesiásticos»
ETL	«Ephemerides theologicae lovanienses»
EvQ	«Evangelical Quarterly»
EvT	«Evangelische Theologie»
ExpT	«Expository Times»
F-B	P. Feine y J. Behm, *Introduction to the New Testament,* rev. por W. G. Kümmel (Nashville, 1965)
FrancLA	«Studi biblici franciscani liber annuus»
FrancP	Publications of the Studium biblicum franciscanum (Jerusalén)
FrancSt	«Franciscan Studies»
FreibZ	«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie»
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Gotinga)
GCS	Griechische christliche Schriftsteller (Berlín)
GKC	Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford, 1946)
Gl	«Glotta»
GJ	Josefo, *Guerra judía*
Gnom	«Gnomon»
GrBib	M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Roma, ^{4}1960). Los números corresponden a la trad. inglesa: *Biblical Greek* (Roma, 1963)
Greg	«Gregorianum»
Guthrie, NTI	D. Guthrie, *New Testament Introduction* (3 vols.; Londres, 1961, 1962, 1965)
HarvTR	«Harvard Theological Review»
HAT	Handbuch zum Alten Testament (Tubinga)
HBk	Herders Bibelkommentar: Die hl. Schrift für das Leben erklärt (Friburgo)
HDSB	«Harvard Divinity School Bulletin»
HE	Eusebius, *Historia ecclesiastica*
Hennecke, NTA	E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* ed. R. McL. Wilson (2 vols.; Londres, 1963, 1965)
HeythJ	«Heythrop Journal»
HibbJ	«Hibbert Journal»
HJPTJC	E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (6 vols.; Edimburgo, 1905)
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament (Gotinga)
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament (Gotinga)
HL	A. Huck y H. Lietzmann, *Synopsis of the First Three Gospels* (Oxford, 1951)
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Tubinga)
HNTC	Harper's New Testament Commentaries (Nueva York). Ed. americana de BNTC
HPR	«Homiletic and Pastoral Review»
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Friburgo)
HTS	Harvard Theological Studies (Cambridge, Mass.)
HUCA	«Hebrew Union College Annual»
HUzT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie (Tubinga)
IB	*Interpreter's Bible* (12 vols.; Nashville, 1952-57)
ICC	International Critical Commentary (Nueva York)

IDB	G. A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible* (4 vols.; Nashville, 1963)
Interpr	«Interpretation»
ILN	«Illustrated London News»
IPLAP	B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (NTTS 1; Leiden, 1960)
IPLCG	B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (NTTS 6; Leiden, 1966)
IrER	«Irish Ecclesiastical Record»
IrTQ	«Irish Theological Quarterly»
IsrEJ	«Israel Exploration Journal»
IZBG	«Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete»
JA	«Journal asiatique»
JAL	S. Zeitlin (ed.), *Jewish Apocryphal Literature* (Nueva York)
JAOS	«Journal of the American Oriental Society»
JBL	«Journal of Biblical Literature»
JBR	«Journal of Bible and Religion»
JCS	«Journal of Cuneiform Studies»
JE	I. Singer (ed.), *Jewish Encyclopaedia* (12 vols.; Nueva York, 1901-6)
JEA	«Journal of Egyptian Archeology»
JEOL	«Jaarbericht... ex oriente lux»
Jeremias, EWJ	J. Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus* (Londres, ²1966)
JES	«Journal of Ecumenical Studies»
JHS	«Journal of Hellenic Studies»
JJS	«Journal of Jewish Studies»
JNES	«Journal of Near Eastern Studies»
Joüon, *Grammaire*	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma, 1947)
JPOS	«Journal of the Palestine Oriental Society» (Jerusalén, 1921-1937)
JQR	«Jewish Quarterly Review»
JRAS	«Journal of the Royal Asiatic Society»
JRel	«Journal of Religion»
JRS	«Journal of Roman Studies»
JSemS	«Journal of Semitic Studies»
JTS	«Journal of Theological Studies»
Jud	«Judaica»
KAT	E. Sellin y W. Rudolph (eds.), Kommentar zum Alten Testament (Leipzig-Gütersloh)
KB	L. Koehler y W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros* (Leiden, 1953)
Kittel-Kahle, BH³	R. Kittel y P. Kahle (eds.), *Biblia hebraica* (3.ª ed. rev. por A. Alt y O. Eissfeldt; Stuttgart, 1937)
KL	J. A. Kleist y J. L. Lilly, *The New Testament: Rendered from the Original Greek with Explanatory Notes* (Milwaukee, 1954)
KS	«Kirjath-Sepher»
LAE	A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Londres, 1927)
LCL	Loeb Classical Library (Londres y Cambridge, Mass.)
LCQ	«Lutheran Church Quarterly»
LD	Lectio divina (París)
LS	H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (9.ª ed. rev. por H. S. Jones y R. McKenzie; Oxford, 1925-40)
LSB	La sacra Bibbia
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche* (11 vols.; Friburgo, ²1957-67)
LUA	Lunds universitets årsskrift (Lund)

Luckenbill, ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (2 vols.; Chicago, 1926-27)
LumenV	«Lumen vitae»
LumVi	«Lumière et vie»
LumViSup	«Lumière et vie, Supplément biblique»
Meyer	H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Gotinga)
M-G, *Kings*	J. A. Montgomery, *Kings,* ed. H. S. Gehman (ICC; Nueva York, 1951)
MGWJ	«Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»
MNTC	Moffatt New Testament Commentaries (Nueva York y Londres)
MR	J. L. McKenzie, *Myths and Realities* (Milwaukee, 1963)
MScRel	«Mélanges de science religieuse»
Mus	«Muséon»
MUSJ	«Mélanges de l'université Saint-Joseph»
MüTZ	«Münchener theologische Zeitschrift»
MVAG	«Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft» (Leipzig)
NatGeog	«National Geographic»
NCE	*New Catholic Encyclopedia* (15 vols.; Nueva York, 1967)
NFT	New Frontiers in Theology (Nueva York y Londres)
NICNT	New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids)
NKZ	«Neue kirchliche Zeitschrift»
Noth, *Hist.*	M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona, 1966)
Noth, UP	M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (Darmstadt, 1960)
Noth, US	M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Darmstadt, 1957)
NovT	«Novum Testamentum»
NovTSup	Novum Testamentum Supplements (Leiden)
NRT	«Nouvelle revue théologique»
NTA	«New Testament Abstracts»
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen (Münster)
NTB	C. K. Barrett, *New Testament Background: Selected Documents* (Nueva York, 1961)
NTD	Das Neue Testament deutsch (Gotinga)
NThSt	«Nieuwe theologische Studiën»
NThTij	«Nederlands theologisch Tijdschrift»
NTRG	New Testament Reading Guide (Collegeville, Minn.)
NTS	«New Testament Studies»
NTTS	New Testament Tools and Studies (Leiden)
NuSup	Numen Supplement (Leiden)
OAB	Oxford Annotated Bible (Nueva York, 1962)
OCD	M. Cary y otros (eds.), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 1949)
OCP	«Orientalia christiana periodica»
Oesterley-Robinson, *History*	W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *A History of Israel* (2 vols.; Oxford, 1932)
Oesterley-Robinson, *Introd.*	W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament* (Nueva York y Londres, 1934)
Or	«Orientalia»
OssRom	«L'Osservatore Romano»
OSTGU	Oriental Society Transactions, Glasgow University (Glasgow)
OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (Oxford, 1951)
OTRG	Old Testament Reading Guide (Collegeville, Minn.)

OTS	«Oudtestamentische Studiën»
PAAJR	«Proceedings of American Academy for Jewish Research»
PaBi	L. Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Madrid, 1966)
PC	M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (ed. rev.; Londres, 1962)
PCB	Pontificia Comisión Bíblica
PEQ	«Palestine Exploration Quarterly»
Pfeiffer, *Introd.*	R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Nueva York, 1941)
PG	J. Migne, *Patrologia graeca* (París)
PGC	Pelican Gospel Commentaries (Harmondsworth)
Ph	«Philologus»
PJB	«Palästina-Jahrbuch»
PL	J. Migne, *Patrologia latina* (París)
PPBS	Paulist Pamphlet Bible Series (Glen Rock, N. J.)
ProcCTSA	«Proceedings of the Catholic Theological Society of America»
PSB	L. Pirot, *La sainte Bible,* rev. por A. Clamer (12 vols.; París, 1935-)
PW	Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1893-)
PWSup	Suplemento a PW, *Realencyclopädie...*
QD	Quaestiones disputatae (serie inglesa: Nueva York; serie española: Barcelona)
QDAP	«Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine»
RA	«Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale»
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart, 1950-)
RAscMys	«Revue d'ascétique et mystique»
RB	«Revue biblique»
RBibIt	«Rivista biblica italiana»
REA	«Revue des études anciennes»
REBras	«Revista eclesiastica brasileira»
RechBib	Recherches bibliques (Brujas)
REg	«Revue d'égyptologie»
REGr	«Revue des études grecques»
REL	«Revue des études latines»
RELiège	«Revue ecclésiastique de Liège»
RenBib	Rencontres bibliques
RES	«Revue des études sémitiques»
RevArch	«Revue archéologique»
RevBén	«Revue bénédictine»
RevDTour	«Revue diocésaine de Tournai»
RevExp	«Review and Expositor»
RevQum	«Revue de Qumrân»
R-F	A. Robert y A. Feuillet (eds.), *Introducción a la Biblia* (2 vols.; Barcelona, [2]1967)
RFIC	«Rivista di filologia e d'istruzione classica»
RGG	K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (7 vols.; Tubinga, [3]1957-65)
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuses»
RHR	«Revue de l'histoire des religions»
Richardson, ITNT	A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958)
RIDA	«Revue internationale des droits de l'antiquité»
RNT	Regensburger Neues Testament (Ratisbona). Ed. española: La Biblia de Ratisbona (Barcelona)
RPh	«Revue de philologie»
RRel	«Review for Religious»
RScRel	«Revue des sciences religieuses»

RSO	«Rivista degli studi orientali»
RSPT	«Revue des sciences philosophiques et théologiques»
RSR	«Recherches de science religieuse»
RSS	*Rome and the Study of Scripture* (St. Meinrad, Ind., [7]1962)
RstaB	«Revista bíblica»
R-T	A. Robert y A. Tricot, *Guide to the Bible* (vol. I, 2.ª ed.; Nueva York)
RTAM	«Recherches de théologie ancienne et médiévale»
RTh	«Revue thomiste»
RTP	«Revue de théologie et de philosophie»
RUnLav	«Revue de l'université Laval»
RUnOtt	«Revue de l'université d'Ottawa»
RyF	«Razón y fe»
SAns	«Studia anselmiana»
SB	Sources bibliques (París, 1964-)
SBA	A. Parrot (ed.), Studies in Biblical Archaeology (Londres)
SBB	Soncino Books of the Bible (Londres)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)
SBT	Studies in Biblical Theology (Londres y Naperville, Ill.)
SBU	«Symbolae biblicae upsalienses»
SC	Sources chrétiennes (París)
ScEccl	«Sciences ecclésiastiques»
ScotJT	«Scottish Journal of Theology»
Scr	«Scripture»
ScuolC	«Scuola cattolica»
SE	F. L. Cross (ed.), *Studia evangelica* (SE 1 = TU 73 [Berlín, 1959]; SE 2 = TU 87 [Berlín, 1964]; SE 3 = TU 88 [Berlín, 1964])
SEA	«Svensk exegetisk årsbok»
SGL	D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels* (Fest. R. H. Lightfoot; Oxford, 1957)
SHAW	«Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften»
Simons, JOT	J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (Leiden, 1952)
SLOE	H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (Londres, 1952)
Smith, *Hist Geog*	G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (Londres, [26]1935)
SP	J. Coppens y otros (eds.), *Sacra pagina* (2 vols.; Gembloux, 1959)
SPB	Studia postbiblica (Leiden)
SPC	*Studiorum paulinorum congressus* (= AnalBib 17-18)
SPSS	R. E. Brown, *Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore, 1955)
ST	«Studia theologica»
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament (Munich)
StJud	Studia judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums (Berlín)
Str-B	H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (6 vols.; Munich, 1922-61)
StudCath	«Studia catholica»
Summa	Thomas Aquinas, *Summa theologica*
SZ	«Stimmen der Zeit»
TAPA	«Transactions of the American Philological Association»
Taylor, FGT	V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition* (Londres, [2]1935)
TBC	Torch Bible Commentaries (Nueva York y Londres)
TD	«Theology Digest»
TGl	«Theologie und Glaube»

ThDNT	G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, 1964-). Ed. inglesa de ThWNT
ThHk	Theologischer Handkommentar (Berlín)
ThHkNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Berlín)
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken (Hamburgo; ahora, Berlín)
ThWNT	G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (8 vols.; Stuttgart, 1933-)
TLZ	«Theologische Literaturzeitung»
TPQ	«Theologische-Praktische Quartalschrift»
TQ	«Theologische Quartalschrift»
TR	«Theologische Revue»
TRu	«Theologische Rundschau»
TS	«Theological Studies»
TT	«Tijdschrift voor Theologie»
TTod	«Theology Today»
TTZ	«Trierer theologische Zeitschrift»
TU	Texte und Untersuchungen (Berlín)
TynNTC	Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids)
TZ	«Theologische Zeitschrift»
UM	C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Roma, 1955)
UT	C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma, 1965)
UUA	«Uppsala universitets årsskrift»
Van Imschoot, *Teología*	P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid, 1969)
VBW	B. Mazar y otros (ed.), *Views of the Biblical World,* tr. de M. Dagut (5 vols.; Nueva York, 1961)
VD	«Verbum Domini»
VDBS	F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (7 vols.; París, 1928-)
VerbC	«Verbum caro»
Vida	Josefo, *Vida*
VieInt	«Vie intellectuelle»
VieSp	«Vie spirituelle»
VigChr	«Vigiliae christianae»
Von Rad, *OT Theology*	G. von Rad, *Old Testament Theology* (2 vols.; Edimburgo, 1962, 1965)
VP	«Vivre et penser» (= RB 1941-44)
Vriezen, *Outline*	T. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford, 1958)
VS	Verbum salutis (París)
VT	«Vetus Testamentum»
VTSup	Vetus Testamentum Supplements (Leiden)
WC	Westminster Commentaries (Londres, 1904-)
Weiser, OT	A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (Nueva York, 1961)
WHAB	G. E. Wright y F. V. Filson (eds.), *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (ed. rev.; Filadelfia, 1956)
Wik, INT	A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona, 1960)
WMzANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen)
WO	«Die Welt des Orients»
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft (Berlín y Leipzig)
WZdUR	«Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock» (Rostock)
WZKM	«Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes»

ZA	«Zeitschrift für Assyriologie»
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft»
ZDMG	«Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft»
ZDPV	«Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins»
Zerwick, *Analysis*	M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Roma, ^{2}1960)
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte»
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie»
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»
ZSystTh	«Zeitschrift für systematische Theologie»
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche»

TRANSCRIPCION DEL HEBREO Y ARAMEO

CONSONANTES

ʾ	=	א	*z*	=	ז	*m*	=	מ	*q*	=	ק
b	=	ב	*ḥ*	=	ח	*n*	=	נ	*r*	=	ר
g	=	ג	*ṭ*	=	ט	*s*	=	ס	*ś*	=	שׂ
d	=	ד	*y*	=	י	*ʿ*	=	ע	*š*	=	שׁ
h	=	ה	*k*	=	כ	*p*	=	פ	*t*	=	ת
w	=	ו	*l*	=	ל	*ṣ*	=	צ			

NOTA: No se refleja la presencia o ausencia de *dageš lene* en las letras *begadkepat*. Las consonantes con *dageš forte* se escriben duplicadas.

VOCALES (precedidas de *b*)

Con *matres lectionis*			Sin *matres lectionis*						Con *vocal šᵉwa*		
bâ	=	בָה	*bā*	=	בָ	*ba*	=	בַ	*bă*	=	בֲ
bô	=	בוֹ	*bō*	=	בֹ	*bo*	=	בָ	*bŏ*	=	בֳ
bû	=	בוּ	*bū*	=	בֻ	*bu*	=	בֻ			
bê	=	בֵי	*bē*	=	בֵ	*be*	=	בֶ	*bĕ*	=	בֱ
bî	=	בִי	*bī*	=	בִ	*bi*	=	בִ	*bᵉ*	=	בְ

bāh = בָהּ o בָה; *bāʾ* = בָא (aunque el א sea simple *mater lectionis).*
bēh = בֵה, y *beh* = בֶה (aunque la *h* sea aquí simple *mater lectionis).*
pataḥ furtivo: *rûaḥ* = רוּחַ

TRANSCRIPCION DEL GRIEGO

ē	=	η	*h*	=	῾	*ph*	=	φ
ou	=	ου	*th*	=	ϑ	*ch*	=	χ
ō	=	ω	*y*	=	υ	*ps*	=	ψ

ABREVIATURAS DIVERSAS

al	Alemán
app crit	Aparato crítico (en un texto griego del NT)
Aq	Aquila (traducción griega del AT)
aram	Arameo

AT	Antiguo Testamento
AUC	*Ab urbe condita* (de la fundación de la Ciudad [Roma])
AV	*Authorized Version* (Biblia oficial anglicana según la revisión de 1611)
b	Talmud babilónico (sigue el nombre de un tratado concreto)
BJ	*Biblia de Jerusalén* (ed. española); eventualmente, en casos evidentes por el contexto, se refiere a la ed. francesa en fascículos
bo.	Versión bohaírica (copta) de la Biblia
CCD	Traducción de la Biblia efectuada por la Confraternity of Christian Doctrine (= New American Bible)
esp.	Español
Ep.	*Epistula* o epístola
etióp.	Versión etiópica de la Biblia
fr.	Francés
GesSt	*Gesammelte Studien*
gr.	Griego
hebr.	Hebreo
Hom.	*Homenaje a* (expresión que designa *cualquier* publicación en honor de una persona)
ing.	Inglés
it.	*Vetus Itala* (parte de la antigua traducción latina de la Biblia)
ital.	Italiano
j	Talmud de Jerusalén (sigue el nombre de un tratado concreto)
KJ	*King James Version*
KlSchr	*Kleine Schriften* (v. gr., de A. Alt, O. Eissfeldt, etc.)
lat.	Latín
l. v.	*Lectio varia* (variante en crítica textual)
LISA	*Los Libros Sagrados.* Traducción de la Biblia por Alonso Schökel-Mateos (en curso de publicación por Ediciones Cristiandad, Madrid)
LXX	Setenta (traducción griega del AT)
Midr.	Midrash
ms(s).	Manuscrito(s)
NC	Versión española de Nácar-Colunga
NEB	*New English Bible* (versión de Oxford y Cambridge)
NF, NS	Neue Folge, nueva serie (en publicaciones periódicas)
NT	Nuevo Testamento
par.	Pasajes paralelos en los Evangelios sinópticos
Pesh.	Versión Peshitta (siríaca) de la Biblia
RSV	*Revised Standard Version* (edición anglicana)
RSV EC	*Revised Standard Version* (edición católica)
sa. *o* sah.	Versión sahídica (copta) de la Biblia
Sam.	Pentateuco samaritano
sih	Versión siríaca de la Biblia llamada heracleense
Sím.	Símmaco (traducción griega del AT)
Sin.	Evangelios sinópticos *o* evangelistas sinópticos
sip.	Versión siríaca de la Biblia, en la Peshitta
sir.	Siríaco
Tg.	Targum (versión aramea del AT)
TM	Texto masorético (de la Biblia hebrea)
Vg.	Vulgata (versión latina corriente de la Biblia)
VL	*Vetus latina* (antigua versión latina prevulgata de la Biblia)
WV	*Westminster Version* (traducción católica de la Biblia, publicada a partir de 1935)
*	*Prima manus* (lectura del primer copista de un manuscrito bíblico)
→	Esta flecha indica una referencia cruzada a un artículo del presente comentario; normalmente lleva tras sí el título abreviado del artículo, su número y un número marginal que remite al párrafo (v. gr., → Evangelio Jn, 63:20)

ANTIGUO TESTAMENTO

I

Dirigido por

ROLAND E. MURPHY, O. CARM.

1
INTRODUCCION AL PENTATEUCO

EUGENE H. MALY

BIBLIOGRAFIA

1 J. Bright, *Modern Study of Old Testament Literature,* en *The Bible and the Ancient Near East* (Hom. W. F. Albright; Nueva York, 1961), 13-31; H. Cazelles, *La Tôrâh o Pentateuco:* R-F I, 272-360; *Pentateuque:* VDBS 7, 736-858; J. Coppens, *The Old Testament and the Critics* (Paterson, N. J., 1942); R. de Vaux, *A propos du second centenaire d'Astruc. Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque:* VTSup 1 (1953), 182-98; D. N. Freedman, *Pentateuque:* IDB 3, 711-27; H. F. Hahn, *Old Testament in Modern Research* (Filadelfia, 1954); C. R. North, *Pentateuchal Criticism:* OTMS 48-83; M. Noth, UP; R. H. Pfeiffer, *Introd.,* 129-289; A. Robert, *The Law (Pentateuch):* R-T 1, 157-282; A. Suelzer, *The Pentateuch* (Nueva York, 1964); G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4; Stuttgart, 1938); L. A. Schökel, *Pentateuco,* 2 tomos (LISA; Madrid, 1969).

2 CONTENIDO

Análisis del Pentateuco (§ 3-25)
- I. Contenido del Pentateuco (§ 3-6)
- II. Composición del Pentateuco (§ 7-12)
- III. Las cuatro tradiciones (§ 13-17)
  - A) Tradición yahvista (§ 14)
  - B) Tradición elohísta (§ 15)
  - C) Tradición deuteronomista (§ 16)
  - D) Tradición sacerdotal (§ 17)
- IV. Significado del Pentateuco (§ 18-23)
- V. El Pentateuco y Moisés (§ 24-25)

ANALISIS DEL PENTATEUCO

3 **I. Contenido del Pentateuco.** Pentateuco —término que en griego significa «cinco rollos» o «cinco libros»— es el título que, a comienzos de la era cristiana, se dio a los cinco primeros libros del AT. Los judíos

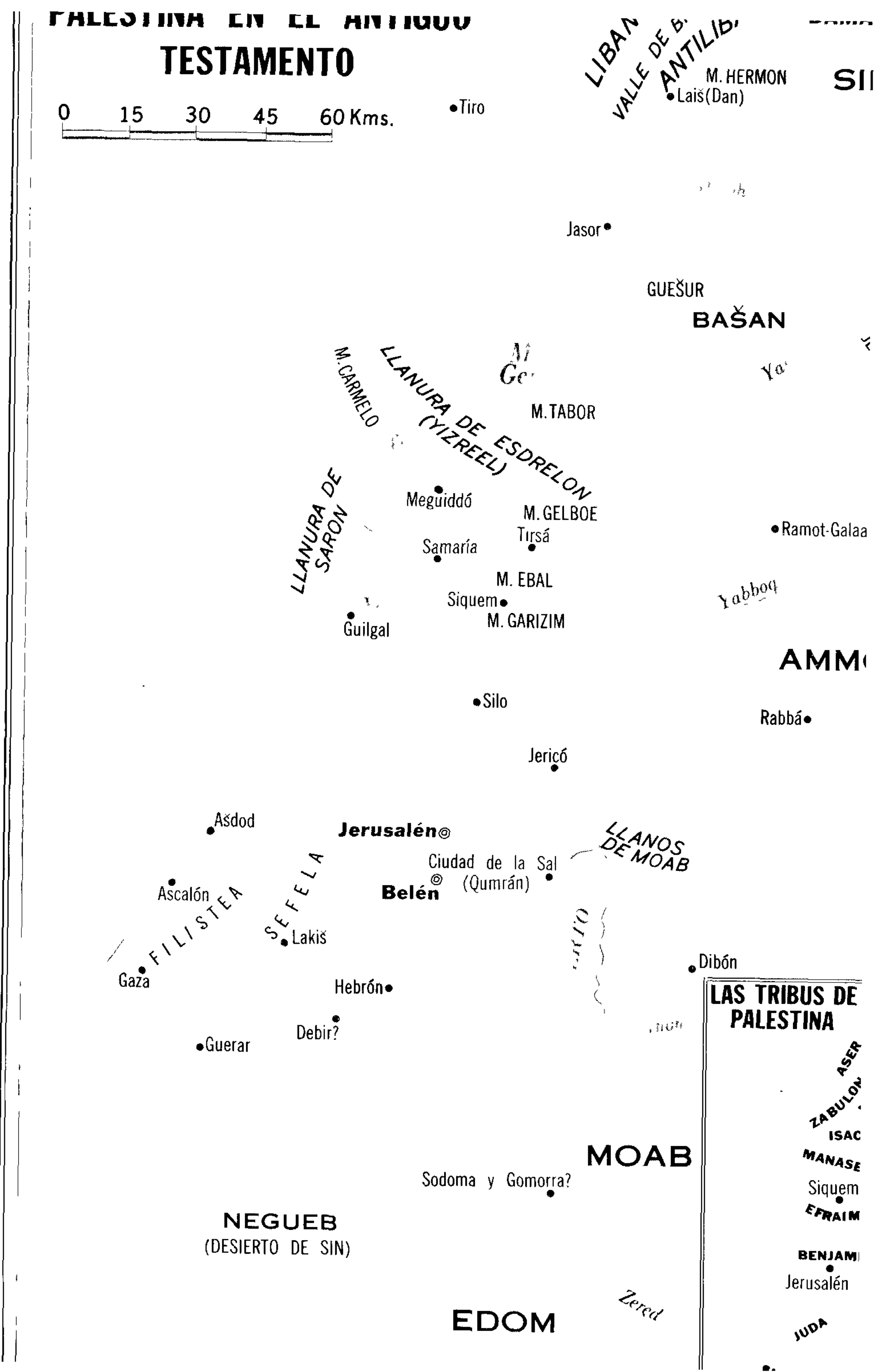
designaban este conjunto con el nombre de Torah, o Ley, nombre que se le aplica en el NT. El Pentateuco contiene los libros de Gn, Ex, Lv, Nm y Dt, títulos dados por los griegos para indicar el contenido de cada uno lo más claramente posible con una sola palabra. Entre los judíos, estos mismos libros se designaban con la primera o las primeras palabras del texto sagrado.

4 El marco que da unidad a esta colección es el relato histórico, que lleva al lector desde la creación, a través de la historia primitiva de la humanidad, la historia de los patriarcas y la bajada a Egipto, el éxodo y la alianza del Sinaí, la marcha por el desierto, hasta la llegada a la parte oriental del Jordán. El relato de la muerte y sepultura de Moisés cierra adecuadamente esta primera sección del AT. A pesar de ese marco narrativo, una gran parte del Pentateuco se compone de leyes (de ahí el nombre dado por los judíos) que fueron concebidas como resultado de la revelación divina hecha a Moisés y, en consecuencia, incorporadas al relato.

Dado que estos libros contienen todas las colecciones legales de Israel (ningún otro libro del AT encierra un cuerpo legal que obligue al Israel histórico), se comprende que se los considerara como una unidad. Sin embargo, desde el punto de vista literario, es posible hablar de un «Tetrateuco» (los cuatro primeros libros), puesto que el libro canónico del Dt fue compuesto como una introducción a la historia de Israel desde la época de Josué hasta la ruina del reino del Sur. Asimismo es posible hablar de un «Hexateuco» (seis libros), o incluso de un «Octateuco» (ocho libros), etc., dado que Jos-Re son considerados por algunos como una continuación de las tradiciones contenidas en los libros anteriores. Aunque estas distinciones ayudan a comprender la formación del texto inspirado, no pueden desplazar al concepto del Pentateuco como base legal de la constitución de Israel en cuanto pueblo de Dios.

5 Es significativa la relación entre ley e historia en el Pentateuco. La teología israelita de la ley estaba determinada por su teología de la historia. A diferencia de sus vecinos, Israel no poseía ningún código o colección legal que tuviera una existencia separada. Estos eran concebidos y presentados siempre como parte de su historia de la salvación. Las obligaciones legales que vinculaban a Israel constituían la respuesta de este pueblo a la intervención histórica de un Señor moral. Dado que esa intervención histórica se repetía, las prescripciones legales, al ser colocadas en el marco histórico, asumían un carácter dinámico; venían a formar parte de la vida nacional de Israel. No obstante, pese al papel cuantitativamente menor que desempeñan las secciones narrativas del Pentateuco, y pese a su carácter episódico, ellas constituyen la base de la concepción que Israel tenía de sí en su relación con Dios. La historia suministraba el hecho de la elección divina de este pueblo, cuya carta constitucional es la Ley.

6 Un breve análisis de los cinco libros mostrará esta íntima conexión entre ley e historia y, en consecuencia, la unidad básica del Pentateuco. En primer lugar, como un prólogo a toda la obra, es presentada la historia de la humanidad desde la creación hasta el drama introductorio de la his-


PALESTINA EN EL ANTIGUO
TESTAMENTO
0 15 30 45 60 Kms.
Tiro
M. HERMON
Laiš (Dan)
Jasor
GUEŠUR
BAŠAN
M. CARMELO
LLANURA DE ESDRELON (YIZREEL)
M. TABOR
LLANURA DE SARON
Meguiddó
M. GELBOE
Tirsá
Samaría
Ramot-Galaa
M. EBAL
Siquem
Yabboq
M. GARIZIM
Guilgal
AMM
Silo
Rabbá
Jericó
Asdod
Jerusalén
LLANOS DE MOAB
Ciudad de la Sal (Qumrán)
Ascalón
Belén
FILISTEA
SEFELA
Lakiš
Gaza
Dibón
Hebrón
Debir?
Guerar
LAS TRIBUS DE PALESTINA
ASER
ZABULON
ISAC
MANASE
Siquem
EFRAIM
BENJAMI
Jerusalén
JUDA
MOAB
Sodoma y Gomorra?
NEGUEB
(DESIERTO DE SIN)
Zered
EDOM

toria de la salvación (Gn 1-11). La preparación divina para la elección de un pueblo se pone de relieve en la historia de los patriarcas individuales (Gn 12-50: Abrahán, 12-25; Isaac, 25-26; Jacob, 26-36; José, 37-50). La iniciativa divina en la liberación de los hebreos oprimidos en Egipto (Ex 1-18) alcanza su punto culminante en la solemne proclamación de la alianza del Sinaí, con sus consiguientes obligaciones para el nuevo pueblo de Dios (Ex 19-23), y también en su solemne ratificación (Ex 24). En el resto del Ex y en el Lv se presentan las normas que rigen la vida cultual de ese nuevo pueblo. Primero aparecen las instrucciones para la construcción de un santuario y su mobiliario y para la consagración de los sacerdotes (Ex 25-31). Sigue una sección narrativa que describe la violación de la alianza por el pueblo y la renovación de las tablas (Ex 32-34). Y este segundo libro concluye con la realización y erección del santuario (Ex 35-40).

Diversas leyes sobre sacrificios (Lv 1-7), pureza legal (Lv 11-15), santidad legal (Lv 17-26) y votos y diezmos (Lv 27) constituyen el conjunto del tercer libro, excepto por lo que se refiere a dos secciones narrativas: una que describe la ordenación de Aarón y sus hijos (Lv 8-10), y la otra, el Día solemne de la Expiación (Lv 16). El cuarto libro comienza con un censo del pueblo, al que siguen varias prescripciones sobre la disposición de las doce tribus, así como otras leyes (Nm 1-10,10). Completan este libro el viaje del Sinaí a Moab (Nm 10,11-22,1) y los acontecimientos de Moab, que están entremezclados con ulteriores prescripciones cultuales (Nm 22,2-36). El quinto y último libro presenta a Moisés en Moab recordando los acontecimientos del pasado (Dt 1-4,43) y explicando al pueblo el significado de la alianza (Dt 4,44-11,32). Esto constituye una introducción parenética al código deuteronómico (Dt 12-26), cuyas sanciones se describen en una serie de maldiciones y bendiciones (Dt 27-30). El encargo de Moisés a Josué (Dt 31), su cántico de victoria (Dt 32), su bendición de las doce tribus (Dt 33) y el relato de su muerte y sepultura (Dt 34) concluyen este libro y el Pentateuco.

7 **II. Composición del Pentateuco.** Si las conclusiones generales sobre la composición del Pentateuco son menos seguras hoy que antaño, ello no se debe tanto a la insuficiencia de los principios científicos cuanto a una mejor comprensión de la complejidad inherente al problema. La crítica científica del Pentateuco comenzó hace más de doscientos años. Se suele señalar como iniciador al médico francés Jean Astruc, cuyo análisis literario del Gn fue publicado en 1753, si bien otros, en particular el oratoriano Richard Simon (1678), habían allanado el camino para su obra. Después de Astruc, la ciencia de la crítica se desarrolló rápidamente, sobre todo en la línea de las hipótesis documentarias. Estas se basaban en un análisis literario del texto y defendían la existencia de varios documentos literarios independientes que se habían reunido para formar el actual Pentateuco. Eichhorn (1780) e Ilgen (1798) centraron su atención en los documentos «elohístas», uno de los cuales sería llamado más tarde «código sacerdotal». Vater (1802) y otros, ante el carácter desigual de los relatos, rechazaron la hipótesis documentaria en favor de la hipótesis de los fragmentos, según la cual cierto número de pasajes aislados fueron simple-

mente reunidos y conjuntados. Ewald (1831) significó un parcial retorno a la primera teoría con su hipótesis de los suplementos, que pugnaba por un documento básico al que se habrían añadido otras fuentes, o pasajes de ellas. Hupfeld (1853) mostró entonces, más claramente que sus predecesores, la existencia de tres documentos en el Gn: dos elohístas (E y P) y uno yahvista (J). Cuando Riehm, un año más tarde, distinguió el documento deuteronomista (D), se dispuso de una sólida base para la teoría clásica de las cuatro fuentes.

8 Lo que proporcionó el marco necesario a la teoría fue la determinación de la cronología relativa de los documentos. La formulación de esta cronología fue obra, principalmente, de Reuss (1833), Graf (1866), Kuenen (1869) y Wellhausen (1878). El documento D fue identificado con el libro hallado en el templo en tiempos de Josías (622 a. C.), y los demás fueron datados sobre la base de una comparación con él. Los documentos J y E, que daban por supuesta una pluralidad de lugares de culto contra la que luchaba D, eran claramente anteriores; en cambio, P, que daba por supuesta la unidad de santuario, era indudablemente posterior. Esta cronología relativa fue confirmada por otros criterios que también ayudaron a establecer la cronología absoluta: J era un documento del siglo IX procedente de Judá; E, un documento del siglo VIII procedente del reino del Norte; D era obra de un autor de Judá que vivió en el siglo VII; P había sido compuesto después del Destierro por los sacerdotes de Jerusalén. Esta teoría, llamada «hipótesis de Wellhausen» por el gran trabajo de este autor en la tarea de sintetizar los descubrimientos, adquirió pronto gran ascendiente entre la mayoría de los estudiosos y, con importantes modificaciones, lo ha conservado desde entonces (→ Crítica moderna del AT, 70:23-25).

9 Las modificaciones fueron introducidas por la investigación ulterior en tres direcciones distintas. Primero, un análisis literario más a fondo reveló que los documentos no habían sido compuestos *ex nihilo* por un solo autor en un determinado momento de la historia. Por el contrario, cada documento era una obra literaria de compilación, y se intentó separar las fuentes subyacentes. La multiplicación de siglas (por ejemplo, J1, J2, Pa, Pb, L, K, etc.) indicaba la complejidad de la investigación. Aunque pocas de las teorías concretas resultantes obtuvieron amplia aceptación, el análisis mostró la necesidad de nuevos intentos de solucionar el problema.

10 El segundo intento partió no del documento como conjunto, sino de las unidades literarias individuales subyacentes en los documentos (relatos populares, poemas, leyendas, etc.) y procuró determinar la situación existencial que dio origen en el antiguo Israel a cada unidad literaria y, consiguientemente, contribuyó a darle su estructura. El comentario de H. Gunkel sobre el Gn (1902) fue la obra que señaló el camino en este aspecto, y actualmente casi todos los investigadores emplean, en mayor o menor medida, este método de la historia de las formas (→ Crítica moderna del AT, 70:37-40). Notables ejemplos de su aplicación al contenido legal del Pentateuco son los estudios de A. Alt, *Die Ursprünge des is-*

raelitischen Rechts (1934), y de G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955). Aunque este método no se opone a la hipótesis documentaria, sus conclusiones la afectarán en la formulación.

11 Un intento radicalmente nuevo, con devastadores efectos para la clásica teoría documentaria, fue llevado a cabo por la llamada Escuela de Upsala (Suecia). Sus representantes, en especial I. Engnell, negaban que en Israel hubiera existido una actividad literaria de cierta amplitud hasta la época posexílica, al menos por lo que se refiere a las tradiciones narrativas. Con anterioridad a ésta, el material fue transmitido oralmente y reunido poco a poco en dos ciclos de tradiciones: la «obra P» (el Tetrateuco) y la «obra D» (Dt y Jos-Re). El énfasis de la escuela en la importancia de la transmisión oral y de su fidelidad, con la consiguiente revalorización de la antigüedad de gran parte del material, fue una oportuna reacción frente a las prematuras conclusiones de la escuela de Wellhausen, que había señalado fechas bastante tardías para la creación de gran parte del material. Al mismo tiempo, su desinterés por una actividad literaria anterior en Israel excluía la necesidad, e incluso la posibilidad, de un amplio análisis literario. Actualmente, este desinterés es compartido por pocos investigadores.

12 Los investigadores modernos no se atreven a formular conclusiones rígidas sobre la génesis, evolución y forma literaria final de las tradiciones y de su material. Sin embargo, a pesar de ese estado fluido de la investigación, es posible establecer algunas conclusiones firmes sobre puntos particulares. La existencia de duplicados, o formas paralelas de material legal y narrativo, es un hecho seguro. Además, ciertos criterios de estilo, vocabulario y pensamiento teológico (que pueden llamarse «constantes») muestran que existe relación entre diversos bloques de material. Así es posible separar las tradiciones (si bien la extensión de éstas es aún muy discutida) que fueron creciendo en Israel y que pueden identificarse con las cuatro siglas: J, E, D y P. Comparando las tradiciones, se puede establecer una cronología relativa de su redacción final como tradiciones separadas. Cronología que coincide en general con la supuesta por Wellhausen para los cuatro documentos. Por último, su fusión gradual hasta formar el Pentateuco canónico puede perfilarse en líneas generales.

13 **III. Las cuatro tradiciones.** Relatos populares independientes (por ejemplo, Gn 26,6-11), narraciones cultuales (por ejemplo, Gn 28,10-22), cantos primitivos (por ejemplo, Gn 4,23-24), oráculos (por ejemplo, Nm 23-24), explicaciones etimológicas (por ejemplo, Gn 25,22-26) y leyendas (por ejemplo, Gn 6,1-4) proporcionaron material para la primera historia de Israel. Cabe suponer que alguna de estas colecciones de material histórico, quizá en forma poética, era ya transmitida oralmente en la época de los Jueces, dado que las historias separadas posteriores (J y E) se muestran dependientes de algunas fuentes comunes. Los santuarios de Israel serían los depósitos más corrientes de ese material.

14 **A) Tradición yahvista.** La más antigua tradición discernible en el Pentateuco, llamada «yahvista» (o «J», por la inicial de la forma alemana) a causa del empleo anacrónico que hace del nombre de «Yahvé» en el material del Gn, se sitúa generalmente en torno al siglo x en el reino del Sur. Esta fecha, sin embargo, sólo indica el período que parece haber tenido el más decisivo influjo en la selección, disposición y redacción del material; no excluye una actividad redaccional anterior ni posterior. Las constantes que distinguen esta tradición presentan un vocabulario característico, una elegancia estilística reflejada en su descripción colorista de las escenas, especialmente los diálogos, una gran hondura psicológica, profundas perspectivas teológicas y un evidente empleo de antropomorfismos.

La tradición J presenta un recorrido histórico notablemente amplio: comienza con el primer hombre y muestra la importancia de toda la historia terrena para el plan específico de Dios con respecto al pueblo elegido, como se pone de relieve primero en los relatos patriarcales y más inmediatamente en los acontecimientos del Exodo. Es este plan, según lo concibe J, el que da coherencia y sentido al distinto material. Impulsado por el glorioso encumbramiento que Dios concedió a la tribu de Judá en el período de David y Salomón, J puede presentar la comunión divina con los hombres con una convicción tan decidida que a veces resulta desconcertante (cf. Gn 3,8.21; 4,15; 18-19). Por la misma razón revela un optimismo que, a pesar del continuo predominio del pecado, permite prever la victoria en el momento del fracaso (cf. Gn 3,15; 4,7). Además, su énfasis en el tema del «hermano menor» (Isaac preferido a Ismael, Jacob a Esaú, Judá a sus hermanos mayores en los relatos de José, Israel mismo a los fuertes egipcios) puede explicarse en parte por la ascendencia de la tribu de Judá sobre las otras tribus en el seno de la anfictionía y por la elección divina de David con preferencia a sus hermanos mayores y a Saúl (cf. J. L. McKenzie, *The Bible and Modern Science* [Cincinnati, 1961], 2-5). Y la alianza incondicional con David, descrita en el oráculo de Natán (2 Sm 7,4-17), es puesta en paralelismo no con la alianza condicionada del Sinaí (Ex 19; la teología yahvista de esta alianza es difícil de apreciar), sino con la alianza también incondicional de Abrahán (cf. Gn 12,2).

15 **B) Tradición elohísta.** La tradición hermana de J es denominada «elohísta» (E) por el cuidadoso empleo del nombre de «Elohím» en el material presinaítico. Es un documento elaborado en el Norte y probablemente editado en forma definitiva algún tiempo después del cisma de 922. La reforma del reino septentrional iniciada por el profeta Elías fue probablemente el origen de la reelaboración elohísta de la historia de Israel. Su extensión es menor que la de J; no comienza hasta Abrahán, quien es presentado, anacrónicamente, como un profeta (Gn 20,7). De acuerdo con el celo de Elías por la trascendencia divina, E evita los antropomorfismos más llamativos; Dios habla al hombre generalmente en sueños, o desde las nubes, o desde en medio del fuego, o, finalmente, por medio de ángeles. Es E, con su experiencia de las prácticas paganas del Norte, quien

recuerda la orden dada por Jacob de retirar los dioses extraños (Gn 35,2). Asimismo, su moralidad es más estricta que la de J (cf. Gn 20; cf. 26, 6-11 [J]) y refleja su reacción frente a las degradantes prácticas cananeas que florecían en el Norte. Su estilo, más didáctico, carece del color y la espontaneidad de J.

Para E, el punto culminante de la historia fue la alianza de Dios con Israel (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:74-85). Concebidas como un tratado entre vasallo y señor, la alianza y sus estipulaciones son presentadas como un acontecimiento estrictamente religioso que determinó la vida de Israel en forma irrevocable (J subraya la iniciativa divina que hizo ser a Israel lo que era y que se manifestó en las admirables acciones salvíficas del Exodo). Sin los intereses políticos de J, que estaban condicionados por la aprobación divina del principio dinástico de David, E muestra, como reacción frente a la civilización pagana circundante, una clara preferencia por la existencia idealizada del desierto. Tales ideas e ideales se reflejan, hasta cierto punto, incluso en los relatos patriarcales de E, los cuales se centran obviamente en torno a los santuarios del Norte.

La fusión de J y E, en beneficio del primero, se efectuó en el Sur, probablemente después del colapso de Israel en 721. Y puede relacionarse con el intento de Ezequías por ganar a «todo Israel» para el culto de Yahvé según se practicaba en el santuario de Jerusalén.

16 **C) Tradición deuteronomista.** La tercera tradición es algo más fácil de distinguir y datar. En el Pentateuco se limita, con posibles pequeñas excepciones, al libro del Dt, de donde viene su nombre y abreviatura (D). Su estilo marcadamente parenético, expresado en un vocabulario característico, hace poner su composición en un período de crisis religiosa. Este período fue el subsiguiente al colapso de Israel, cuando la amenaza asiria continuó pesando sobre Judá y varios reyes funestos pusieron en peligro la religión yahvista. La salvación sólo podía lograrse, según la visión deuteronomista, por medio de una leal respuesta a las leyes impuestas por Yahvé en la alianza y de un retorno al culto puro de Dios en el único santuario de Jerusalén. El libro adquirió probablemente su forma definitiva hacia la primera mitad del siglo VII, y se suele identificar, al menos en parte, con el libro encontrado por Ezequías en el templo en el año 621 (cf. 2 Re 22,8-10). La identificación se ve apoyada por el hecho de que las reformas de Josías son estrictamente paralelas a las reformas recomendadas por D.

Pero D tiene una larga prehistoria. El núcleo de sus leyes y costumbres se remontan al reino del Norte; los puntos en que insiste suelen coincidir con los de E. Estas leyes y costumbres, llevadas al Sur por los refugiados el año 721, llegarían gradualmente a codificarse. Más tarde experimentaron una evolución hasta alcanzar su actual forma canónica. Y así este núcleo viene a ser el prefacio de la llamada historia deuteronomista (Jos-Re), que juzga la historia de Israel de acuerdo con principios deuteronomistas (cf. Jue 2 como un buen ejemplo de este procedimiento). Todo

este conjunto recibió probablemente su forma definitiva durante el Destierro (cf. 2 Re 25,27-30).

La aportación teológica fundamental de D es la concepción de la alianza (un punto importante para E) como elección amorosa de Israel por parte de Dios (lo cual se basa en una idea yahvista) y la concepción de la ley como la respuesta leal de Israel a esa elección. Pero la respuesta debe ser personal; debe ser dada por cada individuo de cada generación (cf. Dt 6,20-25; 26,5-11). La urgencia del llamamiento deuteronomista está subrayada por la constante referencia a «vosotros» y al «ahora» y el «hoy» de la decisión. De esa decisión y de su cumplimiento dependerá el juicio definitivo de Dios (cf. Dt 28).

17 **D) Tradición sacerdotal.** La atribución de la cuarta tradición, con su obvio interés por la liturgia, a los sacerdotes de Jerusalén explica su denominación: «sacerdotal» (P, inicial del término alemán *Priesterkodex).* Al igual que D, es fácil de distinguir en el Pentateuco. Su estilo es abstracto y redundante; se interesa por las genealogías, la precisión cronológica y las descripciones minuciosas de los elementos rituales; evita los antropomorfismos aún con más cuidado que E. La mayor parte de la segunda mitad del Ex, todo el Lv y la mayor parte de Nm pertenece a P. Los ocasionales pasajes narrativos de estos libros y de Gn proporcionan un marco a las secciones predominantemente legales y rituales. Como las demás tradiciones, P tuvo una larga prehistoria y contiene mucho material antiguo, pero su forma definitiva como documento independiente corresponde, con toda probabilidad, al período exílico. Más tarde fue incorporado al restante material del Pentateuco.

Durante el Destierro, la fe de Israel se vio puesta a prueba. La crisis fue el motivo de la historia P. Porque Yahvé es santo, Israel debe ser santo, es decir, separado e incontaminado frente a toda moralidad y todo culto de origen humano. Este punto de vista explica el interés por las múltiples prescripciones sobre pureza ritual y legal. Además, Israel debe pensar en celebrar la liturgia del templo de Jerusalén a su regreso. A fin de inculcar esto, P ha presentado la historia de Israel con un fuerte énfasis litúrgico. El relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) contiene alusiones y aplicaciones rituales y litúrgicas. Las fechas concretas referidas en todos los relatos tienen un significado litúrgico en el calendario P. Las fiestas que se celebraban en el Israel posterior son colocadas en el contexto histórico del Exodo para subrayar su significado ritual. El mismo Exodo, la marcha por el desierto y acampamientos aparecen como partes de una gran procesión litúrgica que culmina en la teofanía del Sinaí. Por otra parte, el conjunto de la historia está dividido en cuatro períodos, cada uno de los cuales se distingue por una alianza de Dios con el hombre y muestra el desarrollo gradual experimentado por el culto sacrificial del hombre a su Creador y por la revelación que Dios hace de sí al hombre. En el momento de la liberación pascual de Israel en Egipto, Israel se convierte en un pueblo litúrgico (*ʿădat yiśrāʾēl,* expresión empleada por primera vez en Ex 12,3, pero que aparece luego más de cien veces), en una nueva creación de Dios. Esta nueva creación de un pueblo santo mediante la cele-

bración litúrgica es el ideal que presenta P a los desterrados que desesperan en Babilonia.

P fue la aportación final a la formación del Pentateuco. Quizá en tiempos de Esdras fueron separados del resto de esa historia los libros de Jos-Re, aislando así el Pentateuco, que llegó a ser la Torah o Ley fundamental para el judaísmo posterior.

18 **IV. Significado del Pentateuco.** Este análisis literario de las cuatro tradiciones permite entender el desarrollo gradual de la revelación a lo largo de gran parte de la época veterotestamentaria. En virtud de su íntima conexión con la historia, la teología de Israel permanece constantemente viva y puede adaptarse a las nuevas situaciones que Dios marcaba a su pueblo dirigiéndolo continuamente hacia el objetivo escatológico. Las teologías de las cuatro historias conservadas en el Pentateuco, en las cuales ha intervenido una larga serie de escritores sagrados de Israel, dan testimonio de ese diálogo vivo mantenido entre Dios y el hombre en el AT.

A pesar de las distintas teologías del Pentateuco, cada una con sus rasgos distintivos, se da una unidad global que justificaría más tarde la concepción del conjunto como solo bloque de material inspirado. Esta unidad se advierte en lo que R. de Vaux denomina los hilos dorados de la promesa, la elección, la alianza y la ley, los cuales dan cohesión al Pentateuco (*La Genèse* [BJ; París, 1951], 23).

19 La historia de Israel fue interpretada y escrita a la luz de la situación entonces vigente. Ofrecía una explicación teológica de aquella situación, en la que Israel gozaba del favor divino con preferencia a todas las demás naciones. Este pueblo no podía gloriarse de un pasado glorioso, porque no lo tenía. Los antiguos credos conservaban un vivo recuerdo de su condición abyecta; en el plano puramente natural eran los descendientes de unos hombres esclavos en Egipto (Dt 6,21), y anteriormente de un arameo errante (Dt 26,5). Tampoco el período patriarcal revela indicios de grandeza humana; el hombre que sólo confía en sí se aparta cada vez más de Dios (Gn 3-11). Sin embargo, desde el principio tuvo Israel la convicción de que siempre había una esperanza fundada en la promesa divina. Dios prometió una victoria definitiva para la humanidad después de la primera caída (Gn 3,15). Prometió un nuevo orden en el universo después de la catástrofe del diluvio (Gn 9,8-17). En Abrahán la promesa se hace más específica: se refiere a una tierra concreta y a un pueblo concreto (Gn 12,1-3). En todo el resto del Gn, esa promesa, renovada en cada generación, es la única fuerza que vincula y unifica los relatos individuales.

20 La promesa estaba ordenada a la elección y se expresaba en ella. La elección es una de las nociones religiosas más profundas de la Escritura; sólo es concebible por un pueblo que cree en un Señor personal con una voluntad moral. Por parte de Dios es el acto de elección libre y soberana; por parte del hombre indica la elección de uno entre todos los demás. El objetivo último de la promesa era la elección de un solo pueblo, Israel. Su expresión en el vocabulario clásico de la elección (*bāḥar*) es

relativamente tardía y aparece frecuentemente en Dt: «Porque vosotros sois un pueblo sagrado para el Señor, vuestro Dios; él os ha elegido de entre todas las naciones sobre la faz de la tierra para ser un pueblo peculiarmente suyo» (Dt 7,6). Pero la noción está ya implicada en los pasajes anteriores donde se afirma claramente la iniciativa divina (por ejemplo, Ex 3,7-10). La libre elección de Israel por parte de Dios era el objetivo y el cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas.

21 Pero las mismas promesas patriarcales iban acompañadas necesariamente de un acto de elección. Abrahán fue elegido por Dios no por razones naturales, sino para ser el instrumento del plan divino. Su historia comienza con un acto absoluto de la iniciativa divina (Gn 12,1-2s). Los siguientes herederos de la promesa, Isaac y Jacob, tampoco pueden encontrar ninguna razón natural para su elección. De una manera más sutil, los primeros capítulos del Gn descubren este proceso divino, que se traduce en la eliminación de aquellos que no tomarán parte activa en el cumplimiento del plan divino. Esto resulta especialmente claro en las genealogías, que enumeran a todos los descendientes, pero al final centran su atención en los individuos que son objeto de la elección divina.

22 La elección iba casi invariablemente acompañada de la alianza, que expresaba las relaciones resultantes de la elección y garantizaba su validez. Las alianzas eran un elemento normal en el ordenamiento social del Próximo Oriente antiguo. Por medio de ellas el hombre definía la naturaleza de las relaciones existentes entre él y la otra parte afectada por la alianza. Ejemplos del AT son el pacto de amistad entre David y Jonatán (1 Sm 23,18) y el tratado de paz entre Abrahán y Abimelec (Gn 21,22-33); ambos eran alianzas entre iguales. Ejemplos de alianzas entre superior e inferior han salido a luz en época muy reciente con el descubrimiento de la literatura hitita, que habla de un tratado especial establecido entre el emperador hitita y sus reyes vasallos de los territorios vecinos. Esta literatura ha servido de ayuda para comprender mejor las formas de alianza del AT (cf. D. J. McCarthy, CBQ 27 [1965], 217-40).

Las alianzas entre Dios y el hombre en el Pentateuco implican necesariamente, como la misma elección, una iniciativa divina; las partes que intervienen en la alianza no son iguales. Si bien todas las tradiciones hablan de alianzas, P es la que ha dividido sistemáticamente la historia en cuatro períodos, cada uno marcado por su alianza distintiva. La primera, sólo implícita en Gn 1,26-2,4a, es con Adán. La segunda, incondicional, con Noé (Gn 9,8-17). La tercera, también incondicional, con Abrahán (Gn 17). La última es la alianza del Sinaí entre Dios y su pueblo (Ex 19, 1-5). Esta alianza, que es considerada como razón de todas las anteriores, es el punto culminante no sólo del Pentateuco, sino de todo el AT.

23 La Ley, el cuarto de los hilos unificadores, procura a Israel instrucción sobre la manera de conducirse con Yahvé. Aunque formulada en épocas diversas de la historia de Israel en respuesta a unas condiciones históricas cambiantes, la Ley siempre fue considerada como dimanante de la alianza del Sinaí, como estipulaciones del Señor divino, y por eso estas estipulaciones fueron puestas siempre en relación con la alianza.

Así, pues, la promesa, la elección, la alianza y la Ley hacen del Pentateuco una unidad coherente. Pero esta unidad se ordena a algo más. El concepto que Israel tenía de su Dios era tal, que no podía considerar su propia elección como objetivo final de toda la actividad divina. La promesa hecha a los patriarcas había de cumplirse aún en gran medida. Sin duda, las tribus que peregrinaron tantos años en el desierto pensaban en la futura conquista y posesión de la tierra prometida como realización de ese objetivo, pero la realidad de la conquista resultó diferente. La historia de Josué no es el cumplimiento de la esperanza contenida en el Pentateuco sino en el sentido de que este libro es la conclusión literaria del mismo Pentateuco. De hecho, la historia sucesiva muestra que la esperanza nunca se cumplió por completo en la vida de Israel; el Pentateuco permanece siempre abierto, lo cual permitirá a Cristo decir que él ha venido a cumplirlo, no a destruirlo (Mt 5,17).

24 **V. El Pentateuco y Moisés.** Las cuatro tradiciones que, como hemos visto, vinieron a formar el Pentateuco canónico recibieron su forma definitiva en distintas etapas, que van desde el siglo X al VI. Por tanto, la más antigua de ellas es muy posterior a Moisés, que vivió en el siglo XIII, a quien tradicionalmente se ha atribuido el Pentateuco. El problema que esto plantea no puede resolverse simplemente negando los resultados ciertos de la crítica literaria e histórica. Por el contrario, la solución implica un análisis más matizado por lo que se refiere al origen del contenido de las tradiciones y al concepto de autor tal como lo entendían los israelitas y los primeros cristianos.

Ya hemos indicado que el material contenido en las cuatro tradiciones no fue creado por autores tardíos. Ellos dependían, en gran medida, de unas tradiciones orales y escritas muy anteriores a su época. La investigación moderna ha subrayado la fidelidad de la transmisión oral en aquellos pueblos (es una de las aportaciones de la escuela de Upsala). Gracias a distintos estudios, especialmente arqueológicos, sabemos que el material histórico y jurídico es mucho más antiguo que los períodos de su formación última. Los autores, o editores, tardíos se preocupaban más bien por interpretar la historia antigua a la luz de la situación contemporánea y por adaptar las leyes antiguas a las nuevas condiciones sociales. Así, la historia de los patriarcas y de los hebreos en Egipto y en el desierto, según se refiere en el Pentateuco, se ha revelado notablemente de acuerdo con lo que sabemos por otras ciencias acerca de las condiciones sociales, políticas e históricas de aquellos tiempos. Ningún autor tardío pudo inventar esa historia. Además, las dos tradiciones más estrictamente históricas en su contenido, J y E, suponen una tradición común anterior a ellas. Y lo mismo debe decirse, *mutatis mutandis,* de las secciones legales. A pesar de las diferencias de formulación, todos los códigos se apoyan en los mismos principios jurídicos, fundados en las mismas convicciones religiosas y destinados a regular en el fondo el mismo culto y la misma vida religiosa. Todos remontan unánimemente su origen y razón de ser a los acontecimientos del Sinaí.

Estos descubrimientos hacen suponer la realidad de algún aconteci-

miento religioso extraordinario, en un determinado momento del pasado, que afectara radicalmente a la concepción que Israel tenía de sí y de sus relaciones con Dios. Se puede suponer también, al menos con gran probabilidad, la existencia de un jefe religioso que orientara hacia el significado de los hechos, haciéndolos concretos y aplicables a la vida de sus contemporáneos. Moisés desempeña este papel en la historia del Exodo y de la marcha por el desierto, y ningún resultado de la crítica literaria o histórica ha venido a negar ese papel fundamental. Moisés es una figura perfectamente comprensible del siglo XIII. Su acción supervisora, según se presenta en el Pentateuco, da sentido a la actividad unificada de los hebreos liberados de entonces y al desarrollo homogéneo de las tradiciones en épocas posteriores. Sin Moisés, o alguien semejante a él, estos hechos habrían quedado sin una adecuada explicación. Por tanto, Moisés se halla en la entraña del Pentateuco y, de acuerdo con la convicción corriente en la antigüedad, puede ser considerado como su autor.

25 Esta convicción, corriente en la antigüedad, fue analizada ya por Lagrange en 1897, en una conferencia del Congreso Católico de Friburgo (cf. Lagrange, RB 7 [1898], 10-32). El mundo moderno tiene un concepto rígido de la inviolabilidad de un autor; de ahí su repugnancia a admitir sucesivas y extensas redacciones del material durante un largo período de tiempo, especialmente en el caso de la palabra inspirada. Pero tal concepto no lo compartían los pueblos del Próximo Oriente antiguo, que practicaban un régimen comunitario en el pensamiento y en la palabra escrita. La consciente labor redaccional que fue llevada a cabo incluso en un período tardío se advierte comparando el TM con el de los LXX (Lagrange, *op. cit.,* 14-18). Por otra parte, la fórmula «Dios dijo a Moisés» (que se aplica incidentalmente, con relativa escasez y en pasajes determinados) es una ficción literaria que se justifica por la necesidad de poner el aspecto cambiante de la ley en armonía con su aspecto eterno. Este es la divina autoridad que habla inmediata o mediatamente por medio de Moisés, el primer legislador. Así, pues, esa fórmula subraya el elemento estable de la ley; las leyes deben ser transmitidas «perpetuamente» (Lagrange, *op. cit.,* 20-21). El empleo de fórmulas semejantes en otros escritos seudoepigráficos del AT confirma esta explicación (Lagrange, *op. cit.,* 22-23).

Finalmente, Lagrange respondía a la objeción fundada en la tradición cristiana acerca de Moisés distinguiendo entre su actividad histórica y literaria. La primera, que es claramente la principal, se refiere a su actividad como legislador de Israel y al mosaísmo como nervio de la historia israelita. En cambio, la actividad literaria de Moisés surge como una resultancia de la histórica. Sería, pues, erróneo concluir que Moisés escribió el Pentateuco porque Israel no admite una explicación adecuada sin él (Lagrange, *op. cit.,* 24-27). En resumen, la tradición histórica es completamente válida, mientras que la tradición literaria está condicionada. Este punto de vista coincide fundamentalmente con el expresado en la «Respuesta de la Comisión Bíblica al Cardenal Suhard» en 1948 (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:31).

2

GENESIS

EUGENE H. MALY

BIBLIOGRAFIA

1 Muchos de los antiguos comentarios, como los de H. Gunkel, P. Procksch, J. Skinner, E. Ryle y S. R. Driver, son todavía útiles; aquí mencionamos tan sólo las obras generales más recientes. J. Chaine, *Le Livre de la Genèse* (LD 3; París, 1948); A. Clamer, *La Genèse* (La Sainte Bible, Pirot-Clamer; París, 1953); R. de Vaux, *La Genèse* (BJ; París, 1951); P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn, 1930); H. Junker, *Genesis* (Wurzburgo, 1949); E. A. Speiser, *Genesis* (AB; Nueva York, 1964); B. Vawter, *A Path Through Genesis* (Nueva York, 1956); G. von Rad, *Genesis* (tr. J. H. Marks; Filadelfia, 1961); L. A. Schökel, *Génesis,* en *Pentateuco* (LISA; Madrid, 1969).

INTRODUCCION

2 **I. Composición.** Los criterios para distinguir las diversas tradiciones son particularmente claros en Gn, lo cual ayuda a explicar por qué el análisis literario de este libro fue el punto de partida para la hipótesis documentaria sobre la composición del Pentateuco. Por tanto, lo dicho sobre esa composición podemos aplicarlo, con las oportunas matizaciones, a la composición de Gn. Generalmente se acepta que tres de las tradiciones (J, E y P) están representadas en este libro (cf. la decidida afirmación de otra fuente en O. Eissfeldt, IDB 2, 368-74). En la historia primitiva (caps. 1-11) están representadas únicamente las tradiciones J y P. Es obvio que, entre las dos, J proporciona el marco narrativo de esta sección, cosa que sucede en el resto del libro. Por otra parte, P introduce en los relatos un elemento cronológico, lo cual permite pensar que, al menos en Gn, esta tradición presupone los relatos de J y E. No es posible saber con certeza si E contenía algunos relatos prepatriarcales. En todo caso, su historia prepatriarcal se nos ha conservado en forma abreviada, puesto que su fusión con J se hizo en beneficio de ésta; el valor de E no reside en haber aportado un relato seguido, sino en sus perspectivas teológicas.

La prehistoria del material conservado por las tres tradiciones es su-

mamente compleja. En el comentario procuraremos indicar, en la medida de lo posible, el origen de las distintas unidades literarias. En general podemos decir que los historiadores de Israel utilizaron material de todo tipo, incluyendo antiguos relatos de creación, listas genealógicas, cánticos, proverbios, narraciones etiológicas, leyendas, etc. Todo contribuía a la finalidad que se habían propuesto los autores y, naturalmente, debía ser interpretado en última instancia a la luz de esa finalidad.

3 **II. La «historia» de Gn y su significado.** ¿Son estas unidades literarias reflejos de realidades y acontecimientos históricos efectivos? La respuesta exige alguna explicación. Ningún autor sostendría hoy que Gn constituye una historia en el sentido moderno de la palabra. La concepción que los hagiógrafos tenían de la historia como una serie lineal de acontecimientos determinados por las intervenciones divinas y encaminados a un objetivo intentado por Dios milita contra semejante suposición. Los hagiógrafos se interesaban por los «hechos» de la historia sólo en la medida en que ilustraban el plan divino. Tal interés era el factor dominante en su elección del material.

Por lo que se refiere a la historia patriarcal, los «hechos» fundamentales incluían noticias tales como las migraciones de los patriarcas, sus ocupaciones, sus relaciones con los vecinos, sus matrimonios y su muerte. El moderno historiador científico tiene motivos para aceptar esta historia familiar, que sirvió de fundamento a la historia religiosa de los autores sagrados. La historia y especialmente la arqueología del Próximo Oriente antiguo han demostrado que las condiciones sociales, jurídicas, políticas, geográficas y religiosas subyacentes en Gn son precisamente las del segundo milenio y no podrían haber sido inventadas por un autor que vivió mucho tiempo después. En consecuencia, por razones estrictamente históricas, podemos admitir la existencia de aquellos pastores seminómadas que tenían su origen próximo en la Alta Mesopotamia, emigraron a Canaán, vivieron de manera muy semejante a la descrita en Gn y, al menos algunos de ellos, bajaron a Egipto.

Sin embargo, estos «hechos» fundamentales fueron al principio contados y conservados en forma popular. Los nombres personales recibían explicaciones etimológicas para subrayar el carácter del protagonista o de sus descendientes. Los incidentes familiares eran «adornados» para que pudieran servir de material a baladas y sagas con vistas al entretenimiento y la edificación de los habitantes locales. A esos acontecimientos se les pudo dar un marco basado en leyendas del culto local o en prácticas cultuales para ilustrar su significación religiosa.

4 Ese era el tipo de material que llegó —en unidades aisladas o, a veces, en ciclos de tradiciones— a los historiadores sagrados del Israel posterior. Por su parte, ellos hicieron sus propias aportaciones literarias para esclarecer su objetivo, que era, ante todo, religioso. Estos historiadores deseaban mostrar el plan divino revelado progresivamente en los acontecimientos de la historia y, en consecuencia, subrayaban en todo la iniciativa divina. La migración de Abrahán a la tierra de Canaán no es un incidente casual condicionado por las simples circunstancias de la época,

sino que es *primariamente el resultado de un llamamiento divino* que él no pudo ignorar. Las aventuras de este patriarca en Canaán, sus venturosas negociaciones con otros, sus evasiones del peligro, el nacimiento de sus hijos: todo esto es introducido y explicado a la luz del plan de Dios, que quiere formar un pueblo para sí a fin de que posea la tierra y le dé culto sólo a él. Ese plan se concreta en forma de una promesa hecha a Abrahán y renovada en aquellos descendientes suyos que son objeto de la elección divina (Isaac y Jacob). Este plan divino unificador, expresado en las promesas sucesivas, explica también las aventuras de tales descendientes. La historia patriarcal, por tanto, posee una unidad absoluta en virtud del designio divino absoluto. Por ser sobrenatural, ese designio escapa al control efectivo de la historia científica moderna. Por ello, el significado último de Gn, como el de los demás libros de la Biblia, no está al alcance del historiador que trabaja al margen de los postulados religiosos bíblicos.

5 Lo que hemos dicho sobre la naturaleza religiosa de la historia patriarcal puede repetirse a propósito de la historia primitiva; sin embargo, en este caso el fundamento de la historia religiosa es completamente distinto. Aquí los «hechos» fundamentales no son incidentes de las vidas *de unos individuos relacionados racialmente, sino acontecimientos* de orden cósmico que afectan al hombre en general. Algunos de esos acontecimientos son únicos por su misma naturaleza, como la creación y la primera caída. Los demás acontecimientos suelen ser un tanto anecdóticos, como un fratricidio, actos de venganza, inundaciones, destrucciones de ciudades, etc. Y así estos «hechos» de la historia constituyen el material del prehistoriador inspirado, quien, dentro de sus postulados religiosos, se fija en cómo el hombre se va alejando de Dios. Por tanto, los autores de la historia primitiva en Gn se asemejan bastante al prehistoriador científico, el cual, «por falta de documentación, no puede ofrecer una biografía, ni un nombre, ni una situación individual; estudia el acontecimiento típico, el curso general, la ecología de toda una población» (R. A. F. MacKenzie, *Before Abraham Was...*: CBQ 15 [1953], 139-40). Sin embargo, esta afirmación no significa que su material no sea histórico.

6 Los once primeros capítulos del Gn presentan verdades fundadas en hechos históricos. Hubo una creación operada por Dios al principio del tiempo, una especial intervención divina en la creación del hombre, la existencia del primer hombre en una condición de amistad con Dios, una caída desde esa condición, una creciente separación entre el hombre y Dios producida por los pecados del hombre y una sucesión de catástrofes naturales por las que el hombre sufrió las consecuencias de sus pecados. Si estos datos son explicaciones religiosas, que en muchos casos trascienden la competencia de la ciencia moderna, son al mismo tiempo históricos en cuanto que explican acontecimientos históricos.

Por tanto, estos capítulos contienen historia, si bien sólo en sentido análogo; una historia cuya naturaleza es triple. En primer lugar, como hemos indicado, tratan la historia de la misma manera que la ciencia moderna de la prehistoria: en ambos casos se busca el acontecimiento «típico», no el individual. En segundo lugar, la necesidad de popularizar la

presentación y hacerla comprensible a un auditorio sencillo se ha traducido en una individualización de los «acontecimientos típicos». Con frecuencia se presenta como acción de un hombre solo lo que fue acción de muchos; el relato de una catástrofe particular es empleado para ilustrar y explicar todas las catástrofes semejantes. En tercer lugar, el objetivo religioso del autor sagrado le condiciona ulteriormente en la elaboración del material. Este objetivo es el factor más importante en la valoración de la historia de los capítulos 1-11. En Israel, la teología de la creación (ktisiología) estaba subordinada a la teología de la salvación (soteriología). Por tanto, el origen del cosmos y del hombre están referidos al origen del pueblo escogido; el primero se concebía a la luz del segundo. Esta relación de dependencia entre las nociones teológicas explicará la falta de interés estrictamente cosmológico o antropológico. La idea principal de la presentación que hace el autor es esencialmente soteriológica.

7 Las más recientes directrices de la Pontificia Comisión Bíblica sobre estos capítulos confirman la naturaleza análoga de la historia en ellos contenida. En su carta de 16 de enero de 1948, dirigida al cardenal Suhard de París, el secretario de la Comisión escribía que «(estos capítulos) refieren, con lenguaje sencillo y figurativo, adaptado a la comprensión de un pueblo menos desarrollado, las verdades fundamentales presupuestas para la economía de la salvación, así como la descripción popular del origen de la raza humana y del pueblo elegido» (CBQ 10 [1948], 318-23).

8 Añadamos una palabra sobre el origen del material contenido en estos primeros capítulos. Aunque no se pueda negar *a priori* la posibilidad de una revelación directa de los acontecimientos con sus detalles a los autores inspirados, tampoco puede suponerse de antemano. De hecho, la manera que Dios tiene de actuar en la historia se opone más bien a tal suposición. Además, el análisis literario de los relatos sugiere un origen y desarrollo natural mucho más complejo. La posibilidad de una transmisión fiel de esos relatos desde los primeros individuos descritos en ellos hasta los historiadores de Israel es aún más fantástica. Los muchos milenios que van del primer hombre a la época de Israel parecen excluir, por razones naturales, la posibilidad de una transmisión fiel. Si se supusiera una intervención milagrosa, entonces se necesitaría una serie de milagros mayor que un acto concreto de revelación. Y tampoco los datos bíblicos ofrecen base alguna para tal suposición. Además, Israel afirma de sí que sus padres vinieron del «otro lado del Jordán y adoraron a otros dioses» (Jos 24,2). Estos «padres» politeístas no pudieron ser portadores de una tradición monoteísta.

Así, pues, dado que el material narrativo es anterior a Israel, hubo de tener su origen fuera de Israel. El lugar más probable sería la Mesopotamia septentrional, de donde procedían los antepasados de Israel. La comparación literaria de los relatos del Gn con algunos relatos semejantes de Mesopotamia confirma esta suposición, si bien ello no implica que Israel dependa directamente de sus vecinos paganos por lo que se refiere al contenido de esos capítulos, el cual ha sido influido radicalmente por

la teología israelita. Aunque se hayan mantenido la estructura y las imágenes comunes a los relatos no israelitas, lo que da pleno sentido a los relatos es la teología, y la teología es únicamente la de Israel.

9 **III. La enseñanza de Gn.** Para explicar la intervención de Dios en tiempos de los patriarcas y últimamente la elección del pueblo de Israel, el libro presenta un breve esbozo de la condición religiosa de la humanidad desde los orígenes hasta la época de Abrahán. El único Dios es autor de todo cuanto existe (1,1), y su actividad creadora no tiene oposición (1,2). Su omnipotencia se refleja en la total eficacia de su palabra, que consigue su efecto con absoluta correspondencia del objeto creado a la voluntad creadora (1,3ss). El hombre supera a todos los demás seres creados en virtud de sus especiales relaciones con Dios (1,26-30). Por decreto divino, la mujer es la compañera apropiada del hombre, comparte su dignidad (1,27; 2,18-23) y está unida a él por el vínculo indisoluble del matrimonio (2,24).

El estado original del hombre era de inocencia (2,25) y amistad con Dios (3,8a). Instigado a alcanzar un estado por encima de su naturaleza creada, el hombre pecó (3,1-6). Los efectos de este primer pecado se convirtieron en la suerte común de todos sus descendientes. Efectos que incluían pérdida de la amistad divina (3,23-24), falta de estima mutua (3,7), males físicos de acuerdo con la naturaleza del hombre (3,17-19) y de la mujer (3,16) y una lucha constante contra el poder del mal (3,15a). Pero la promesa de una victoria final en la lucha (3,15b) es obvia tratándose del Dios cuya voluntad salvífica se había manifestado tan claramente con respecto a Israel. La promesa es el primer mensaje del anuncio de la victoria final.

Esta lucha continua tuvo como resultado inmediato una continua derrota para el hombre (caps. 4-11). Habiéndose rebelado contra su Dios, el hombre se rebeló también contra su prójimo. El asesinato (4,1-8), la venganza (4,24), la poligamia (4,19) y la concupiscencia de la carne (6,5) marcaron la historia del hombre y de la civilización (4,17-22). La justicia divina ofendida se manifestó en las catástrofes naturales que sobrevinieron al hombre (6,6-7.11-13); en cambio, su misericordia y su voluntad de salvar se manifestaron en la salvación del justo (6,8-9). Pero la alianza de Dios con el justo, simbolizada en la naturaleza (9,8-17), fue seguida por la continua perversidad moral del hombre (9,20-27), la cual tuvo como resultado que la sociedad humana se apartó de Dios y los hombres se apartaron entre sí (11,1-9).

10 Entonces intervino Dios en su mundo de una manera especial. Llamó a Abrahán a su servicio (12,1-3), y Abrahán respondió con la fe (12,14a; 15,6). Dios vino a ser el Dios personal de los padres (31,5.29.42.53.etc.), y esta relación personal fue determinante para la historia patriarcal. Como resultado de tal relación, iniciada por la libre elección de Dios, Abrahán recibió la promesa de una gran posteridad y de la posesión de la tierra (12,1-2; 13,14-16; 15,5, etc.), promesa que fue renovada a sus descendientes (26,2-5; 28,13-15) y que se cumpliría en el pueblo de Israel (15,13-14.18-21).

El especial interés de Dios por los patriarcas sólo puede explicarse en virtud del plan divino. Su poder ilimitado (cf. 12,17; 14,19-20; 19,24-29) actuó de manera especial con los patriarcas y en la tierra que Dios les había prometido. Los ejemplos de su justicia (cf. 12,17; 19,20-21; 38,7) y misericordia (cf. 18,22-32; 19,29) son de gran importancia para el plan fundamental. Incluso el distinto empleo de los nombres divinos debe entenderse en esta perspectiva. La presencia de «Yahvé» (Señor) señala la identificación del Dios de los patriarcas con el Dios de Israel, mientras que la presencia de «Elohím» (Dios), «El Sadday» (Dios todopoderoso), «El Elyón» (Dios altísimo) y «El Olam» (Dios eterno) muestran que la revelación gradual del plan de Dios incluía una revelación gradual de su persona. El es siempre el único Dios (cf. 35,2), cuyo único plan se extiende a un solo pueblo en una sola tierra.

11 El Génesis proporciona otras enseñanzas subsidiarias al desarrollo del plan de Dios. Entre éstas vemos la necesidad de dar culto a Dios por medio de sacrificios y de invocar su nombre (12,7-8; 13,4-18; 26,25; 31,54; 33,20; 35,1.7; 46,1), la preocupación por la moralidad sexual (12,17; 19; 20; 38,24; 39,7-12), el horror ante los sacrificios humanos (cap. 22) y el asesinato (37,21-22s), la caridad para con los extranjeros (18,1-8; 24,17-20), la obligación de practicar la justicia (31,36-42; 38, 8-10.26), el perdón de las ofensas (50,15-21) y el respeto a los muertos (23; 25,8-10; 35,19-20s.29; 50,1-14). Finalmente, en una sucesión de escenas se subraya unas veces la condescendencia de Dios (por ejemplo, cap. 18) y otras su trascendencia (la intervención divina por medio de un ángel o en sueños).

La importancia de Gn para el desarrollo de la revelación es evidente en las frecuentes alusiones que hacen a este libro el NT, los Padres y la liturgia de la Iglesia. De su enseñanza sobre el primer hombre procede la doctrina paulina del pecado original y del nuevo Adán. El cuarto Evangelio contiene numerosas alusiones a los primeros capítulos del Gn. En 1 Pe, la figura del arca de Noé es aplicada al sacramento del bautismo. La fe de Abrahán desempeña un papel dominante en la doctrina de Pablo sobre la justificación. En Heb 7,1-17 es presentado el simbolismo de la figura de Melquisedec con referencia al sacerdocio de Cristo. Estos y otros pasajes y figuras del Gn son recogidos también por los Padres al exponer la plenitud de la revelación en la enseñanza del NT (cf. *Abraham, père des croyants* [Cahiers Sioniens; París, 1952]).

12 **IV. Textos y versiones.** El TM de Gn se nos ha conservado extraordinariamente bien. Su fidelidad al original, generalmente aceptada, se ha visto confirmada por los recientes descubrimientos del mar Muerto; los pasajes del Gn presentes en la LQ se apartan del TM en muy pocos casos. Por otra parte, el Pentateuco samaritano coincide más con los LXX, la cual, aun siendo la mejor de las versiones, es inferior al TM. La tendencia de los LXX a mitigar los antropomorfismos hebreos es una indicación. Entre las otras versiones griegas, la de Aquila es sumamente literal y la de Símmaco sumamente libre. Las demás versiones antiguas no tienen gran importancia para la reconstrucción del texto.

13 **V. Contenido.** En el contexto del Pentateuco, Gn viene a ser la introducción a la historia de Israel. Como tal, describe el origen o comienzo de la historia de la salvación que se reveló plenamente en la elección de Israel. Por tanto, desde el punto de vista conceptual, el contenido del libro fue interpretado exclusivamente a la luz de lo que sucedió en el período posterior. La interpretación incluía dos principales bloques de material: los relatos patriarcales, que fueron considerados como preparación inmediata o introducción a la historia de Israel, y la historia primitiva, que precedía y daba explicación a la intervención divina en tiempos de Abrahán. Esta historia primitiva servía, pues, de introducción general al conjunto. Según esto, el libro se divide en dos partes principales: historia primitiva (1,1-11,32) e historia patriarcal (12,1-50,26). En el esquema que sigue hemos subdividido la historia patriarcal en tres secciones. Esto quiere indicar que tal subdivisión fue intentada por el autor o editor final. Después de cada sección se señala la tradición (J, E o P) a que es atribuida la misma; tales atribuciones son, en algunos casos, meramente hipotéticas.

I. Historia primitiva (1-11)
- A) Creación del mundo y del hombre (1,1-2,4a) (P)
- B) Creación del hombre y de la mujer (2,4b-25) (J)
- C) La caída (3,1-24) (J)
- D) Caín y Abel (4,1-16) (J)
- E) Genealogía de Caín (4,17-26) (J)
- F) Genealogía de Adán a Noé (5,1-32) (P)
- G) Prólogo al diluvio (6,1-22) (J y P)
- H) El diluvio (7,1-8,22) (J y P)
- I) Alianza con Noé (9,1-17) (P)
- J) Los hijos de Noé (9,18-27) (J)
- K) Los pueblos de la tierra (10,1-32) (P y J)
- L) La torre de Babel (11,1-9) (J)
- M) Genealogías conclusivas (11,10-32) (P y J)

II. El patriarca Abrahán (12,1-25,18)
- A) La vocación de Abrahán (12,1-9) (J, P)
- B) Abrahán y Saray en Egipto (12,10-20) (J)
- C) Separación de Abrahán y Lot (13,1-18) (J, P)
- D) Abrahán y los cuatro reyes (14,1-24) (?)
- E) Renovación de las promesas (15,1-20) (J, E?)
- F) Huida de Agar (16,1-16) (J, P)
- G) Alianza de la circuncisión (17,1-27) (P)
- H) Promesa de un hijo; Sodoma y Gomorra (18,1-19,38) (J)
- I) Abrahán y Sara en Guerar (20,1-18) (E)
- J) Isaac e Ismael (21,1-21) (J y P)
- K) Abrahán y Abimelek (21,22-34) (E)
- L) Sacrificio de Isaac (22,1-24) (E, J)
- M) Compra de la cueva de Makpela (23,1-20) (P)
- N) La esposa de Isaac (24,1-67) (J)
- O) Descendientes de Abrahán (25,1-18) (P y J)

III. Los patriarcas Isaac y Jacob (25,19-36,43)
- A) Nacimiento de Esaú y Jacob (25,19-34) (J, P)
- B) Isaac en Guerar y Beršeba (26,1-35) (J, P)
- C) Isaac bendice a Jacob (27,1-45) (J)

D) Jacob parte para Paddán-Aram (27,46-28,9) (P)
E) Visión en Betel (28,10-22) (J y E)
F) Matrimonios de Jacob (29,1-30) (J, E?)
G) Hijos de Jacob (29,31-30,24) (J y E)
H) Jacob engaña a Labán (30,25-43) (J, E)
I) Fuga de Jacob (31,1-21) (E, J)
J) Persecución de Labán (31,22-42) (E, J)
K) Contrato entre Jacob y Labán (31,43-32,3) (J y E)
L) Preparación del encuentro con Esaú (32,4-22) (J y E)
M) Lucha de Jacob con Dios (32,23-33) (J)
N) Encuentro de Jacob con Esaú (33,1-20) (J, E?)
O) El rapto de Dina (34,1-31) (J y E)
P) Jacob en Betel (35,1-29) (E y P)
Q) Descendientes de Esaú (36,1-43) (P?)

IV. Historia de José (37,1-50,26)
A) José vendido a Egipto (37,1-36) (J y E)
B) Judá y Tamar (38,1-30) (J)
C) Tentaciones de José (39,1-23) (J)
D) José interpreta los sueños de los presos (40,1-23) (E)
E) José interpreta los sueños del faraón (41,1-57) (E, J)
F) Primer encuentro de José con sus hermanos (42,1-38) (E, J)
G) Segundo viaje a Egipto (43,1-34) (J, E)
H) Judá ruega por Benjamín (44,1-34) (J)
I) José se da a conocer (45,1-28) (J y E)
J) Viaje de Jacob a Egipto (46,1-34) (J, E y P)
K) Los hebreos en Egipto (47,1-31) (J y P)
L) Jacob adopta a los hijos de José (48,1-22) (J y E, P)
M) Bendiciones de Jacob (49,1-33) (J?)
N) Sepultura de Jacob y últimos hechos de José (50,1-26) (J, E y P)

COMENTARIO

14 **I. Historia primitiva (1-11).** Estos capítulos constituyen una introducción necesaria a la historia de los patriarcas, la cual introduce a su vez el punto central de toda la historia del AT: el Exodo y la alianza. Se admite universalmente que aquí están representadas las tradiciones J y P y que su distinción es segura en general. Mientras la historia primitiva de J es un relato completo en sí mismo, P parece suponer algunos de los acontecimientos narrados por J. Fuera de los relatos de la creación y el diluvio, P no tiene aquí material narrativo; en cambio, con sus listas genealógicas proporciona el marco cronológico y etnológico al relato de J. El carácter histórico de tales relatos y su origen se discuten en las introducciones y comentarios respectivos.

La importancia de Gn 1-11 para la historia de la salvación (y lo mismo se puede decir de los relatos patriarcales) se funda en los acontecimientos culminantes que marcaron los comienzos de la historia de Israel como pueblo elegido. El Dios de Israel fue considerado, a la luz de esos acontecimientos, como el Dios de toda la naturaleza y toda la historia. En consecuencia, esta historia primitiva es la interpretación teológica de los acontecimientos importantes para el desarrollo ulterior de la propia historia de Israel. Como tal, no es ni quiere ser una relación completa de

todo lo que acaeció desde el principio del mundo, sino que es selectiva en extremo. La creación (el hecho necesariamente inicial de la historia de la salvación) y la caída son los hechos determinantes de lo que sigue, es decir, de la gradual *aversio a Deo* por parte de los hombres, la cual llevará a la intervención definitiva de Dios en una nueva creación: la de su pueblo.

E. P. Arbez, *Genesis I-XI and Prehistory:* AER 123 (1950), 81-92, 202-13, 284-94; K. Cramer, *Genesis 1-11: Urgeschichte* (Tubinga, 1959); C. Hauret, *Beginnings: Genesis and Modern Science* (tr. E. P. Emmans; Dubuque, 1955); R. A. F. MacKenzie, *Before Abraham Was...:* CBQ 15 (1953), 131-40; H. Renckens, *Así pensaba Israel* (Madrid, 1960).

15 **A) Creación del mundo y del hombre (1,1-2,4a) (P).** Este himno de creación, la pieza más grandiosa entre las pertenecientes a P, tiene su prehistoria. Así, por ejemplo, la fórmula litúrgica (o mnemotécnica) «vio Dios que era bueno», que marca cada una de las grandes obras de creación, originariamente figuraba tal vez después de cada obra. Su doble aplicación para distinguir las obras de los días tercero y sexto puede explicarse teniendo en cuenta que el autor reduce el relato original a seis días, con lo cual quiere enseñar que Dios aprueba la semana tradicional de Israel con sus seis días de trabajo. Se trata, por tanto, de días normales de veinticuatro horas; estos días constituyen el marco literario del himno y no tienen ninguna otra significación.

La cosmología primitiva de tiempos del autor es utilizada para enseñar la creación de todas las cosas por Dios. Se insiste en el poder absoluto de la trascendencia divina. Mientras los poemas paganos describen la creación como el resultado de una lucha entre los dioses y las fuerzas del caos, el relato bíblico subraya la tranquila actividad del Dios único. Las imágenes tomadas de esos otros relatos sirven de material para la polémica del autor contra los mitos; a la vez le ayudan a ofrecer a sus lectores una descripción viva. El editor final de Gn ha destacado las enseñanzas de P colocando este relato al comienzo.

16 a) (1,1-2). **1.** Formando una inclusión con 2,4a, el versículo es una afirmación absoluta: todo el mundo visible (el cosmos griego) vino a la existencia como resultado de la soberana actividad divina (cf. V. Hamp, *Lex tua veritas* [Hom. H. Junker; Tréveris, 1961], 113-26; otros lo toman como oración temporal: cf. W. F. Albright, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 23; S. Herrmann, TLZ 84 [1961], 413ss). El verbo *bārā'*, aplicado exclusivamente a Dios, no alude aquí a una materia preexistente. **2.** En los mitos paganos, muchos de estos términos describen el caos primitivo, del que surgieron los dioses y contra el que lucharon por dominarlo: *Tōhûwābōhû,* el «vacío informe» (la Baau fenicia, la diosa madre nocturna [Von Rad, *op. cit.,* 48]); *ḥōšek,* «tiniebla primordial» (aliada con Tiamat contra el dios creador en el *Enuma Elish); tᵉhôm,* el «abismo acuoso» (Tiamat, el principal antagonista en el *Enuma Elish); rûaḥ 'ĕlōhîm,* el «fuerte viento de la tempestad» (parte de la descripción del caos primordial). Todos estos elementos constituyen una imagen concreta

del caos, esencialmente opuesto al orden de la creación (cf. H. Junker, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 27-37). Las implicaciones paganas han sido anuladas en la teología P sobre el Señor absoluto (cf. v. 1). Si hemos de traducir *rûaḥ ᵓĕlōhîm* por «viento de Dios» (cf. H. Orlinsky, JQR 48 [1957-58], 174-82), el concepto de impotencia aparece en contraste con el poder vivificante de Dios.

17 b) (1,3-5). La voluntad personal de Dios, expresada en su palabra, que tiende un puente entre Dios y el caos, produce primero la luz, el más sublime de los elementos. La luz se halla en marcado contraste con el caos tenebroso y, por razón de su perfecta correspondencia con la divina voluntad ordenadora, aparece como «buena» (teniendo en cuenta ciertos paralelos del mundo semita norte-occidental, Albright traduce: «Vio Dios cuán bueno era»; cf. Albright, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 22-26). Así queda puesta la base para la primera y principal división en «día» y «noche», entendiendo la noche y el día como realidades a las que puede dar nombre, de acuerdo con la mentalidad semita, sólo el que tiene absoluto dominio de todas las cosas.

c) (1,6-8). El firmamento es considerado como un inmenso cuenco invertido, hecho de metal trabajado, que retiene las aguas situadas encima de él (cf. 7,11b). Dado que la división de las aguas no se realiza perfectamente hasta el tercer día, aún no se aplica la fórmula de aprobación divina. En la afirmación de que Dios «hizo» *(wayyaʿaś)* el firmamento (v. 7) se encuentra un vestigio de un relato de creación más primitivo y directo.

18 d) (1,9-10). La obra del tercer día, continuación del orden impuesto al caos primordial por la creación, proporciona la base para la división en «tierra» y «mares». Así se completa la obra del segundo día; se impone un límite efectivo a las aguas caóticas, lo mismo que a la tiniebla primordial el primer día.

e) (1,11-13). La vegetación es creada mediatamente (un concepto nuevo en el relato) por intervención de la madre tierra. Pero el poder productivo de la tierra (evidente para el hombre antiguo) no procede de ella misma, sino de Dios, y así no es objeto adecuado de culto (cf. las religiones cananeas). P supone aquí que las plantas y los árboles no tienen vida de la misma manera que los animales y el hombre. El primer triduo, el *opus distinctionis* (obra de separación), queda así terminado.

19 f) (1,14-19). El *opus ornatus* (obra de equipamiento) comienza con la creación de las luminarias celestiales. De las tres funciones del sol, la luna y las estrellas, la segunda subraya su finalidad cúltica (v. 14b). Este énfasis era de esperar en P, donde la historia de la salvación es reelaborada como una historia litúrgica. No se nombra al sol y la luna, porque sus nombres semitas recordarían a dioses paganos adorados en ocasiones por el propio Israel (cf. 2 Re 23,11), y el culto babilónico de esos dioses era un peligro especial para los desterrados. La personificación de las luminarias (que «rigen» el día y la noche) es quizá una indicación de una forma anterior del himno, pero no es ajena a la mentalidad semita. Se insiste deliberadamente en la función de servicio al hombre.

g) (1,20-23). La descripción de la obra del quinto día se distingue por dos expresiones: *nepeš ḥayyāh* (ser viviente) y *bārā'* (crear). Según los antiguos, los animales eran superiores a las plantas por ser seres vivos y capaces de transmitir vida. Por eso fueron creados por Dios, y no simplemente hechos. El término *bārā'*, aplicado aquí por primera vez a una criatura específica, indica una acción especial y exclusivamente divina. Con los peces y las aves se incluyen los legendarios monstruos del abismo (cf. Is 27,1; Job 40,15-16s), enemigos de los dioses en la mitología cananea entre otras; aquí, en cambio, son criaturas del Dios único y, por tanto, buenas. Su poder procreador es el resultado de una bendición divina, porque toda vida viene de Dios. La creación directa de estas criaturas por Dios y la especial bendición que reciben (cf. vv. 24-25s) puede explicarse por el hecho de que el hombre primitivo no pensaba que el mar y el aire tuvieran el poder productivo de la tierra.

20 h) (1,24-25). Advertimos de nuevo la irregularidad ocasional del relato, prueba de una pluralidad de redacciones. Los animales terrestres, aunque son *nepeš ḥayyāh* como las criaturas marinas, son producidos por la tierra: quizá una reminiscencia literaria de la antigua concepción de la madre tierra. Pero P estima que el poder de la tierra, sea el que fuere, viene de Dios. En el v. 25 —una adición tardía—, Dios hace a estas criaturas directamente; aquí no se emplea el término especial *bārā'*, quizá para señalar el contraste entre los animales y el hombre, que es también obra del sexto día. La bendición divina es omitida porque se pensaba que el poder procreador de los animales procedía indirectamente de Dios a través de la tierra.

i) (1,26-27). **26.** La tradición P, para indicar que la creación alcanza su punto culminante en el hombre, menciona la consulta divina con la corte celestial. Esta referencia atenúa el fuerte antropomorfismo implicado en el poema más primitivo (v. 27), donde el hombre va a ser creado únicamente a imagen de Dios. *Ṣelem* significa ordinariamente una copia o reproducción exacta. Una vez más, la aspereza de la expresión es atenuada por la adición de *d^emût* (semejanza), que ordinariamente significa parecido o similitud. Los semitas no reconocían en el hombre ninguna dicotomía en el sentido en que nosotros la concebimos; el hombre entero, como personalidad completa, tenía una imagen de Dios, manifestada especialmente en su capacidad para dominar sobre las demás criaturas (cf. H. Gross, *Lex tua veritas* [Hom. H. Junker; Tréveris, 1961], 89-100). El hombre, por ser imagen de Dios, es su representante en la tierra (estatuas que representaban a los reyes antiguos en aquellas regiones del imperio donde no podían estar personalmente presentes). **27.** La versión poética añade que la distinción de los sexos es de origen divino y, por tanto, buena. El pleno sentido de la «humanidad» *('ādām)* sólo se realiza cuando hay hombre y mujer. (Cf. un comentario inspirado a este pasaje en el Sal 8.)

21 j) (1,28-31). **28.** Saliendo al paso de una posible confusión con nociones paganas, P pone buen cuidado en indicar que el poder procreador del hombre no es una prueba de su semejanza divina (que alcanzaría

una especie de inmortalidad), sino el resultado de una especial bendición divina. Al hacer uso de este poder, el hombre no entra en el mundo mítico de los dioses, como en el rito pagano de la prostitución sagrada, sino que cumple un precepto divino. El dominio sobre los animales es expresado con verbos fuertes (*rādāh,* «hollar» [v. 26]; *kābaš,* «poner bajo los pies» [v. 28]); el gobierno del hombre, sin embargo, no es omnímodo como el divino, pues el hombre es tan sólo embajador de Dios. **29-30.** En la referencia al alimento del hombre y de los animales se esboza la paz que existía al comienzo por voluntad de Dios. Esta armonía, que también caracterizará los tiempos escatológicos (cf. Is 11,6-8), se rompe más tarde (Gn 9,2-4), probablemente como consecuencia del pecado. **31.** La perfección de toda la creación se expresa con un superlativo, forma desacostumbrada para el estilo ordinariamente lacónico del autor. El orden y la armonía del cosmos, que P ha expresado en el orden del proceso creador, está plenamente de acuerdo con la voluntad ordenadora de Dios.

k) (2,1-4a). **1-2.** Dios completó su obra el «séptimo día» (así en el TM; no el «sexto», como los LXX), lo cual implica una actividad de otro tipo (cf. v. 3). **3.** Entre el cosmos ordenado y el Creador en majestuoso descanso surge una relación especial que se expresa en la bendición (dotación de poderes vitales) y santificación (segregación) del día. P supone que Israel, al observar el sábado, imita el descanso divino y es salvado (bendecido) y segregado (santificado); Israel entra así en esa relación especial. Relación que nunca cesa por parte de Dios: no se alude a la tarde y la mañana del día séptimo. **4a.** *Tôl*^{e}*dôt* (historia) se refiere usualmente a una noticia genealógica (cf. 5,1; 6,9, etc.). En P señala los estadios importantes de la historia de la salvación. Expresiones similares se encuentran también al comienzo de un relato; aquí se ha puesto (tal vez por un redactor posterior) para subrayar el majestuoso comienzo (v. 1).

P. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1,26-27):* Bib 40 (1959), 384-92; N. H. Ridderbos, *Genesis I, 1 und 2:* OTS 12 (1958), 214-66; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament* (Theologische Studien, 54; Zollikon, 1959); C. Westermann, *The Genesis Accounts of Creation* (Facet Books, 7; Filadelfia, 1964); C. F. Whitley, *The Pattern of Creation in Genesis, Chapter 1:* JNES 17 (1958), 32-40.

22 **B) Creación del hombre y de la mujer (2,4b-25) (J).** El relato yahvista difiere notablemente del sacerdotal. Por su género literario es un relato popular con elementos que dependen más estrechamente de fuentes extrabíblicas. El estilo es más vivo y concreto; la presentación de Dios es más antropomórfica; la perspectiva es terrena y humana más que cósmica y divina. La intención didáctica, aunque profunda a veces, está subordinada al mismo relato y no es tan marcada como en P.

El análisis puede distinguir varios hilos de tradición que reflejan contextos primitivos independientes, pero tales hilos se unieron probablemente antes de que J diera al conjunto la forma literaria final. Ya no es posible reconstruir los relatos originales a partir del texto actual (cf. J. L. McKenzie, TS 15 [1954], 541-72 = MR 146-81). En el con-

texto de J, el relato de la creación es un preludio al relato de la caída y al subsiguiente relato del progresivo alejamiento del hombre con respecto a Dios; todo lo cual constituye, a su vez, una introducción a los relatos patriarcales y, en último término, a las acciones salvíficas del Exodo. Por tanto, la historia de la creación en J, lo mismo que en P, es el comienzo de la historia de la salvación.

23 a) (2,4b-7). Desde el punto de vista estilístico, las palabras iniciales pueden compararse con la primera línea del *Enuma Elish* (cf. ANET 60). La fusión de Yahvé Elohím debe atribuirse al redactor final. Lo que P describe en diez majestuosos versículos, lo describe J en una oración subordinada; su interés se centra en la tierra ya creada. **5.** Se trata de una tierra estéril, privada de la bendición del agua. Para P, el caos de las aguas primordiales sería sustituido por un cosmos organizado; para J, el caos de la esterilidad sería sustituido por un jardín fecundo. La referencia al hombre como cultivador del suelo refleja un interés sedentario. **6.** Sólo se disponía del agua que brotaba de la tierra. **7.** El centro de interés y el primer objeto de la actividad divina es el hombre *('ādām,* en sentido colectivo), que tiene relación con la tierra *('ădāmāh):* la tierra está destinada para uso del hombre (v. 5b), y el hombre volverá a ella (3,19). Pero el hombre posee también un género especial de vida que lo distingue de todos los seres terrestres, una vida que viene de Dios *(nišmat ḥayyîm,* «aliento de vida»). Estas verdades se expresan con unas imágenes que, en parte, encuentran su paralelo en la literatura extrabíblica (ANET 68a, 99d).

24 b) (2,8-9). **8.** La escena se monta con vistas al relato del capítulo 3. El jardín, símbolo de las bendiciones divinas, está situado en «Edén», palabra tomada del acádico y que significa «estepa», pero que en la Biblia es un término geográfico no especificado; se encuentra «al oriente» (Mesopotamia). El autor se proponía tal vez que sus lectores pensaran en una palabra hebrea semejante: *'ēden* (placer). **9.** Entre los árboles del jardín, dos se mencionan en especial: el árbol de la vida, un viejo símbolo corriente para designar la inmortalidad (cf. ANET 96), y el árbol del conocimiento del bien y del mal (explicado más adelante; cf. 3,4-5). Por lo que se refiere a las irregularidades del texto, indicio de una fusión preyahvista de varias tradiciones, cf. 2,8b y 2,15, así como 2,9c y 3,3a.

c) (2,10-14). Este pasaje incoloro, añadido tardíamente, no tiene una conexión esencial con el relato. Al parecer, establece una conexión entre las bendiciones del mundo contemporáneo (los cuatro ríos y el territorio abarcado por ellos) y el mundo originario de Edén. Los dos primeros ríos no pueden ser localizados con seguridad (cf. Speiser, *Genesis,* 19-20); los otros dos concuerdan con el v. 8, que sitúa el jardín al Este, probablemente en la Mesopotamia septentrional.

25 d) (2,15-17). **15.** Se reanuda el relato después de la interrupción (cf. v. 8). El disfrute del jardín por parte del hombre es un don de Dios. El mismo trabajo no es un mal (cf. 3,17b-18). **16-17.** La felicidad del hombre (v. 16) depende de que permanezca sometido a Dios. En este concepto reside todo el significado del jardín. A J no se le ocurre la posibilidad de

poner en duda el mandato divino; ello implicaría ya una rebelión (cf. 3, 4-5s; Job 9,12). *El árbol del conocimiento del bien y del mal:* para los semitas, «conocer» significa experimentar de alguna manera; «bueno» y «malo» son términos que pueden significar totalidad (cf. Nm 24,13) y, en este caso, una experiencia total, no necesariamente en sentido moral.

e) (2,18-25). **18.** «Una ayuda semejante a él» expresa dos profundas ideas: la mujer complementa al hombre, ser social por naturaleza, pero no es un mero aditamento para su servicio; ella «le es proporcionada», es decir, posee una naturaleza semejante. **19-20.** En estos versículos, J introduce la creación de los animales para subrayar, por contraste, el verdadero papel de la mujer. Los animales, nombrados por el hombre, y, por tanto, bajo su dominio (cf. 1,26b.28b), no son compañeros adecuados para su ser total; no poseen una naturaleza proporcionada a él (¿quizá una polémica indirecta contra la bestialidad?). **21-23.** El «sueño profundo» del hombre *(tardēmāh)* sugiere la naturaleza misteriosa y altamente significativa de la actividad divina (cf. Gn 15,12). La descripción de la formación de la mujer es, como la del hombre, etiológica. Todas las expresiones —la «costilla» (significado inseguro; quizá relacionado con una palabra sumeria que significa «costilla» y «vida»), «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (cf. Gn 29,14; 2 Sm 19,12-13), «mujer» *(ʾiššāh)* y «hombre» *(ʾîš)*— indican la unidad de naturaleza de hombre y mujer (cf. L. Arnaldich, SP 1, 346-57). El pronombre «ésta» *(zōʾt* en el TM) repetido tres veces subraya el contraste con el v. 20b; la mujer, a diferencia del animal, es la «ayuda semejante a él». Pero la existencia de la mujer, psicológicamente y en el orden social, depende del hombre. **24.** El autor concluye la primera parte de su relato con un principio general, una convicción teológica que había orientado y condicionado el relato de la formación de la mujer: la unidad del matrimonio y su naturaleza monógama son queridas por Dios. **25.** Este versículo de transición, que significa el estado de inocencia del primer hombre (aunque no primariamente la ausencia de desorden sexual, sino «una mutua confianza y estima»; cf. A. M. Dubarle, DowR 76 [1958], 242 = *The Biblical Doctrine of Original Sin* [Londres, 1964], 74), introduce el relato del primer pecado.

26 **C) La caída (3,1-24) (J).** La conexión de este relato con el precedente es clara por el vocabulario, el estilo, las imágenes y el tono de la narración. Las verdades aquí contenidas no requieren una revelación especial; se derivan de las convicciones del autor sobre la presente condición del hombre y las acciones de Dios en la historia de Israel (cf. MacKenzie, *Before Abraham Was...:* CBQ 15 [1953], 131-40).

a) (3,1-3). **1.** La serpiente es uno de los «animales del campo», y, por tanto, una criatura de Dios. Aquí es introducida para simbolizar el poder hostil al hombre y dar movimiento al relato; la revelación posterior irá más lejos (cf. Sab 2,24; Jn 8,44; Ap 12,9). La serpiente fue elegida en particular por J a causa de la función que desempeñaba en los ritos idolátricos cananeos de la fecundidad (cf. F. Hvidberg, VT 10 [1960], 285-94). Se sugiere un motivo polémico. (Sobre una posible interpretación sexual de todo el relato, cf. L. Hartman, CBQ 20 [1958], 26-40,

con bibliografía.) La pregunta de la serpiente, un falseamiento del mandato divino, insinúa la posibilidad de una restricción injustificada por parte de Dios y provoca una respuesta necesariamente si se ha de seguir la conversación. **2-3.** La mujer corrige el falseamiento de la serpiente, pero añade otro por su parte («... ni lo toquéis»). El pecado comienza con una distorsión de la verdad.

27 b) (3,4-13). **4-5.** La serpiente niega primero la inevitabilidad del castigo y presenta luego una semejanza con Dios como resultado de comer del árbol. Esta semejanza con Dios («conocer el bien y el mal») podría ser la cuasi inmortalidad lograda como consecuencia de una unión sexual (cf. Hartman, *op. cit.,* 25-37), la autonomía moral —es decir, el derecho a decidir por sí mismo qué es lo bueno y lo malo (De Vaux, *La Genèse,* 45)— y la confianza en sí contra la confianza en Dios, la *hybris* griega (Von Rad, *op. cit.,* 87). Todas estas explicaciones suponen la exactitud de la afirmación de la serpiente (confirmada, al parecer, en 3,22a). Pero, si la semejanza con Dios no es el resultado de una acción, el conocimiento del bien y del mal puede aludir simplemente a una experiencia total, es decir, de la felicidad física y moral antes de la caída y del mal físico y moral después de la caída (cf. J. de Fraine, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 47-65). **6.** Sin sensacionalismo, es presentado en orden ascendente el triple estadio de la tentación (cf. 1 Jn 3,16). La mujer es tentada y cae; luego tienta al hombre. Detrás del relato puede hallarse una convicción sobre la curiosidad de la mujer y su ingenio para seducir al hombre; pero esto no afecta a las verdades básicas del relato. **7.** La desnudez se convierte en ocasión de vergüenza, cosa imposible antes del pecado. Nótese el juego de palabras: *'êrummîm,* «desnudos», y *'ārûm,* «astuto» (3,1). **8-13.** En el jardín, el hombre disfrutaba de intimidad con Dios. Pero queda rota por el pecado (cf. 11,5, donde Dios tiene que «bajar»). Compárese el temor del hombre a presentarse ante Dios a causa de su desnudez con Ex 20,26, donde el encuentro cultual con Dios exige una ropa apropiada. Como jefe de la familia, el hombre es el miembro responsable, y de ahí que se le pregunte en primer lugar; tal es el orden de la creación. Su respuesta, una acusación implícita a Dios («la mujer que me diste»), es un resultado del pecado.

28 c) (14-15). **14.** En J las características naturales de la serpiente son empleadas para simbolizar el castigo del poder del mal. Aunque dirigida a la serpiente, la maldición afecta también al hombre (v. 15). El hombre aborrece ese poder, que queda así humillado (cf. Is 49,23; Miq 7, 17). **15.** La relación entre el poder del mal y el hombre es presentada con mayor precisión: se trata de una enemistad que subsistirá a través de todas las generaciones («tu descendencia y la suya»). En la lucha subsiguiente, el hombre (es decir, la descendencia de la mujer) obtendrá claramente la victoria («tu cabeza» y «su calcañar»). El optimismo de J, una constante de su historia, fundado en su convicción de las acciones salvíficas de Dios con respecto a Israel, condiciona continuamente su composición (cf. 3,21; 4,7c). La revelación posterior confirmará este vago mensaje de victoria y especificará la manera en que la victoria será conseguida.

d) (3,16-19). **16.** La presente condición de la mujer como esposa y madre es considerada como un castigo del primer pecado. El castigo es triple: la mujer tendrá hijos con dolor; su deseo por su marido, a pesar de las consecuencias que implica, es controlado con dificultad; el hombre domina a la mujer en el orden doméstico y social. Este dominio del hombre, si bien forma parte del orden de la creación (cf. 2,21-23), se intensifica por el pecado más allá de la medida querida por Dios. **17-19.** A diferencia de la serpiente, el hombre no es maldecido directamente, sino a través de la tierra. (La implicación de la naturaleza en la historia de la salvación, un tema bíblico constante [cf. Sal 28; Is 11,6-9, etc.], es un concepto religioso, no científico.) No hay proporción entre el esfuerzo del hombre y sus resultados (cf. 2,15). El pasaje puede reflejar las condiciones de dos tipos de vida: la del agricultor sedentario (vv. 17c y 19ab) y la del seminómada (vv. 18 y 19c). En la forma fusionada, el énfasis recae en la primera (Von Rad, *op. cit.,* 91-92; cf. también 3,23). En el antiguo poema adoptado por el autor, la muerte aparece como la suerte natural del hombre (v. 19bc); en el contexto es consecuencia del pecado. Aquí no se supone que la muerte siga inmediatamente al pecado, pero no hay que insistir demasiado en el contraste de eso con 2,17b, pues el empleo que el autor hace de sus fuentes condiciona a veces la claridad.

29 c) (3,20-24). **20.** La «mujer», llamada *'iššāh* (2,23b) por su relación con el «hombre» *('îš),* es llamada ahora *ḥawwāh* (Eva) por su relación con «todo viviente» *(ḥāy).* Aunque esta frase rompe el contexto del castigo, no es ajena al pensamiento de J. El pecado ha introducido la muerte, pero la vida continuará. **21.** Al igual que el versículo anterior, éste choca algo con el contexto de castigo y es difícil conciliarlo con 3,7. Pero, como es frecuente en J, sirve para introducir una nota de esperanza: Dios se sigue preocupando del hombre caído. **22.** La interpretación depende de lo que se entienda por «conocer el bien y el mal». Si se refiere a la autonomía moral o a la repulsa del estado de dependencia como criatura, la afirmación no tiene dificultad. Si se refiere a la experiencia total del bien y del mal, tanto moral como físico (cf. vv. 4-5), entonces Dios habla irónicamente (lo cual es compatible con la mentalidad de J; cf. 11,5). La mención del árbol de la vida (inmortalidad) viene exigida por 3,19bc. **23-24.** La expulsión efectiva es relatada dos veces (quizá un indicio de dos tradiciones). En las mitologías babilónicas, los *k*^{e}*rubîm,* criaturas que son mitad hombre y mitad animal, guardan las puertas de los templos y palacios. La imagen fue tomada por los hebreos (cf. también Ex 37,7-9; Ez 1, 10, etc.) para expresar su fe en los sagrados ministros de Yahvé. La espada llameante, otra figura mitológica, quizá imaginada aquí como un resplandor de relámpago zigzagueante, simboliza la cólera divina.

J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis* (Lovaina, 1948); J. Errandonea, *Edén y Paraíso* (Madrid, 1966); H. Haag, *Die Themata der Sündenfallgeschichte,* en *Lex tua veritas* (Hom. H. Junker; Tréveris, 1961), 101-11; G. Lambert, *Le drame du Jardin d'Eden:* NRT 76 (1954), 917-48; B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse III, 14-15:* RB 61 (1954), 321-48.

30 **D) Caín y Abel (4,1-16) (J).** Quizá este relato explicaba originariamente el origen de los quenitas (cf. Jue 4,11.17; Von Rad, *op. cit.,* 104). También pudo ser una exaltación de la vida seminómada (Abel) en oposición a la sedentaria (Caín antes del crimen) y a la estrictamente nómada (Caín después del crimen). Esta actitud obedecía tal vez a determinados conflictos con los sedentarios cananeos y con las tribus del desierto, tales como los madianitas (cf. Jue 6ss; De Vaux, *La Genèse,* 13-15). J da al relato un alcance más universal y lo refiere a toda la humanidad, no a los antepasados epónimos de unas tribus concretas.

Si no se tienen en cuenta sus propias raíces históricas, el relato presenta anacronismos. Se ha desarrollado la civilización (v. 2b); ha sido instituido el sacrificio (vv. 3-4s); se supone la existencia de otros pueblos (vv. 14-15s). Pero estas incongruencias se desvanecen ante las verdades religiosas: la rebelión del hombre contra Dios le lleva a la rebelión contra su prójimo; el crimen de asesinato confirma el estado caído del hombre; Dios es justo en el castigo del pecado, pero misericordioso en su aplicación (cf. v. 15); el sacrificio debe ofrecerse con un espíritu apropiado; el pecado debe ser —y, por tanto, puede ser— dominado por el hombre (v. 7).

31 a) (4,1-7). **1.** El relato ha sido puesto en conexión con el de los primeros padres. El nombre de Caín *(qayin)* se hace derivar, según una etimología popular, de las palabras de Eva: «He concebido» *(qānîtî;* lit., «he recibido»). **2.** Del nombre de Abel *(hebel)* no se da explicación (quizá porque el significado de la palabra hebrea, «soplo de viento», sugiere ya la naturaleza transitoria de la vida de Abel). Caín y Abel, agricultor y pastor, respectivamente, representan dos de los principales modos de vida de la antigüedad. **3-5.** En J no se explica por qué Dios acepta el sacrificio de Abel y rechaza el de Caín. Es asunto del Señor (cf. Ex 33, 19s); J está probablemente más interesado por el motivo del «hijo menor» (cf. Gn 25,23). Al igual que Isaac es preferido a Ismael, Jacob a Esaú y Judá a sus hermanos mayores, Abel es preferido a Caín. **6-7.** Tanto el texto como su significado exacto resultan oscuros. El pecado, o la tentación, es descrito como un animal siempre presente *(rōbēṣ,* «agazapado»; en algunos documentos asiro-babilónicos se menciona un demonio llamado *rabîṣu,* que aguarda su presa a la vera del camino [cf. también ANET 103cd]) y que el hombre debe dominar.

32 b) (4,8-16). **8-10.** Como en 3,6, el pecado es descrito sencillamente y sin dramatismo. (En el TM faltan las palabras «salgamos al campo»; aparecen en Sam., LXX, Tg. y Vg.). El progreso del mal queda de manifiesto en la insolente respuesta de Caín a Dios (cf. 3,10). Para los antiguos, la vida estaba en la sangre (cf. Lv 17,11-14). Dado que la vida humana viene singularmente de Dios (Gn 2,7), la sangre humana derramada por una criatura clamará ante su legítimo Señor. **11-12.** La «tierra» *('ădāmāh)* tiene una importante función en la teología yahvista de los orígenes (cf. 2,5-7,19a; 3,17b-19,23). El hombre tiene una íntima relación con la tierra, puesto que depende de sus frutos. Aquí la tierra está personificada; ella misma destruye esa relación negándose a responder

plenamente al trabajo del hombre (cf. 3,17b-18). Según esto, Caín se ve obligado a llevar una vida estrictamente nómada. Por primera vez, el hombre es maldecido directamente. **13-14.** Por metonimia, el crimen (*'āwōn*) se convierte en castigo. La expulsión de la tierra cultivable significa expulsión a los lugares desérticos, refugio de demonios y forajidos. Significa además expulsión de la presencia de Yahvé, de quien se creía que moraba especialmente entre su pueblo (el autor está pensando en Canaán, la tierra de la promesa). Sin la presencia de Dios y la protección que ella implica, la vida de Caín estará llena de peligros. **15.** Este versículo tiene como trasfondo una institución social concreta: la venganza tribal de sangre. Las tribus del desierto renunciaban a una matanza indiscriminada sólo por temor a la venganza por parte de la tribu o del clan del muerto. La marca («señal») indicaría la tribu. Aquí se supone que la tribu de Caín impone una venganza especialmente severa. Nuestro autor da un significado religioso a esa marca: es signo de la protección divina. **16.** Caín habita en la tierra de Nod, nombre simbólico que alude a Caín como «vagabundo» (*nād;* cf. vv. 12b y 14b).

33 **E) Genealogía de Caín (4,17-26) (J).** Esta lista ha sido tomada por J de una tradición separada. Originariamente, el Caín del v. 17, que funda una ciudad, no pudo ser el Caín vagabundo (cf. también Abel, pastor en 4,2, y Yabal, precursor de los pastores en 4,20). El autor ha fusionado las dos fuentes. El elemento común de ambas que justifica la fusión es el incremento del mal en el mundo. En la genealogía, este mal es representado en el desarrollo de la civilización material, que J y otros autores inspirados consideran perjudicial para la vida religiosa. Como expondremos luego, esta lista sirve de paralelo a otra tomada de una tradición distinta (Gn 5,12-28).

a) (4,17-24). **17.** La primera ciudad recibe el nombre del hijo de Caín, Henoc (*ḥănôk,* quizá una referencia que juega con el significado de la raíz *ḥānak,* «dedicar» o «iniciar»). **18-22.** Aunque no se da un juicio explícito de la poligamia de Lámek (v. 19), el contexto (la línea de Caín) implica una condenación. A los inventores de las distintas ocupaciones se les dan unos nombres hebreos de acuerdo con los nombres hebreos de las ocupaciones mismas. Yabal procede de la raíz *yābal,* «conducir» (rebaños). Yubal procede de *yôbēl,* «trompeta». Túbal es el nombre de un pueblo que comercia con metales (cf. Ez 27,13). A éste se le añade «Caín» (que significa «herrero» en otras lenguas semitas) como una explicación de Túbal. No se dice el significado de Naamá (*na'ămāh,* «linda», «graciosa»). **23-24.** Este antiguo canto de guerra, en paralelismo típicamente semita, parece haber sido en su origen un «canto de jactancia»; J le da un nuevo significado añadiendo el v. 24 y colocándolo en el contexto actual. Ha crecido el espíritu de venganza; ya no se contenta con la venganza divina (cf. 4,15).

34 b) (4,25-26). Estos dos versículos son un residuo de una antigua genealogía a la que originariamente pudo pertenecer 5,29. Por tanto, J presentaba dos líneas descendientes del primer hombre, pero en la redacción final prevaleció la lista de P (cap. 5). La línea de Caín desembocó en

un terrible grito de venganza (vv. 23-24s); la línea de Set *(šēt,* aquí en relación con *šāt,* «ha puesto»), en una actitud de oración. El hombre no está todavía completamente alejado de Dios. El nombre de Yahvé (Señor) no fue revelado hasta más tarde (cf. Ex 3,14), pero J lo emplea desde el principio (cf. 2,4b), identificando así explícitamente al Dios de Israel con el Creador. Quizá J supone (v. 26b) que el «hombre» *(ʾĕnôš,* «Enos») era capaz de adorar al único Dios desde el principio.

J. Gabriel, *Die Kainitengenealogie:* Bib 40 (1959), 409-27; E. Lussier, *«ʾAdam» in Genesis 1,1-4,24:* CBQ 18 (1956), 137-39.

35 **F) Genealogía de Adán a Noé (5,1-32) (P).** Esta genealogía, que une al primer hombre con el diluvio, prosigue en los capítulos 10-11, los cuales ofrecen el empalme entre el diluvio y Abrahán. Así se muestra cómo la historia posterior de la salvación está íntimamente vinculada a la de los comienzos, no con un movimiento cíclico, sino lineal. El género literario «genealogía», empleado aquí con una finalidad claramente religiosa, era conocido por otros pueblos. Una lista de reyes babilónicos presenta, como aquí, diez nombres antes del diluvio, el último de los cuales, también como aquí, es el héroe del diluvio. El séptimo rey fue arrebatado hasta los dioses, como Henoc. Todos tienen edades extraordinarias, que se cuentan por miles de años, si bien difieren en las distintas listas de los reyes babilónicos, cosa que sucede con los patriarcas en el TM, los LXX y el Sam. (para un estudio completo, cf. Clamer, *op. cit.,* 172-75).

Entre la lista yahvista de Caín y la lista sacerdotal de Set existe una relación muy concreta: *qayin* (J) y *qênān* (P), *ḥănôk* (J) y *ḥănôk* (P), *ʿîrād* (J) y *yered* (P), *mᵉḥûyāʾēl* (J) y *mahălʾēl* (P), *mᵉtûšāʾēl* (J) y *mᵉtûšelaḥ* (P), *lemek* (J) y *lemek* (P), *nōaḥ* (J) y *nōaḥ* (P). Las sorprendentes semejanzas muestran que la lista de P es también antigua. En ambas listas se ve que los nombres hebreos han sido adaptados a la finalidad del autor. No es posible determinar la fuente exacta de cada una de esas listas.

No es seguro el significado preciso de las edades asignadas por P. El progresivo descenso de las edades indica probablemente un mayor alejamiento de Dios, puesto que la vida larga es atribuida al «temor del Señor» (cf. Prov 10,27). Lo que expresa J en forma de relato, P lo expresa más sutilmente; él no tiene un relato de la caída ni del progreso del hombre en el mal.

36 a) (5,1-11). **1-5.** Adviértase la conexión con 2,4a: allí se presentaba el «relato» *(tôlᵉdôt)* de la creación; aquí se habla de los «descendientes» *(tôlᵉdôt)* de Adán, que ahora es empleado como nombre propio (igual que en 4,25). Allí Dios creaba al hombre a su imagen y semejanza (1,26-27; cf. 5,1b); aquí Adán engendra un hijo a su propia imagen y semejanza. Set corresponde aquí al Set de la lista de J (4,25). **6-8.** Como en J (4,26), Set engendra a Enóš. **9-11.** En P, Caín se convierte en Quenán (la misma raíz hebrea), pero forma parte de la genealogía de Set; en J, Caín constituye una línea distinta de Set.

b) (5,18-32). **18-24.** Henoc, el séptimo de la línea, tiene un significado especial y misterioso. Vivió trescientos sesenta y cinco años, número que corresponde exactamente al número de días del año solar. «Anduvo con Dios» (una frase desacostumbrada para P; cf. Gn 17,1), lo cual significa intimidad con lo divino. «Dios lo tomó *(lāqaḥ)*», expresión técnica para indicar un acontecimiento metahistórico (cf. Elías en 2 Re 2, 3.5.9.10.16; el salmista en Sal 48,16; 73,24). En el poema de Guilgamesh, Utnapistim es también «tomado» por los dioses y llevado a su mundo (cf. ANET 99). Algunos escritores posteriores desarrollan la leyenda de Henoc y explican su significado (cf. Eclo 44,16; Heb 11,5; Jds 14-15, donde se cita la obra apócrifa de Henoc). **28-32.** El ritmo de la lista P es interrumpido por el v. 29, que originariamente pertenecía a J (referencia a la maldición de la tierra [cf. 3,17b] y empleo del nombre de Yahvé). El nombre de Noé *(nōaḥ)* es relacionado fonéticamente con la palabra «consolar» *(nāḥam)*. No se sabe cómo entendió esto el autor (quizá sea una referencia a Gn 9,8-17).

37 **G) Prólogo al diluvio (6,1-22) (J y P).**

a) Los hijos de Dios y las hijas de los hombres (6,1-4) (J). La ausencia de toda vinculación narrativa con los relatos precedentes (P o J) muestra que esta vieja leyenda fue adaptada sólo en líneas muy generales a la teología de la prehistoria. No hay que urgir los detalles. La aportación del autor inspirado (sobre todo, la introducción de Yahvé en el v. 3) subraya que el hombre se va alejando cada vez más de Dios. Sea cual fuere el significado preciso del relato primitivo (un tema mitológico corriente), no es probable que el autor dé un significado especial a los hijos de Dios (por ejemplo, ángeles, hombres en general, línea de Set), a las hijas de los hombres (por ejemplo, mujeres en general, línea de Caín) o a los nefilim (a los que quizá se alude en Nm 13,33).

b) Juicio sobre la humanidad (6,5-8) (J). A diferencia de las secciones anteriores, J no depende aquí de ninguna tradición. Con un estilo y una terminología característicos, J ofrece un análisis personal y un juicio inspirado de lo sucedido (Von Rad, *op. cit.*, 112-14; cf. R. A. F. MacKenzie, CBQ 17 [1955], 277-86). Los antropomorfismos son fuertes y subrayan el elemento personal de la justicia y la misericordia de Dios. El pasaje enlaza teológicamente el pecado del hombre con la catástrofe natural del diluvio.

38 Prólogo al diluvio (6,9-22) (P). El prólogo de P coincide en las perspectivas teológicas con J (cf. 6,11-13 y 6,5-8), pero es claramente menos antropomórfico. En P están ya incorporadas las fuentes antiguas. **9-10.** El relato (o «genealogía», *tôlᵉdôt;* cf. 2,4a; 5,1) de Noé incluye una referencia a la razón de por qué halló favor ante Dios (cf. 6,8); era «justo» *(ṣaddîq,* obediente a la norma puesta por Dios al hombre) e «intachable» *(tāmîm,* «íntegro»). Al igual que Henoc (cf. 5,22-24), Noé «anduvo con Dios». **11-13.** La palabra «violencia» *(ḥāmās,* término empleado frecuentemente por los profetas y que expresa una violación de los derechos [divinos]) caracteriza la descripción sacerdotal de la situación. Nótese el contraste de la reacción divina en 6,12 y en 1,4.10, etc. **14-16.** El autor

depende aquí de su fuente antigua. El «arca» (*tēbāh;* cf. también Ex 2,3) está cubierta de brea (rasgo típicamente mesopotámico) y mide unos ciento cincuenta metros de largo, veinticinco de ancho y quince de alto. La «abertura» (*ṣōhar,* un *hápax legómenon)* es una ventana o quizá el techo en forma de azotea (Von Rad, *op. cit.,* 123). Esta amplísima embarcación tiene tres pisos. **17-18.** La referencia a la «alianza» (*b^erît,* empleada aquí por primera vez) anticipa lo que luego se dirá (cf. 9,8ss). **19-22.** De cada especie animal se toma una pareja para conservarla, no para que sirva de alimento (cf. 1,29 y 6,21).

39 **H) El diluvio (7,1-8,22) (J y P).** A partir del capítulo 7 las dos tradiciones no están simplemente yuxtapuestas, sino que a veces se entremezclan. Según la opinión general, la división de los dos relatos es como sigue: J = 7,1-5.7-10.12.16b.17b.22-23; 8,2b.3a.6-12.13b.20-22; P = 7, 6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19. (Hay ligeras diferencias de opinión sobre algunos versículos.) La forma final ha favorecido a P, que proporciona la estructura. Existen duplicados evidentes: 6,13.17 y 7,4; 7,7-9 y 7,13-16a; 7,21 y 7,22-23, etc. También las divergencias son evidentes: 6,19-20 y 7,2-3; 7,4.12 y 7,24; 8,5 y 8,9, etc. (Para más detalles, cf. Clamer, *op. cit.,* 178-80.)

Las dos versiones bíblicas del relato del diluvio pueden remontarse, directa o indirectamente, a un original mesopotámico hoy desconocido. Algunos relatos extrabíblicos llegados hasta nosotros muestran marcadas semejanzas con estos relatos hebreos y son más antiguos. En una versión sumeria (el texto está bastante corrompido; cf. ANET 42-44), la asamblea divina decide destruir a la humanidad en contra de la voluntad de algunos dioses. Ziusudra, un rey piadoso, es informado de la decisión por uno de los dioses (Enki?). El diluvio hace estragos durante siete días y siete noches. Después, Ziusudra ofrece sacrificios. En la versión babilónica, más extensa (parte del poema de Guilgamesh; cf. ANET 93-95), los dioses decretan un diluvio. Ea, uno de los dioses, avisa a Utnapistim, quien construye una embarcación siguiendo las indicaciones del dios: unos cincuenta y cinco metros de altura por cincuenta y cinco de longitud y cincuenta y cinco de anchura, y con siete pisos. Quedó lista en siete días, y la llenó de provisiones. Junto con la familia y la parentela de Utnapistim suben a la embarcación «las bestias del campo, las criaturas salvajes del campo» y todos los constructores. Estalla una tempestad que dura siete días y siete noches. Al séptimo día amaina la tempestad, y el héroe advierte que «toda la humanidad ha vuelto al barro». La embarcación encalla en el monte Nisir, y, al séptimo día, es soltada una paloma y luego una golondrina, pero ambas regresan. Finalmente es soltado un cuervo y no regresa. Utnapistim ofrece entonces un sacrificio a los dioses, los cuales «olfatearon el suave olor» y «se agolparon como moscas en torno al sacrificador».

Se ignora qué inundación (o inundaciones) del valle mesopotámico dio origen a estos relatos. Las versiones extrabíblicas reflejan una mitología pagana; hay una multitud de dioses, los cuales decretan el diluvio sin ninguna razón aparente. El héroe es avisado por uno de ellos, también sin ninguna razón moral aparente. En cambio, en el relato bíblico, el Dios

único, supremo señor de la situación, decreta el diluvio a causa del pecado del hombre. Noé es salvado a causa de su justicia. Por tanto, la diferencia fundamental entre el relato bíblico y los relatos paganos reside en la interpretación religiosa de esta catástrofe natural, y en esto el primero es infinitamente superior.

G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de déluge:* NRT 77 (1955), 581-601, 693-724.

40 a) (7,1-5). El relato de la construcción del arca no ha sido conservado por J. Este comienza inmediatamente con la orden de Dios a Noé para que entre en el arca. Noé es hallado «justo» delante de Dios, como P había hecho notar (6,9). La distinción ritual entre animales puros e impuros era ya un rasgo de la religión de Israel en la época en que escribió J. Como en otros casos (por ejemplo, 4,2-4), J introduce un anacronismo al poner la distinción en el pasado (vv. 2-3); P es más cuidadoso en este aspecto (cf. 6,19-20). Como en el poema de Guilgamesh, la tempestad comenzará el séptimo día (v. 4a). Excepto por lo que se refiere al nombre de Dios (aquí Yahvé), el v. 5 es casi idéntico a 6,22 (Elohím); en ambos casos se pone de relieve la obediencia de Noé.

41 b) (7,6-24). **6.** El interés por la cronología descubre una inserción tomada de P. **7-10.** Aunque fundamentalmente pertenece a J, este pasaje ha sido retocado a la luz de P; «tus hijos (los de Noé), tu mujer y las mujeres de tus hijos» es una expresión característica de P (6,18); J dice «toda tu casa» (7,1). En los vv. 8-9, la distinción entre puro e impuro (J) se combina con la referencia (P) a una pareja de cada especie animal (cf. 6,19-20 y 7,2-3). «Dios» (Elohím) es también característico de P. **11.** Junto con la indicación cronológica, la descripción de la causa del diluvio es también claramente P. Se pone de relieve la naturaleza cósmica de la inundación, lo mismo que la creación había tenido una ordenación cósmica. El pecado del hombre ha destruido ese orden, y resulta el caos (1,2). **12.** El punto de vista de J es menos trascendente: el diluvio es causado por la «lluvia». **13-16a.** Esta es la versión original de P sobre la entrada en el arca (cf. 7,7-9). **16b.** «Y el Señor cerró la puerta tras él». Este audaz antropomorfismo de J (nótese también el nombre de «Yahvé») subraya la acción decisiva de Dios en la historia de la salvación. **17.** La primera parte del versículo, atribuida a P, es probablemente una adición redaccional basada en J (7,4). **18-21.** Con un típico interés por las cifras (cf. v. 20), P señala la extensión de la inundación. Las aguas están aquí casi personificadas; «subieron más y más» (lit., «crecieron muy fuerte»). Son las fuerzas del caos. Nótese una vez más el punto de vista cósmico. **22-23.** J pormenoriza menos los efectos del diluvio; su punto de vista es más terrestre. **24.** En P, la cronología es precisa y de acuerdo con 7,11 y 8,4. El diluvio dura cinco meses, o ciento cincuenta días (cf. 8,3b).

42 c) (8,1-5). **1-2a.** En una desacostumbrada concesión a lo antropomórfico, P dice que Dios «se acordó» de Noé. Era necesario para proseguir la historia de la salvación. El «viento» *(rûaḥ)* tiene aquí un efecto

salvífico (cf. 1,2). (Para el v. 2a, cf. 7,11). **2b-3a.** En J, la lluvia es contenida y las aguas se retiran (cf. 7,12). **3b-5.** Una vez más vemos la precisa cronología de P. Según el calendario solar perpetuo —adoptado, al parecer, por la escuela sacerdotal posexílica (cf. A. Jaubert, *La date de la Cène* [París, 1957])—, el primer descenso de las aguas tuvo lugar en miércoles (v. 5b). Se trata de acontecimientos «liberatorios» (cf. 12,40-51 y Nm 33,3, donde la salida de Egipto y la partida de Ramsés ocurren en miércoles; ambos pasajes pertenecen también a la fuente P). El arca «se posó» *(nûaḥ,* juego verbal con el nombre de Noé) en las montañas de Ararat (en la actual Armenia) en viernes, el día de las «llegadas» para P (cf. Jos 4,19; Esd 7,9b).

d) (8,6-22). **6-12.** La escena recuerda el relato de Utnapistim. Las aves eran utilizadas frecuentemente por los antiguos para fines semejantes. Adviértanse los detalles y la viveza de J: incertidumbre, humanidad de Noé (v. 9c), clímax (v. 11) y anticlímax (v. 12). La historia de la salvación participa de tales características. **13-19.** Excepto el v. 13b, el pasaje pertenece a P. El interés por la cronología, el nombre divino, la repetición y la no distinción de animales son otros tantos rasgos característicos. Los dos días indicados en 8,13a.14 son miércoles, el día de la «liberación» según P (cf. 8,3b-5); el primer día (v. 13a) participa, por anticipación, del acontecimiento del Exodo, que también tuvo lugar el primer día del año nuevo (cf. Ex 12,40-42). En P, la iniciativa es siempre de Dios (v. 15); comienza una nueva época, una nueva creación (cf. 8,17 y 1,28). «El juicio escatológico del mundo por el diluvio está suspendido como un telón de hierro entre la edad de este mundo y la del primer esplendor de la creación» (Von Rad, *op. cit.,* 126). **20-22.** En J, el relato del diluvio termina con un énfasis en el hombre y en la restauración de su vida con Dios. La distinción de animales (v. 20), el ofrecimiento de un sacrificio (aquí son empleados por vez primera los términos «altar» y «holocaustos») y los antropomorfismos son datos familiares. La expresión «el Señor olfateó el suave olor» (v. 21) puede compararse con «los dioses olfatearon el suave olor» del relato babilónico; la frase es un elemento persistente en la antigua tradición del diluvio. Compárese la inclinación del hombre al mal en el v. 21 con 6,5-6s: el hombre no ha cambiado, pero la firme voluntad salvífica de Dios dicta ahora misericordia y decide continuar la historia de la salvación. Como es usual en J, esta misericordia está simbolizada en la naturaleza (v. 22; cf. 3,17-19): el ritmo de los días y las estaciones no se verá perturbado de nuevo.

43 **I) Alianza con Noé (9,1-17) (P).** Según P, la primera época en la división de la historia del mundo termina con el diluvio. Ya no subsistían las condiciones ideales de esta época, marcada por una alianza implícita con el primer hombre (cf. 1,28-30). La segunda época, marcada por la alianza con Noé, supone el desorden teológico introducido por el pecado e introduce como normales las adversas condiciones de vida que encuentra todo hombre. Este pasaje, de gran reflexión y profundidad religiosa, presenta un importante estadio de la teología P de la historia. **1.** La nueva época, a pesar de sus inherentes deficiencias producidas por el pecado,

requiere la bendición divina para su prosecución, lo mismo que la requirió la primera (cf. 1,28). **2-4.** Lo que antes habría sido anormal resulta ahora normal. El hombre ejerce su realeza no en paz, sino con temor. El dar muerte a los animales y comer su carne forma parte de la nueva era. Sin embargo, a causa de la concepción semítica de la sangre como sede de la vida, P considera las normas israelitas posteriores que prohíben tomar sangre como alimento (cf. Lv 17,10-14; Dt 12,23) como ley obligatoria para todos los hombres (cf. Act 15,29). **5-7.** El v. 5, que afirma la autoridad última de Dios, es una introducción necesaria al antiguo *māšāl* del v. 6, en el que se afirma escuetamente el derecho y la obligación del hombre a ejecutar una sentencia; dada la conexión de ambos versículos, es claro que se considera como una autoridad delegada. El v. 7 forma una inclusión con el v. 1 y destaca la teología positiva del pasaje. **8-10.** En cumplimiento de su promesa (cf. 6,18; nótese la imprevista presentación que hace P), Dios establece una alianza con Noé, la primera mencionada explícitamente. Para P, las alianzas marcan la sucesión de las épocas del mundo. Esta alianza con Noé no requiere nada por parte del hombre (es unilateral), se extiende a toda la creación (vv. 9-10) y su signo es un fenómeno natural (vv. 13-16). En cambio, la alianza con Abrahán presupone el compromiso personal del patriarca con Dios, se extiende sólo a sus descendientes y su signo es la circuncisión (Gn 17). La alianza con Israel requiere una continua lealtad (Ex 24,7-8), se restringe a la nación y su signo es la observancia del sábado (Ex 31,16-17). Para P, por tanto, el significado de la historia está determinado en gran parte por una teología de la alianza que describe las cambiantes y cada vez más íntimas relaciones del hombre con Dios. **11.** El contenido de la alianza es la misericordiosa permisión divina de continuar la historia. Nunca habrá otro diluvio que tenga el significado teológico de indicar el fin de una época del mundo. **12-17.** El signo visible de esta alianza, para el hombre y para Dios, es el arco iris. Entre los antiguos, este fenómeno natural era considerado como un arco divino que empleaban los dioses para infligir castigos al hombre. Su aparición en el firmamento significaba el apaciguamiento divino. P tomó esta vieja concepción y le dio un nuevo significado en el contexto de su teología. Los antropomorfismos (cf. v. 15, Dios «se acuerda»; v. 16, Dios «ve y recuerda») son desacostumbrados en P y revelan profundas convicciones.

44 **J) Los hijos de Noé (9,18-27) (J).** Un relato primitivo, que explicaba el origen de la vid y del vino, fue tomado posteriormente para explicar una situación histórica existente en Palestina: la pacífica dominación de los cananeos por los semitas inmigrantes (Sem), quienes llegaron acompañados por otros pueblos del Asia Menor (Jafet). En su forma actual y definitiva, el relato recibe una orientación más universal gracias a la introducción de Cam (vv. 18 y 22), quien aparece como padre de Canaán. De este modo sirve de prefacio a la genealogía del capítulo 10. Para J, el relato explica también la privilegiada situación de Sem, padre del pueblo escogido, y el continuo desorden moral. Las incoherencias de esta labor redaccional son todavía evidentes. **18-19.** Estos versículos introductorios

conectan el relato del diluvio con la descripción posterior de la población de la tierra. **20-23.** Noé es *'îš hā'ădāmāh* (hombre de la tierra [TM, v. 20]). La teología de J está orientada hacia la tierra (cf. 2,5.7; 3,17-19); el renovado cultivo del suelo es una condición necesaria para la vida humana. Se da un juicio moral no sobre la acción de Noé, sino sobre la de Cam (Canaán). Se pone de relieve la piedad filial de Sem y Jafet. **24-27.** En la mentalidad semita, las maldiciones y las bendiciones no son simples deseos, sino «palabras» eficaces que participan del poder de quien las pronuncia. Canaán es el «hijo menor» de la historia primitiva (v. 24). La maldición indica que será esclavo de los semitas y jafetitas invasores (es decir, dominado por ellos). La bendición de Sem es transformada por J en una bendición de Dios, Yahvé, a Sem, un deliberado anacronismo (en contraste con «Elohím» en el v. 27, donde el Dios de Jafet no es identificado con Yahvé) para subrayar la unidad de la historia de la salvación. Entre los antiguos, el poder de un pueblo depende del poder de su dios. Así, pues, Sem es bendecido efectivamente. Un juego de palabras explica el destino de Jafet: Dios «extenderá» *(yapt)* a Jafet *(l^e yepet)*. El tendrá parte en la tierra (?) de Sem (de Israel). No es seguro el significado preciso intentado por J. **28-29.** Una inserción tomada de P resume la genealogía del capítulo 5 (cf. 5,32) e introduce la del capítulo 10.

45 **K) Los pueblos de la tierra (10,1-32) (P y J).** Esta genealogía es fundamentalmente de P (vv. 1-7.20.22-23.31-32) con inserciones de J. Las claras contradicciones muestran que tales genealogías no indicaban unas relaciones estrictamente étnicas, sino unas relaciones históricas y geográficas que podían cambiar. Esta lista, compuesta durante el período monárquico de Israel, refleja una compleja situación histórica. En el aspecto teológico, considera la población de la tierra como resultado de la bendición divina (cf. 9,1); es una nueva creación: la de las naciones de la tierra. La trascendencia de P se evidencia en su énfasis en la acción divina (cf. 9,1 y el contraste con 11,1-9, donde J explica la población de la tierra de una manera más centrada en el hombre) y en su notable restricción con respecto a Israel: aquí no se distingue en absoluto el «Israel» preabrahámico (cf. Von Rad, *op. cit.,* 140-42).

46 a) (10,1-12). **1.** Encontramos la fórmula estereotipada de P (cf. 5,1). Aquí los «descendientes» son en su mayor parte grupos nacionales. Los nombres no son identificables (cf. BPl 1, 30ss, por lo que se refiere a los detalles). **2-5.** La mayor parte de los jafetitas están localizados en Asia Menor y en las islas del Mediterráneo. Las posibles identificaciones incluyen: Gomer, cimerios; Magog, Lidia; Madai, medos; Yaván, Grecia (propiamente, Jonia); Túbal y Mέšek, residentes en la región del mar Negro; Aškanaz, Escitia; Elišá, Chipre; Tarsis, Tartesos (en la España meridional); Kittim, chipriotas, y Dodanim, pueblo de Rodas. **6-7.** Los camitas pueblan las regiones meridionales. Las posibles identificaciones incluyen: Kuš, Etiopía; Misráyim, Egipto, y Put, Libia. Nótese que Canaán es asociado a Cam, aunque los cananeos son étnicamente semitas. Los «hijos» de Kuš son pueblos del sudoeste y noroeste de Arabia. **8-12.** La genealogía de P proporcionó las piezas fundamentales, a las

que el redactor añadió una parte tomada de J. Como le es característico, J ha conservado fragmentos de viejas leyendas. El relato de Nemrod puede tener su origen en Egipto (Nemrod es hijo de Kuš; por tanto, camita, y el poder egipcio se extendía entonces hasta el Eufrates [cf. v. 10]) o en Mesopotamia (cf. v. 10). Las ciudades «fundadas» por él se encuentran todas en Babilonia (Senaar) y Asiria (Asur), dos regiones históricamente enemigas de Israel, lo cual explica su agrupación bajo el nombre de Cam (Canaán). (Sobre Nemrod, cf. Speiser, *Genesis,* 67-68, 72).

47 b) (10,13-20). **13-14.** Como en P (cf. v. 6), Egipto (Misráyim) es un descendiente de Cam. Los «hijos» de Egipto habitan las tierras vecinas y son asociados por J a los odiados egipcios, que esclavizaron a Israel. En particular son mencionados los kaftorim (cretenses) como «padres» de los igualmente odiados filisteos. La historia tiene mucho en común con la genealogía de J. **15-19.** El tercer hijo de Cam, según la lista de J, dio más enemigos a Israel, especialmente Canaán. El territorio poblado por estos grupos es principalmente la antigua tierra de Canaán (v. 19). La mayoría de los nombres son conocidos por otras listas bíblicas (por ejemplo, Ex 3,8; Dt 7,1), pero su exacta referencia étnica no es siempre segura (cf. detalles en BPl 1, 32-33). **20.** El versículo (P) es una conclusión estereotipada añadida a la lista de Cam (cf. v. 5).

48 c) (10,21-32). **21.** Para introducir la línea de Sem se ha tomado un fragmento de J. En J, el pueblo hebreo ha sido unido a Sem mediante la inserción del epónimo Héber. **22-23.** En P, los semitas incluyen a los elamitas (que étnicamente no son semitas), a los asirios (Asur; cf. v. 11, donde son camitas en J), a los lidios (Lud; cf. v. 13, donde son también camitas en J) y a los arameos. De los demás se sabe poco. P era consciente del origen mesopotámico de Israel; de ahí la conexión de Asiria con Sem. **24-25.** El documento J resume la genealogía de Sem. De nuevo se destaca el epónimo Héber. Héber engendró dos hijos, uno de los cuales, Péleg, será luego objeto de la atención de P (cf. 11,16ss). **26-30.** Aquí J está interesado únicamente por Yoqtán, el padre de las tribus de Arabia, que eran realmente semitas (cf. v. 7, donde son jafetitas). **31-32.** Con precisión característica, P añade una conclusión a la genealogía particular de Sem y a la general de Noé.

49 **L) La torre de Babel (11,1-9) (J).** J echa mano de un antiguo relato (o relatos) para exponer la razón teológica de la división de la humanidad, descrita más prosaicamente en el capítulo 10. Este relato, que era originariamente una simple explicación etiológica del origen de las distintas lenguas (o de la ciudad de Babel), sirve ahora de punto culminante de toda la prehistoria de la humanidad e introduce la historia de los patriarcas. El primer pecado llevó al hombre a alejarse de Dios (3,22-24) y de su prójimo (4,1-16). Como consecuencia del pecado, toda la sociedad se aleja ahora de Dios, y unos hombres de otros. Los profetas anunciarán para el futuro un cambio completo de este movimiento (cf. Is 2,1-5), cambio que tendría lugar en Pentecostés (cf. Act 2,5-12). **1-4.** La escena del relato se sitúa en Babilonia (Senaar), como lo confirma la referencia a los ladrillos y el betún, el material de construcción corriente en Meso-

potamia. La redacción palestinense se refleja en la alusión a la piedra y la argamasa. El mal consiste en el deseo de «hacerse un nombre» (cf. 12,2) más que en el intento de construir una torre «que llegue a los cielos». Esta última expresión se refiere al «ziggurat», una torre escalonada corriente en la antigua Babilonia. **5-7.** Al decir que el Señor desciende, se quiere subrayar la pequeñez humana, no la impotencia divina. Ya hemos advertido antes la ironía de J (3,22). El plural del v. 7 puede reflejar la idea de que Dios tiene una corte real, un concepto muy antiguo en Israel. El castigo ha sido anticipado en el v. 4. **8-9.** El nombre de la ciudad, Babel, aparece aquí relacionado con la raíz hebrea *bll,* «confundir». La gran ciudad y su ruina resultan así sinónimos de la rebelión del hombre contra Dios y de sus consecuencias.

50 **M) Genealogías conclusivas (11,10-32) (P y J).** Una genealogía predominantemente P (sólo los vv. 28-30 son de J) lleva la prehistoria de la salvación a su punto culminante de la vocación de Abrahán. P sigue aquí el mismo método que en el capítulo 5, excepto en que no da la edad total de los patriarcas. La lista es paralela a la de J (10,21.24-30) hasta Héber, a partir del cual P se centra en su hijo Péleg (cf. 11,18ss y 10,25ss). Junto con el capítulo 5, este pasaje presenta una línea ininterrumpida desde Adán a Abrahán, indicando así la unidad de la historia de la salvación. Las edades son aquí más bajas para insistir en los efectos del pecado. Es de notar también que P sigue un proceso de gradual eliminación de las ramas laterales y de creciente énfasis en la línea de Abrahán. Los descubrimientos modernos efectuados en Mesopotamia confirman la antigüedad de esta lista (Speiser, *Genesis,* 78-79). **10-26.** Algunos de los nombres son identificables con nombres geográficos del noroeste de Mesopotamia: por ejemplo, Serug (Sarug, una localidad siria); Najor (Nakhur, localidad de Mesopotamia mencionada en las tablillas de Mari, etc.); Téraj (una localidad de Mesopotamia). El nombre de Abram («primer» nombre de Abrahán), que significa «el Padre [Dios] es exaltado», aparece en textos babilónicos. La lista entera confirma, por una parte, que los antepasados de Israel procedían del noroeste de Mesopotamia, y por otra, la complejidad del trasfondo étnico (nótese que Arpakšad es un nombre no semita) que sugieren las tradiciones israelitas posteriores (cf. Albright, DEPC 190-91). **27-32.** El término *tôlᵉdôt* del v. 27 indica el comienzo de un nuevo relato. Esta sección, predominantemente P (aunque los vv. 28-30 son de J), sirve de puente entre la prehistoria y la vocación de Abrahán. Según P, Abrahán había nacido y se había casado en Ur (Mesopotamia meridional) y fue llevado a Jarán por su padre (cf. v. 31). La «Ur de los caldeos» del v. 28 (J) puede ser una glosa armonizante. En cualquier caso, la tradición posterior de Israel señalará solamente el noroeste de Mesopotamia como lugar de origen (cf., por ejemplo, Gn 24,1-10; 28,2; 29,4; Dt 26,5). Los nombres de Saray (princesa) y Milká (reina) indican que las portadoras de estos nombres eran devotas de Ningal, consorte del dios-luna Sin, que recibía culto en Ur y Jarán. El énfasis de J en la esterilidad de Saray (v. 30; adviértase el paralelismo semita) es una sutil preparación para futuros acontecimientos.

51 **II. El patriarca Abrahán (12,1-25,18).** Con la aparición de Abrahán, el relato del Gn toma una forma completamente nueva. Desde el punto de vista de la historia de la salvación, comienza un nuevo período que se distingue por una intervención divina para reformar el curso de la historia. Un oscuro semita es llamado por Dios, y con su respuesta de fe comienza el despliegue del plan de Dios, que alcanzará su punto culminante en los acontecimientos del Exodo y del Sinaí. La creciente *aversio a Deo* que caracterizó los once primeros capítulos da lugar ahora a la *conversio ad Deum.* El escritor sagrado muestra que todos los relatos reunidos aquí tienen esa nueva orientación y, en su forma actual, están escritos con ese fin. Génesis 12-50 es la introducción a la historia de Israel. El carácter histórico de los relatos patriarcales ya lo hemos discutido en la introducción. (Para más detalles, cf. R. de Vaux, RB 53 [1946], 321-48; RB 55 [1948], 321-47; RB 56 [1949], 5-36; TD 12 [1964], 227-40; J. C. L. Gibson, JSems 7 [1962], 44-62; H. Cazelles, VDBS 36, 81-156.)
52 **A) La vocación de Abrahán (12,1-9) (J, P).** Este pasaje es el primero del ciclo de Abrahán. Casi completamente J, presenta una acción bastante de acuerdo con la de un seminómada en la región montañosa central y en el área del Négueb. En torno a antiguos lugares de culto (Siquem en el v. 6; Betel en el v. 8) llegaron a desarrollarse unas tradiciones que J ha reunido y presentado sin gran conexión como entramado de la acción divina. **1-3.** La vocación de Abrahán tiene un aire dramático. La iniciativa es de Yahvé, no de Abrahán. La primera exigencia es una completa renuncia al pasado pagano, representada en un creciente desarraigo personal (v. 1b). La segunda es la migración a la tierra elegida por Dios (v. 1c). La recompensa es una bendición divina que afecta a Abrahán y a sus descendientes. Esta promesa se convertirá en un tema dominante de Gn (cf. J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* [Leiden, 1956]). El nifal del v. 3b se suele traducir por un reflexivo: Abrahán será una fórmula aceptada de bendición. Pero el sentido pasivo —«todos los linajes serán bendecidos por medio de ti» (LXX; Act 3,25; Gál 3,8)— está de acuerdo con el contexto universalista de este pasaje de transición (cf. 11,9). **4-9.** La respuesta de Abrahán fue fáctica, no verbal. En los vv. 4b-5, P subraya el poder divino atribuyendo a Abrahán la simbólica edad de setenta y cinco años. Siquem, una antigua ciudad cananea y santuario pagano, es el escenario de la primera teofanía. Como aquí en el v. 7, J pondrá de relieve la conexión entre la teofanía y la tierra prometida. Los altares erigidos en las paganas Siquem y Betel indican la especial reivindicación de Yahvé sobre esta tierra, reivindicación que inicia por medio de su representante Abrahán. El término del viaje del patriarca está en el Négueb, en el Sur, donde se conservó la tradición.
53 **B) Abrahán y Saray en Egipto (12,10-12) (J).** En la tradición primitiva, 12,9 iba probablemente seguido de 13,2. En el relato intercalado, J atribuye a Abrahán un incidente que él mismo contará después de Isaac (26,6-11). Las implicaciones religiosas justificaban la ficción. La preservación de Rebeca era considerada como una confirmación de la promesa de 12,2. El relato ilustra aquí el mayor derecho de Abrahán a la

promesa. El relato es más estilizado que el de 26,6-11: Abrahán, ya antes del acontecimiento, es consciente de lo que va a suceder (vv. 11-13); se ve implicado el mismo faraón de Egipto, lo cual añade gran efecto al relato; el episodio se resuelve por la acción directa de Yahvé (v. 17; cf. E. H. Maly, CBQ 18 [1956], 255-62; Speiser, *Genesis,* XXXI-XXXII, XL-XLI). J colocó el relato al comienzo del ciclo de Abrahán para destacar la validez de la promesa divina hecha en 12,2-3 (E tiene también una versión, que consideraremos posterior; cf. 20,1-18).

54 **C) Separación de Abrahán y Lot (13,1-18) (J, P). 1-13.** Este pasaje, principalmente de J (los vv. 6, 11b y 12a son de P), presenta un auténtico retrato de los pastores nómadas apacentando sus rebaños en las regiones montañosas entre las grandes ciudades. La región indicada está al norte de Jerusalén, en el territorio de Benjamín, desde donde se divisa el valle del Jordán (v. 10). Las contiendas se acentúan por la presencia de cananeos y perezeos (v. 7b); estos últimos eran probablemente antiguos habitantes hurritas de Canaán (cf. Gn 34,20; Jue 1,4-5, donde los dos grupos aparecen también asociados). Como en Gn 26,20, la disputa pudo haber surgido por el uso de los manantiales (cf. v. 10, donde la región «bien regada» del Jordán es motivo para la elección de Lot); la inserción de P en el v. 6 atribuye las diferencias a las «grandes posesiones». El relato está relacionado (quizá originariamente) con una antigua tradición que encontramos en Gn 19 (cf. 13,13). El autor inspirado la utiliza como introducción a la renovación de la promesa en los vv. 14-18. La libre decisión de Lot, aunque inspirada por una sabiduría humana (cf. v. 10), colaborará últimamente al cumplimiento del plan divino. **14-18.** J ha dado un clímax al relato de la elección de Lot: la renovación, en forma notablemente extensa, de la promesa de 12,7. Abrahán se instala en la región meridional cerca de los «terebintos de Mambré», un antiguo santuario a unos treinta y cinco kilómetros al sur de Jerusalén. Hebrón, a tres kilómetros al sur de Mambré, fue fundada alrededor del 1700; por tanto, después de la época de Abrahán; la referencia a Hebrón es una adición explicativa (v. 18).

55 **D) Abrahán y los cuatro reyes (14,1-24) (?).** Este capítulo es el que podría darnos la clave del enigma del exacto trasfondo histórico de los relatos patriarcales. Contiene más alusiones históricas y geográficas que ningún otro capítulo, pero los intentos de identificación no han llevado todavía a conclusiones seguras. El relato, que no pertenece a ninguna de las tres tradiciones aceptadas, refiere, de manera análoga a la estela de Zakir (ANET 501-502), la expedición de cuatro reyes del Norte contra una coalición de cinco reyes rebeldes de la llanura del mar Muerto. Abrahán es mencionado sólo al final del relato y casi incidentalmente. El episodio de Melquisedec (vv. 18-20) ha sido tomado de una tradición separada. La conexión original del relato de Abrahán y Lot (vv. 12-17 y 21-24) con la victoria elamita es más problemática. De hecho, la conexión es floja (el v. 12 delata la mano del redactor; los vv. 13ss desplazan el interés), pero el relato de la hazaña de Abrahán no es tan fantástico como a veces se sugiere; la referencia a Abrahán «el hebreo» (v. 13), única en

la saga de Abrahán, puede ser indicio de una antigua tradición (quizá no israelita). No es imposible, por tanto, que el relato de Abrahán y Lot refleje un auténtico recuerdo de un incidente vinculado a la invasión, pero conservado independientemente. El redactor habría recogido ambos relatos e insertado el pasaje referente a Melquisedec.

El significado del capítulo en el contexto es más claro. Intrigado por la vieja tradición de la «victoria» de Abrahán sobre las cuatro potencias del «mundo», y contando con el relato de su invasión, el autor ha hecho que éste subraye la naturaleza irresistible del plan divino, que sigue adelante incluso a través de los triunfos militares del gran mundo antiguo. Luego, en última instancia, el capítulo ensalza el poder de Dios. La escena de Melquisedec tiene un significado religioso por sí misma, pero fue añadida aquí porque proporcionaba la interpretación de todo el capítulo (cf. v. 20).

56 a) (14,1-13). **1.** Amrafel es un rey babilonio (Senaar) no identificado. Aryok es un nombre hurrita atestiguado en las tabletas sirias de Mari (Arriwuk). Si los dos nombres son el mismo, entonces «Ellasar» no puede referirse a Larsa, una ciudad del sur de Babilonia. Kedorlaomer aparece correctamente identificado en el documento como elamita, pero ninguna noticia extrabíblica ha aportado más información sobre él. Tidal puede ser Tudhalia, uno de los varios reyes hititas que llevan ese nombre. Aun cuando una alianza semejante, bajo la dirección elamita, sea históricamente probable, no puede determinarse con seguridad. Los cálculos oscilan entre los siglos XIX y XVII. **2.** Cuatro de los cinco reyes reciben nombres que pueden ser simbólicos, si bien es sorprendente la ausencia de nombre para el quinto. A la Pentápolis se alude en otra parte (cf. 10, 19). **3.** El «valle de Siddim» no es nombrado fuera de aquí; esto nos permite suponer que tenía su emplazamiento en lo que hoy es el mar Muerto. La alusión resultaría clara si el mar Muerto se extendió posteriormente hacia el Sur. **4-6.** La ruta de los conquistadores seguía normalmente la ruta comercial que va desde Ašterot-Carnáyim, en la Siria meridional, hasta El-Parán, cerca del golfo de la Aqabah. Los pueblos aquí mencionados aparecen tradicionalmente asociados, en la Biblia, a la Transjordania (cf. Dt 2,10-12.20-22). La arqueología ha demostrado la existencia de comunidades en esta región antes del año 1900 (cf. N. Glueck, BASOR 152 [1958], 18-38). **7-9.** El camino fue de unos ciento diez kilómetros, desde Beršeba en el Sur hasta Cadés en el Norte. Jasesón-Tamar está cerca del mar Muerto. En esta región habríamos esperado amalecitas; la presencia de amorreos es sorprendente. La dirección de la marcha podría explicarse por la necesidad de proteger la ruta del Sur, vital para el comercio. **10-12.** Es creíble la existencia de pozos de betún en esta región. **13.** A los habiru se alude en numerosos textos a lo largo de todo el segundo milenio; su presencia se advierte en casi todo el Próximo Oriente. El nombre, que no es una designación étnica, se aplicaba a toda una clase social: en ella podía encajar el seminómada Abrahán. Los nombres de sus «aliados» son además nombres de lugares (cf. 13,18 [Mambré]; Nm 13, 23-24s [Eškol]).

57 b) (14,14-24). **14-17.** Los jefes palestinenses parecen haber tenido «siervos» (*ḥănîkîm* en TM, quizá de origen egipcio; cf. ANET 328d; T. Lambdin, JAOS 73 [1953], 150). «Dan» es un anacronismo (cf. Jue 19,27-29). Jobá es desconocido. La «victoria» no es inverosímil si la entendemos como una incursión nocturna contra la retaguardia a cuenta de unos hombres menos fatigados. Los ejércitos abandonarían gustosamente unos cuantos prisioneros y parte del botín para escapar a la dificultad. A su regreso, Abrahán se encontró en un valle próximo a Jerusalén (cf. 2 Sm 18,18) con el rey de Sodoma, donde habitaba Lot. **18.** La referencia geográfica (el valle próximo a Jerusalén) ha sido la razón de insertar aquí la tradición, originariamente independiente, de Melquisedec. *Malkî ṣedeq* («mi rey es justicia») es un antiguo nombre cananeo, semejante a Adonisedec en Jos 10,1. Salem (*šālēm*) es casi ciertamente Jerusalén (Uru-salim en las tablillas de Tell el-Amarna, pero cf. W. F. Albright, BASOR 163 [1961], 52). La mención de pan y vino puede indicar un banquete de alianza. Los reyes sacerdotes no eran desconocidos; *'ēl 'elyôn,* el dios de Melquisedec, es un nombre atestiguado entre los arameos y los fenicios. Es muy improbable que Melquisedec fuera monoteísta, pero es casi cierto que el autor entendió este nombre como una referencia al único Dios de Israel (cf. v. 22). **19-20.** La bendición de Melquisedec pone de relieve el poder de Dios, que obtuvo la victoria. El diezmo de Abrahán pudo, originariamente, formar parte de la alianza entre ambos. El autor lo entiende como un reconocimiento del (peculiar) papel de Melquisedec en la historia de la salvación; el rey de Jerusalén recibe el botín de la victoria. Si bien parece claro el significado general del episodio en el contexto, un conocimiento más exacto del tiempo y las circunstancias de su composición arrojaría más luz sobre el pasaje (cf. Von Rad, *op. cit.,* 175). Al parecer, se trata de justificar la función posterior de Jerusalén como lugar donde mora Dios y del rey de Jerusalén como sacerdote, no según el orden levítico, sino según el orden de Melquisedec (cf. Sal 110,4). La posterior figura mesiánica ha condicionado la interpretación del pasaje. El autor de Heb ha utilizado la tipología (cf. Heb 7; J. A. Fitzmyer, CBQ 25 [1963], 305-21). **21-24.** La escena vuelve al encuentro con el rey de Sodoma y presenta una discusión sobre la repartición del botín. Es una auténtica disputa. Nótese la identificación de Yahvé (omitida por los LXX y otras versiones) con El Elyón del v. 19. El autor explicita así la identificación que ya daba por supuesta.

F. Cornelius, *Genesis XIV:* ZAW 72 (1960), 1-7; I. Hunt, *Recent Melkizedek Study:* BCCT 21-33.

58 **E) Renovación de las promesas (15,1-20) (J, E?).** El capítulo contiene dos relatos originariamente independientes: uno (1-6) que describe una visión profética en la que se promete a Abrahán una gran posteridad, y el otro (7-20) que se centra en la promesa de la tierra y en la alianza ritual. Reunidos y colocados aquí, estos relatos forman una apropiada introducción a los tensos relatos que siguen. Por lo demás, la crítica

literaria ha revelado, según numerosos autores, que aquí aparece una tercera tradición, especialmente en el primer relato. Sería la primera aparición de E en Gn, pero todavía no se ha propuesto ningún análisis satisfactorio.

O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15:* ZAW 70 (1958), 107-26; L. A. Snijders, *Genesis XV. The Covenant with Abram:* OTS 12 (1958), 261-79.

a) (15,1-6). **1.** Encontramos la frase profética «vino la palabra del Señor»; en 20,7 Abrahán es llamado profeta. La «recompensa», libre don de Dios, es asociada a la fe de Abrahán (v. 6). **2.** No se ha dado ninguna explicación satisfactoria a *ben meśeq* y *dammeśeq;* el texto está corrompido. Aquí se alude a la costumbre, conocida por Nuzi, según la cual un esclavo adoptado podía llegar a ser heredero. Si este versículo es de E, podría ser paralelo de 12,1-3 (J) y referirse a la vocación de Abrahán en su patria. **3.** Las tablillas de Nuzi estipulan que el heredero adoptado debe pasar a segundo término si luego nace un verdadero hijo. **5-6.** La confianza de Abrahán en la realización de la promesa no realizable por vía ordinaria le hace agradable a Dios. «Creer» *('mn)* es permanecer firme, aceptar con seguridad el plan de Dios. *Ṣ^e^dāqāh* es aquella conformidad a la exacta relación entre Dios y el hombre que expresa la fe.

59 b) (15,7-20). **7-8.** La autoidentificación del Señor revela la introducción de un relato distinto. La tierra prometida aparece en contraste, como sucede frecuentemente (cf. 12,1; 13,12, etc.), con otras tierras. El hecho de que Abrahán pida un signo contrasta con su fe absoluta mencionada previamente. **9-12.** En respuesta a la petición de Abrahán, Dios sella una alianza con él. Los animales mayores eran divididos en dos mitades, que se colocaban una frente a la otra. Por Jr 34,18 sabemos que las partes contractantes pasaban entre las dos mitades para simbolizar que estaban dispuestas a sufrir la suerte de los animales si quebrantaban la alianza. Las «aves de presa» son símbolo de los peligros que amenazarán la alianza (son ahuyentadas, como de hecho lo fueron, por la fe de Abrahán). El v. 12 contiene todos los elementos que expresan el peso de la intervención sobrenatural: la puesta de sol, el sueño profundo *(tardēmāh,* como en 2,21), el terror y la oscuridad. **13-16.** Una inserción, que rompe la continuidad entre los vv. 12 y 17, explica por qué se difirió tanto el cumplimiento de la promesa. El redactor vio quizá la posterior opresión del pueblo y la «maldad de los amorreos» como concreciones de las «aves de presa», lo cual puede explicar la inserción. El autor tiene un profundo sentido de la historia de la salvación; no son suficientes cuatrocientos años para interrumpir realmente el plan de Dios, quien dirige toda la historia hacia su objetivo concreto. **17.** Dios es simbolizado frecuentemente con figuras de fuego (cf. Ex 3,2; 13,21; 19,18). Sólo él pasa por medio, porque la alianza es unilateral, incondicional por parte de Abrahán. **18.** La conclusión de la alianza asegura al Israel posterior la posesión de la tierra (el verbo está en perf. profético). Estas fronteras eran tradicio-

nales en tiempos de Salomón (1 Re 4,21). **19-20.** Una inserción explicativa presenta a los pueblos «desposeídos» en favor del pueblo de Dios. Estas listas son frecuentes; sus variaciones muestran que no se pretendía ninguna precisión histórica. Aquí aparecen de nuevo los quenitas (gentilicio de Caín; cf. Jue 1,16), los quenezeos (probablemente, hurritas) y los cadmoneos («orientales», de *qedem*).

60 **F) Huida de Agar (16,1-16) (J, P).** Este antiguo relato refleja la conexión entre los ismaelitas y la región meridional de Canaán (cf. H. Cazelles, VDBS 7, 123-25). En la versión de E (21,8ss), el niño ya ha nacido. En ambos relatos se celebra la gloria de los ismaelitas sin referencia (original) a la promesa abrahámica. Aquí J lo ha utilizado para poner de relieve la tensión que iba creciendo en el alma de Abrahán por la falta de un heredero. **1-3.** La breve indicación del v. 1a es muy importante en todo el contexto. Algunos textos mesopotámicos recuerdan la costumbre aquí aludida. El hijo de la criada sería considerado como hijo legal de la esposa. **4-6.** La actitud de Agar (v. 4b) justifica, según la ley mesopotámica, las acciones de Abrahán (v. 6a) y de Saray (v. 6b); Agar es reducida al estado de esclavitud. Opuesto a las prácticas poligámicas, J pinta la escena con negras tintas. **7-10.** La fugitiva Agar toma el camino de Šur, que iba de Beršeba a Egipto. Si suponemos que el punto de partida fue Mambré, habría sido un largo recorrido para una mujer encinta, indicio de una tradición originariamente independiente. El «ángel del Señor» es, etimológicamente, un «mensajero» (*mal'āk*). Por el v. 13 se ve que el relato describía originariamente una aparición de Dios mismo. El «ángel» parece ser un intento posterior (repetido en otras apariciones de Gn) de suavizar el antropomorfismo. La promesa del ángel (v. 10, ¡en primera persona!) es semejante a la hecha a Abrahán (13,16; 15,5). **11-12.** El nombre del hijo de Agar será una justificación de la mujer esclava: «El oye» (*yišmāʿ 'ēl*); pero J lo ha interpretado como Yahvé (el Señor). El futuro hijo es descrito gráficamente como un nómada independiente y belicoso (v. 12); es una personificación de sus descendientes. **13-14.** Los versículos precedentes parecen contener una explicación de los ismaelitas; aquí parece predominar una preocupación cultual. Dios es llamado *'ēl rŏ'î* («Dios de visión») por Agar, pero la explicación del nombre es oscura; recalca el hecho de que Agar no murió después de ver a Dios (cf. Ex 33,20). El nombre del «pozo» (*bᵉ'ēr*) es *laḥay rō'î*: está dedicado «al viviente que me ve». Se encuentra en la región más meridional de Canaán. **15-16.** J no relató el nacimiento de Israel, o al menos el relato no se nos ha conservado. La conclusión actual, en el estilo estereotipado de P, supone que Agar retorna a la casa de Abrahán (circunstancia ya anticipada en el v. 9, donde el pasaje muestra indicios de reelaboración).

61 **G) Alianza de la circuncisión (17,1-27) (P).** Este capítulo contiene dos relatos P. Uno (1-4) corresponde al relato J de la alianza en 5,1-20, y el otro (15ss) al anuncio J del nacimiento de Isaac en 18,1-5. J y P concuerdan en los hechos fundamentales, pero la teología de P es mucho más profunda. La escena se centra plenamente en Dios, minimizando el

elemento humano (cf. v. 3). La solemnidad, la preocupación ritual, el estilo y el vocabulario son un eco de Gn 1.

Esta alianza marca para P el tercer gran estadio en la historia de la salvación, después de las de Adán y Noé. Cada una de éstas introduce una nueva institución ritual (cf. 2,1-3; 9,4-7); aquí se trata de la circuncisión. Se revela un nuevo nombre divino (v. 1); la revelación del nombre de «Yahvé» señalará el período final (Ex 6,3-6). Para P, la historia humana participa de la solemnidad y rigidez de una procesión litúrgica.

62 a) (17,1-14). **1-2.** Dios se revela ahora como *'ēl šadday,* que por su etimología significa probablemente «Dios de la montaña»: un nombre mesopotámico. P siempre subraya la respuesta religiosa y moral que el hombre debe dar a Dios (cf. Lv 11,44-45). Nótese que aquí, como en 18,18, Dios no «corta» *(kārat)* una alianza, sino que la «da» *(nātan).* **3-6.** La acción de Abrahán indica su aceptación. El contenido de este pacto unilateral es la promesa divina de una gran descendencia. El cambio de nombre significa el cambio operado en el patriarca por la promesa. Abram *('abrām,* «el padre [Dios] es exaltado») se convierte en Abrahán *('abrāhām),* etimológicamente parecido a Abram, pero que significa por asonancia «padre de una multitud» *('ab hămôn).* La «multitud de las naciones» indica una extensión del reino de Dios a los no israelitas. **7-8.** El nuevo tema de este pasaje (v. 7) es la extensión de la alianza a las generaciones sucesivas. La promesa de la tierra (v. 8) constituye un paralelo con 15,18, pero aquí se afirma con mayor solemnidad. **9-14.** La circuncisión es el signo de la alianza por parte de Dios, puesto que Dios reconocerá al circuncidado como partícipe de la alianza, y por parte del circuncidado, el cual indica así su asentimiento a la voluntad divina (cf. 9,12-17, donde falta este último elemento). Aunque la circuncisión era una antigua práctica entre los hebreos, no recibió el pleno significado religioso que aquí se indica hasta la época del Destierro. Las precisas estipulaciones de los vv. 12-13s muestran un desarrollo ulterior (cf. Lv 12,3). Negarse a ser circuncidado equivalía a rechazar la alianza y justificaba la excomunión.

63 b) (17,15-27). **15-16.** Saray participa de la bendición de la alianza y así merece el cambio de su nombre en el de «Sara». No se da explicación alguna del nuevo nombre; etimológicamente, no hay diferencia entre uno y otro. Como en el v. 5, P se limita a teologizar un simple cambio lingüístico. Adviértase que P ha unido los dos relatos (cf. vv. 6 y 16), mientras que J los ha separado (caps. 15 y 18). **17.** El motivo de la risa se relaciona varias veces con el nacimiento de Isaac (cf. 18,12-15; 21,6); lo que originariamente era un juego de palabras *(yiṣḥāq,* «Isaac»; *ṣḥq,* «reír») ha sido empleado por P para expresar el carácter extraordinario del acontecimiento. Dado que el nacimiento es un factor necesario en el plan divino, participa del carácter milagroso de toda intervención de Dios. **18-19.** Abrahán pide, pero en vano, que el favor divino sea otorgado a Ismael, que ya ha nacido, en vez de reservarlo a una criatura cuyo nacimiento parece problemático. **20-22.** Dios escucha la súplica en favor de Ismael (otro juego con la raíz *šm';* cf. 16,11) concediéndole fecundidad. (Sobre los «doce príncipes», cf. 25,12-16). **23-27.** Esta cuidada y precisa

descripción del cumplimiento de lo mandado en los vv. 11-14 indica la importancia del rito para P y la total aceptación de Abrahán. Dado que P había puesto el nacimiento de Ismael cuando Abrahán tenía ochenta y seis años (16,16), advierte ahora que el niño tiene trece años cuando su padre tiene noventa y nueve.

64 **H) Promesa de un hijo; Sodoma y Gomorra (18,1-19,38) (J).** Estos dos capítulos contienen varias tradiciones (18,1-16; 19,1-29.30-38) originariamente independientes, pero ahora unidas por J en una composición literaria de gran maestría. La reelaboración de las tradiciones se advierte preferentemente en la incertidumbre en torno al número de huéspedes y a su identidad («el Señor», 18,1; «tres hombres», 18,2; «dos ángeles», 19,1). En todo caso, J ha subrayado la presencia del Señor en el capítulo 18 y la intervención de los dos «mensajeros» en el capítulo 19. Todas estas tradiciones proceden del Sur (cf. Cazelles, VDBS 7, 125, donde se discute la cuestión). J pone en contraste la escena idílica del primer incidente (18,1-15) con el tenebroso cuadro de los sodomitas (19, 1-11), así como la misericordia de Dios (18,16-33) con la suerte de los pecadores (19,12-28). Los motivos religiosos tienen aquí una gran importancia y han sido destacados por la elaboración literaria.

a) (18,1-15). **1-5.** La escena está descrita con viveza. En obsequio al lector, J identifica inmediatamente al visitante principal. En la mayor parte del resto del relato deja que hable la antigua tradición (por ejemplo, «tres hombres» en el v. 2). Según el relato, ya no es posible determinar cuándo reconoció Abrahán a su visitante; la hospitalidad oriental exigía su acto de homenaje en el v. 2 y su tratamiento «señor mío» *(ʾădōnāy)* en el v. 3. **6-8.** El antropomorfismo (Dios comiendo con los hombres) está dentro del estilo de J. **9-15.** El relato llega a su objetivo con la pregunta sobre Sara. El abrupto cambio del plural en el v. 9 al singular en el v. 10 muestra el interés capital por las palabras del Señor (cf. v. 1). La reacción de Sara ante el anuncio del nacimiento es similar a la de Abrahán en P (17,17), pero J se extiende en ella y la convierte explícitamente en el centro de interés teológico. El Señor (otra vez «Yahvé») es capaz de llevarlo a efecto. Los otros visitantes han sido olvidados de momento en el clímax dramático de la escena.

65 b) (18,16-33). **16.** Este versículo sirve de empalme entre la historia anterior y la siguiente. Ahora resulta que la finalidad original de los tres visitantes era la ciudad de Lot. **17-19.** Por medio de un soliloquio divino, este pasaje relaciona todo lo que sigue con la historia de la salvación. El destino de las dos ciudades está, al parecer, decretado (v. 17). Sin embargo, la misión de Abrahán en el plan total de Dios (vv. 18-19) es tal, que debe ser informado de los designios del Señor. La personificación de Israel, insinuada en el v. 18, es más clara en el v. 19. **20-21.** El soliloquio continúa, pero la teología es más primitiva. El Señor debe descender para ver qué suerte merecen las ciudades (cf. 11,5). **22.** Se reanuda el hilo de la narración, interrumpido por el soliloquio. Pero se anticipa otra interrupción con la indicación de que Abrahán permanecía con el Señor. **23-33.** Este pasaje refleja la actitud de J ante un problema teoló-

gico que ocupa gran parte del AT: el de la retribución divina. La responsabilidad colectiva, y, por tanto, el castigo colectivo, era un principio aceptado en el primitivo Israel (cf. Jos 7,16-26). Aquí se insiste también en la responsabilidad colectiva, no en la individual, pero J pregunta ahora si la justicia de unos cuantos hombres no puede obtener la misericordia de Dios para el conjunto. Es el mismo panorama de la responsabilidad comunitaria visto ahora desde el otro lado. Por tanto, la pregunta no obedece fundamentalmente a una preocupación por el justo que será castigado, sino a la consideración de la norma que Dios empleará para decidir si la ciudad es culpable o no (cf. Von Rad, *op. cit.*, 207-8). Aunque no se llega a una norma definitiva y precisa, se destacan los extremos de la misericordia divina.

66 c) (19,1-11). **1.** Los dos hombres, llamados ahora *mal'ākîm* (mensajeros) para indicar su misión como agentes divinos, llegan a Sodoma; así queda establecido el nexo con el relato anterior. La referencia a Lot y el énfasis en su destino a lo largo del relato conectan estas antiguas tradiciones con la contenida en 13,5-13. Originariamente formaban todas una unidad. **2-11.** La hospitalidad de Lot es comparable a la de Abrahán, pero la escena presente tiene un desenlace completamente distinto. Los hombres de Sodoma desean a los visitantes para fines antinaturales (de ahí el término moderno «sodomía»). El hecho de que Lot ofrezca a sus dos hijas, aunque no tan reprensible a la luz de la moralidad antigua y teniendo en cuenta la importancia que concedían los antiguos a la protección de los huéspedes, no pasa disimulado para J (su reacción se refleja quizá en los vv. 30-38). La alusión a Lot como «extranjero» (v. 9) une este relato con 13,5-13. El juicio divino sobre la ciudad es anticipado en el v. 11.

67 d) (19,12-29). **12-14.** La misericordia divina, presentada teóricamente en 18,23-33, es ilustrada ahora con la práctica (v. 12). El «clamor» contra la ciudad (*ṣᵉʿāqāh*) es una petición de justicia (cf. 18,21) hecha normalmente por los oprimidos (por ejemplo, Ex 3,7). La ambigüedad sobre quién destruirá la ciudad («nosotros» en el v. 13; «el Señor» en el v. 14) es sólo superficial; en último término, es sólo el Señor (cf. vv. 21-24.29). La reacción de los parientes de Lot ante el aviso (v. 14c) añade una nota trágica. **15-23.** Este pasaje se refiere más directamente a la misericordia divina para con Lot y su familia. La explicación etiológica de Soar (*ṣôʿar* en el v. 22; cf. *miṣʿār,* «una pequeñez», en el v. 20) puede haber sido añadida más tarde al relato original, si bien forma parte de la narración de J. Es de notar una vez más cómo el discurso de Lot pasa abruptamente del plural en el v. 18 al singular en los vv. 19-22; J deja bien claro que las decisiones últimas son del Señor. **24-25.** La destrucción es descrita breve y sobriamente, en contraste con los anteriores relatos. La mención esporádica de Gomorra (aquí y en 18,20; 19,28) es desconcertante; pero todas las tradiciones posteriores unen ambas ciudades (cf. Am 4,11; Is 1,9-10s; Jr 49,18, etc.). Las alusiones geográficas, las consideraciones geológicas y las tradiciones locales señalan la parte meridional del actual mar Muerto como el lugar más

probable de una catástrofe natural (cf. 14,3). **26.** Sea cual fuere el origen de esta pieza (quizá una interpretación popular de las formaciones rocosas con apariencia humana existentes en la región), J va más allá de una mera explicación etiológica. Es el juicio divino sobre la indecisión (cf. v. 17). **27-28.** El relato de estos versículos ha sido magistralmente entretejido con el anterior por J (cf. 18,16.22.23). **29.** Si bien los versículos precedentes ofrecen una magnífica conclusión, P ha añadido un resumen de toda la historia, subrayando el aspecto teológico. Para P, las tradiciones sobre Lot carecen de interés en sí mismas; se cuentan únicamente porque Dios «se acordó de Abrahán».

68 e) (19,30-38). Los actores son en este relato el nexo principal que lo une con el precedente; una adición literaria lo ha modificado (v. 30). El relato tuvo probablemente varios significados en su larga prehistoria. Tal vez es de origen moabita-amonita. Este pueblo pudo gloriarse por el celo de sus antepasados en defender la pureza racial por todos los medios. Israel, aunque consciente de su conexión racial con estas gentes (como lo indica la misma tradición de la retención de Lot), consideró quizá el relato como una referencia en desfavor del origen de sus enemigos tradicionales. Para J, este relato viene a ser la conclusión impía de la historia de un hombre que ha elegido libremente un camino situado más allá de los límites del plan inmediato de Dios (cf. 13,11a). Los nombres «moabitas» (*mô'āb* se ha entendido quizá como derivado de *mē'āb,* «procedente del padre») y «amonitas» (*b^{e}nê 'ammôn;* cf. *ben 'ammî,* «hijo de mi progenitor») habrían proporcionado el material para la etiología.

69 **f) Abrahán y Sara en Guerar (20,1-18) (E).** Este relato, como el de 12,10-20, está relacionado con una serie de tradiciones distintas de las que originaron los precedentes relatos. Quizá se conservó en Beršeba entre los simeonitas (cf. Cazelles, VDBS 7, 125-27). El empleo de «Elohím», el estilo más fluido, el vocabulario y la teología más elaborada hacen que los investigadores lo atribuyan a E. Es el primer relato completo que se nos ha conservado de esta tradición (cf. cap. 15). Lo mismo que 12,10-20, este pasaje atribuye a Abrahán un incidente vivido de hecho por Isaac (cf. 26,6-11). El motivo teológico es el mismo: la divina protección de Sara en atención a la promesa. Es colocado antes del nacimiento de Isaac para subrayar la protección, y ello a pesar de la incongruencia resultante (cf. 18,11-12). **1.** No se especifica el punto de partida («desde allí»); en el presente contexto, sería la región del mar Muerto. El Négueb es toda la región meridional de Palestina, al sur de Hebrón. Guerar está probablemente al sudeste de Gaza. **2-8.** El relato difiere de 12,10-20 en varios aspectos: Dios se aparece a Abimélek en sueños (como suele suceder en E); se dice expresamente que Abimélek no se acercó a Sara (un sentido moral más refinado); Abrahán es llamado profeta (*nābî'*) en el sentido de alguien que intercede en favor de otro; el largo diálogo muestra una mayor hondura teológica. **9-13.** A diferencia de 12,10-20, a Abrahán se le permite justificar su acción, haciéndola así menos reprensible a los ojos de los lectores. La misma preocupación por la moralidad se observa en la explicación de la relación que Sara tiene con él, relación no men-

cionada en el relato de J. El v. 13 recuerda 12,1-3 y sugiere que E tenía originariamente un desarrollo similar. **14-18.** Para justificar a Abrahán y a su mujer se indican también las acciones de Abimélek. La intercesión de Abrahán está de acuerdo con la afirmación del v. 7b. El v. 18 es una glosa explicativa (nótese el nombre «Yahvé»).

70 **J) Isaac e Ismael (21,1-21) (J y P).** El relato del nacimiento de Isaac es una fusión de P (vv. 2b-6a, continuación del cap. 17) y J (vv. 1-2a, 6b-7, continuación de 18,1-15). La exacta división de los versículos no es segura; probablemente, las tres tradiciones recordaban el nacimiento. Mientras la promesa ha sido descrita varias veces en extensos pasajes (cf. 15,1-6; 17,15-22; 18,1-15) para aumentar la tensión, el cumplimiento es presentado con brevedad y sobriedad: el prodigio de la acción divina queda suficientemente claro en su mismo cumplimiento.

El relato de la expulsión de Agar e Ismael (vv. 8-21) es un paralelo (E) de 16,1-14 (J). De 17,25 y 21,8 podemos deducir que Ismael tendría unos dieciséis años, lo cual choca con lo que aquí se dice (cf. vv. 14-17). Pero las diferencias de los dos relatos justifican la inclusión de ambos. Aquí se hace hincapié en la obediencia de Abrahán a Dios (cf. vv. 11-13) para preparar el capítulo 22, y la definitiva expulsión de Ismael (cf. 16,9) deja el terreno de la historia de la salvación libre para Isaac. **1-7.** Se subraya la conexión entre promesa y cumplimiento (vv. 1-2). El interés por la cronología es debido a P (vv. 4-5; cf. 17,1.21). Se dan otras dos explicaciones del nombre de Isaac (cf. 17,17; 18,12-15). *Yiṣḥāq* es probablemente una forma abreviada de *yiṣḥā'ēl,* es decir, «sonría Dios (sobre el hijo)». En el v. 6a, el nombre significa la risa gozosa de Sara ante el acontecimiento; en 6b significa el gozo de los que se enteren (reirán conmigo) o bien su burla (se reirán de mí). **8.** El destete de un niño, casi a los tres años de edad, era ocasión de una fiesta (religiosa) (cf. 1 Sm 1,22-28). **9-13.** Ismael no es mencionado por su nombre en todo el relato; es simplemente «el hijo de la esclava», lo cual recalca su posición inferior en el plan de Dios con relación a Isaac. La alusión a que «jugaba» *(mᵉṣaḥēq)* con Isaac es otro juego de palabras con el nombre de éste. La tradición rabínica interpretó esta alusión en mal sentido, y en esa tradición se fundó Pablo para hablar de la «persecución» de Isaac por Ismael (cf. Gál 4, 29). La ley antigua prohibía ordinariamente la expulsión de una esclava y su hijo, y aquí, como en 16,4, no se indica justificación alguna de ello; en consecuencia, Abrahán duda (v. 11). En los vv. 12-13, E se detiene en el plan divino puesto de relieve en el incidente (cf. 16,5-6). **14-18.** El «desierto de Beršeba» coincide en general con 16,7. En 16c, el TM dice: «Y ella alzó su voz y lloró»; un redactor intentó evitar la incongruencia con 17,25. Las versiones ofrecen la lectura correcta. «Dios escuchó» es un juego con el nombre del niño (cf. 16,11); pero, para evitar el antropomorfismo (cf. el comentario a 16,7-10), E dice que «el ángel de Yahvé» habla a Agar. Hallamos un germen de universalismo (v. 18), como también en J (cf. 4,15; 12,3b); la historia de la salvación afecta a otros, si bien indirectamente. **19-21.** La existencia de un pozo coincide con 16, 7.14, pero E ha omitido las etiologías. El lugar donde vive Ismael («el

desierto de Parán», entre Egipto y Edom), su modo de vida (un «arquero» nómada) y sus conexiones raciales (su mujer, su madre, su condición de egipcio) ponen de relieve que ha sido excluido del plan específico de Dios. Esta exclusión del hijo amado de Abrahán centra la atención en Isaac y aumenta la tensión del capítulo 22.

71 **K) Abrahán y Abimélek (21,22-34) (E).** E ha fusionado dos relatos originariamente independientes que explicaban el nombre de Beršeba. Uno (vv. 22-24, 27 y 31) relaciona el nombre con un juramento hecho por Abrahán y Abimélek. El otro (vv. 25-26, 28-30 y 32) lo relaciona con los siete corderos que entregó Abrahán a Abimélek. El nacimiento de Isaac había subrayado el cumplimiento de la promesa de un heredero; este relato indica el cumplimiento inicial de la promesa de la tierra. Una antigua tradición ha proporcionado el material a la teología. **22-24.** La iniciativa de Abimélek es explicada en 20,1-18. El rey pagano reconoce el origen divino del éxito material de Abrahán y desea establecer una alianza. El autor inspirado consideró este hecho como una confirmación, por parte del mundo pagano, de la situación privilegiada de Abrahán. Pikol, mencionado aquí y en 26,26, puede ser un hurrita (cf. Cazelles, VDBS 7, 126). **25-26.** En la disputa sobre el pozo, Abrahán toma la iniciativa. No se mantiene el tono elevado del pasaje anterior; nos hallamos ante un incidente común que dio origen a muchas disputas semejantes. **27.** Es la conclusión del primer incidente. No se especifica el número de animales entregados por Abrahán; no desempeña ningún papel en el relato. **28-30.** En el desarrollo del segundo relato, el número de corderos («siete», *šebaʿ*) tiene su importancia; se repite tres veces. La aceptación de los corderos por parte de Abimélek indica su reconocimiento del derecho de Abrahán al pozo. **31.** Se explica la etiología contenida en el primer relato. El lugar es llamado Beršeba (*bᵉʾēr šebaʿ*, «pozo del juramento») por razón de que aquí se hizo un juramento (*nišbᵉʿû*). **32-34.** La explicación etiológica del segundo relato ha sido omitida en beneficio del primero, pero se halla implícita, puesto que Beršeba puede significar también «pozo de los siete». La alusión a los filisteos es anacrónica. El hecho de plantar el tamarisco significaría el derecho de Abrahán a la propiedad. Dado que este hecho va unido a la invocación de la Divinidad, podría ser un rito religioso semejante a la erección de un altar (cf. 12,8). El Dios nombrado aquí es *ʾēl ʿôlām*, «el Dios eterno», un *hápax legómenon* en el Pentateuco. Es el «Dios del pasado y del futuro indefinido», adorado por Abrahán como Dios verdadero e identificado por el autor posterior con Yahvé (cf. la discusión en Cazelles, VDBS 7, 127-28).

72 **L) Sacrificio de Isaac (22,1-24) (E, J).** Este relato ha sido relacionado artificialmente con las tradiciones de Beršeba (v. 19). No hay indicaciones claras de tipo cronológico o geográfico; el monte dista «tres días de camino» desde un lugar no determinado (cf. vv. 3-4; para la expresión «tres días de camino», cf. también Ex 3,18; 5,3; 8,27; 15,22; Nm 10,33; 33,8; Jos 1,11). El carácter teológico ha sido intensificado mediante este desarrollo espacial y temporal.

El relato, principalmente E, con algunos indicios de J (vv. 11, 14 y

15-18, así como la referencia al Moria en el v. 2), ha pasado por varios estadios de interpretación religiosa. El motivo de la fe de Abrahán, añadido por el redactor J, es acentuado en los vv. 15-18 y representa la interpretación final y «canónica». Pudo existir un motivo cultual, semejante al de 28,11-32, pero la conexión del nombre del santuario con el incidente narrado parece muy tenue y no originaria. El motivo de la sustitución de sacrificios humanos, que fue preocupación constante en Israel (cf. 2 Re 16,3; 17,17; 21,6; Jr 7,31; 19,5; Ez 23,37), podría explicar su origen, basado en antiguas tradiciones (cf. la discusión en J. L. McKenzie, Scr 9 [1957], 79-84).

El relato de la expulsión de Ismael es una preparación para este relato. Isaac, recompensa de la fe, se convierte en prueba de esa misma fe. Paradójicamente se exige a la fe de Abrahán la renuncia al único fundamento de esa fe, puesto que la promesa debe cumplirse por medio de Isaac (cf. 21,12b). La absoluta gratuidad de la elección divina y la aceptación de esa gratuidad por parte del hombre (de Israel) constituyen la base de esta emocionante historia. Con razón se la considera como una de las narraciones patriarcales más artísticas.

73 a) (22,1-4). **1-2.** La importancia de lo que va a seguir se insinúa en la sencillez de la introducción y en el énfasis del mandato divino, que recuerdan a 12,1-3. Al decir el autor que se trata de una «prueba», el lector tiene una ventaja psicológica sobre Abrahán. El v. 2a, en hebreo, subraya magistralmente lo que se pide a Abrahán: lit., «toma a tu hijo, a tu único hijo, al que amas, Isaac...». La «región de Moria» *(ʾereṣ hammōriyyāh)* es desconocida. Fuera de aquí, el nombre sólo aparece en 2 Cr 3,1, donde Moria es el monte del templo. La referencia del Gn puede ser una inserción tardía para relacionar el sacrificio con el lugar del templo, pero la presencia de *ʾereṣ* en vez de *hār* es difícil de explicar. El Cronista puede haber sufrido la influencia del relato del Gn. La tradición textual se muestra indecisa: la Pesh. dice *ʾereṣ hāʾĕmōrî* (tierra de los amorreos); los LXX, *tēn gēn tēn hypsēlēn* (la tierra alta); la Vg., *in terram visionis* (la tierra de visión). La lectura de la Pesh. parece preferible (cf. Clamer, *op. cit.,* 312-13). El holocausto era un sacrificio que se quemaba por completo; por eso se habla de leña en el v. 3. Era la ofrenda perfecta e irrevocable. **3-8.** Como en 12,4, se expresa en acción la obediencia perfecta de Abrahán. La partida de madrugada sugiere que la orden fue dada en un sueño nocturno, como es frecuente en E. El «lugar» de los vv. 3-4 es un lugar sagrado, como en 12,6. Los Padres vieron en Isaac llevando la leña (v. 6) una figura de Cristo llevando la cruz. La conversación entre padre e hijo añade tensión al drama. La respuesta de Abrahán en el v. 8 es una preparación inconsciente del v. 14. **9-14.** Los comentaristas toman nota de la detallada descripción de las acciones individuales mientras el relato va alcanzando su punto culminante. El «ángel de Yahvé» se identifica con Yahvé mismo (cf. el comentario a 16,7-10). El «temor de Dios» significa aquí perfecta obediencia. El carnero que sirve de sustitutivo en el v. 13 era una víctima usual en los holocaustos (cf. Lv 1,10-13). El nombre dado por Abrahán al lugar *(yahweh yirʾeh,* «Yahvé verá» o «Yahvé

proveerá») no se ajusta al tipo usual de denominación topográfica; es simplemente un juego de palabras para expresar una noción teológica. Esto no concuerda con la explicación que se da al final del versículo, donde se emplea la forma nifal (*yērā'eh,* «será provisto»). Esta forma puede significar también «él (Yahvé) se aparecerá»; se ha sugerido (McKenzie, Scr 9, 81) que este último era el nombre originario del lugar de la teofanía y que de él se derivó el nombre posterior para explicar el sacrificio del patriarca. La vaguedad de la referencia geográfica puede ser intencionada para subrayar la nota de misterio en todo el relato. (El «Moria» del v. 2, cuyo elemento final, *yāh,* es la forma abreviada usual de Yahvé en los nombres personales y de lugar, puede haber sido relacionada con el nombre del v. 14 por asonancia.)

74 b) (22,15-24). **15-19.** Esta adición al relato primitivo, que había explicado el motivo de la sustitución o el lugar de la teofanía, concuerda con la orientación actual del mismo relato y con el tema general de la promesa que discurre por todas las narraciones patriarcales. La fe extraordinaria de Abrahán justifica una forma mucho más solemne (Dios «jura por sí mismo»; cf. Ex 32,13). Pablo tomó una frase del v. 16 para indicar la plenitud de la revelación en el sacrificio del Hijo de Dios (Rom 8,32). La promesa del v. 17c es nueva; presenta una nota nacionalista, quizá por influjo de 24,60, donde estaría más en su lugar. También más nacionalista que 12,3c es la promesa del v. 18. Aquí se emplea hitpael (*hitbārăkû)* en vez de nifal, y se intenta el significado reflexivo: «en tu descendencia todas las naciones de la tierra se bendecirán a sí mismas», es decir, los descendientes de Abrahán serán una fórmula de bendición para otros (cf. el comentario a 12,3c). **20-24.** Esta adición de J (cf. la lista paralela de P en 10,23) prepara el camino para el matrimonio de Isaac en el capítulo 24, como lo indica la glosa del v. 23a. Lo mismo que Ismael (cf. 25,13-16) y Jacob-Israel, Najor tiene doce hijos, y, lo mismo que los de Jacob-Israel (cf. 35,23-26), ocho de su esposa (o esposas) y cuatro de su concubina (o concubinas). Como es frecuente en J, los nombres son generalmente los de las tribus o ciudades cuyas relaciones con Israel explican su presencia. Us, Buz y Jazó están localizadas en los confines del desierto siro-arábigo. El Quemuel de esta lista es desconocido, al igual que Pildāš, Yidlaf y Gájam. Aram y Késed (o «caldeos» en 11,28) son pueblos semitas relacionados con los hebreos (cf. 24,10; 28,2.5-7). Betuel es un nombre personal arameo (cf. 25,20). Tébaj (cf. 2 Sm 8,8 en Pesh.), Tajaš y Maaká son nombres de lugares en la región oriental del Líbano.

75 **M) Compra de la cueva de Makpelá (23,1-20) (P).** La minuciosidad cronológica y geográfica de los vv. 1, 2 y 19, la referencia a los hititas como «los hijos de Het» y la precisión general del relato son indicios de la tradición P; sin embargo, la naturaleza del relato con sus detalles locales y discretamente humorísticos sugiere que P ha utilizado una narración antigua para su más elevado propósito. El descubrimiento del código legal hitita en la antigua capital hitita ha arrojado cierta luz sobre la transacción que aquí se describe. Según este código, quien compra la propiedad entera de otro debe prestar ciertos servicios feudales (no espe-

cificados). Así se explica que Efrón desee vender toda su propiedad, «el campo y la cueva que está en él» (v. 11). Y se explica igualmente que Abrahán, que no quiere prestar servicios feudales, desee comprar sólo la cueva (v. 9), si bien se ve forzado por las circunstancias a comprar también el campo (v. 12; cf. M. R. Lehmann, BASOR 125 [1953], 15-18).

Este campo sería lugar de enterramiento no sólo de Sara, sino también de Abrahán (25,9-10, de P), Isaac, Rebeca, Lía y Jacob (49,29-32, también de P); esta condición justificaría parcialmente la conservación del relato. Pero es más importante el hecho de que el relato está relacionado con la promesa de la tierra (cf. 17,8). Este pequeño trozo de tierra es el «primer plazo», jurídicamente adquirido, de esa promesa. La incipiente realización de la promesa en vida de Abrahán habría suscitado el interés de P. También puede ser que P deseara señalar el contraste entre esta compra estrictamente legal, a nivel humano, de un pequeño trozo de terreno con el don posterior, a nivel divino, de toda la tierra. El relato está oportunamente colocado al final de las narraciones centradas en Abrahán.

76 a) (23,1-6). **1-2.** La edad de Sara a su muerte está de acuerdo con 17,17. Como en otra parte (cf. 35,27), P da el nombre antiguo de Hebrón: Quiryat-Arbá, «la ciudad de cuatro» (cf. 13,18). El duelo por un muerto incluía un notable ceremonial (cf. 2 Sm 1,11-12; 3,31; 13,31; Miq 1,8). **3.** Los «hititas» de este relato no pueden ser los entonces famosos habitantes del Asia Menor; se trata de una designación tardía de la gente no semita de Canaán. Sin embargo, los elementos jurídicos incluidos en el relato pueden explicarse por las leyes hititas recientemente descubiertas, y la presencia de hititas en esta parte de Canaán no es imposible en aquella época (cf. Nm 13,29; O. Gurney, *The Hittites* [Londres, 1952], 59-62). **4-6.** Abrahán es un «extranjero y residente»: probable alusión a su situación seminómada, por la que podía residir en el país, pero sin tener derechos de propiedad. Este punto es importante en el relato de P. Los hititas identifican a Abrahán como un «príncipe de Dios» (*n*^{e}*śî' 'ĕlōhîm*), es decir, un «príncipe poderoso» (*'ĕlōhîm* se emplea como superlativo, igual que en Gn 1,2 e Is 9,5b). El título es una sutil preparación del regateo siguiente.

77 b) (23,7-20). **7-9.** Abrahán, respondiendo con la cortesía típica de los orientales, especifica su petición. Desea adquirir la «cueva de Makpelá» (que significa quizá cueva «doble»), situada en un extremo de la propiedad de Efrón. Una mezquita se alza en Hebrón sobre el lugar tradicional de esta cueva. **10-11.** Efrón indica indirectamente, como es usual en tales transacciones, su deseo de vender todo el campo. Los testigos a que se alude garantizarán la legalidad de la transacción. Los «ciudadanos» del v. 10 son, lit., «todos los que vienen a la puerta de la ciudad», es decir, que pueden actuar jurídicamente como testigos (cf. E. A. Speiser, BASOR 144 [1956], 20-23). **12-15.** Abrahán se ve obligado a aceptar la condición de comprar todo el campo y pregunta, con una fórmula usual en tales casos, por el precio. La respuesta de Efrón se ajusta también al formulario de cortesía. Pide cuatrocientos siclos de plata, cantidad cuyo valor ignoramos. **16.** Abrahán comprende el significado de las palabras

de Efrón y le pesó el dinero en presencia de los testigos legales. La expresión «corriente en el mercado» (*'ōbēr lassōḥēr,* «corriente con el mercader») se refiere a la práctica que entre aquellas gentes tenían los mercaderes para valorar la plata en una época dada. **17-18.** La exacta formulación jurídica, tomada de los viejos textos comerciales, debió de encantar al espíritu ordenado del redactor P. Al final del v. 18, la repetida alusión a los «ciudadanos» (cf. v. 10) sirve de sello legal a la transacción. **19-20.** La conclusión del relato contiene una glosa («es decir, Hebrón») que identifica Mambré con Hebrón, que se encuentra actualmente tres kilómetros al Sur.

78 **N) La esposa de Isaac (24,1-67) (J).** Este relato, la más larga y una de las más artísticas composiciones del Gn, es atribuido a J. Al parecer, la tradición se unía a la de Ismael en la región meridional del Négueb (cf. 16,7-14), dado que el siervo de Abrahán conduce a Rebeca directamente ante Isaac en Beer-Lajay-Roí (cf. vv. 62-64). No hay indicios de conexión con la tradición de Mambré. Sólo se podría deducir del hecho de que este relato sigue inmediatamente al de P sobre la sepultura de Sara en Mambré, pero el nexo es artificial. Además, J no tiene noticia de la muerte de Abrahán en Mambré. Teniendo en cuenta las pruebas de que disponemos, nos inclinaríamos a suponer que los últimos hechos de Abrahán, tanto en J como en E, están relacionados con el Sur (cf. Cazelles, VDBS 7, 129-31). Es posible que J contara la muerte de Abrahán en el curso del relato, lo cual explicaría que el siervo vaya directamente a Isaac, y que el relato haya sido omitido para permitir la inserción del capítulo 25 (De Vaux, *La Genèse,* 110).

El relato actual está notablemente reelaborado. La naturaleza artificial del diálogo, los paralelos (cf. vv. 1-9 y 34-41; 12-14 y 16-20; 12-27 y 42-48), el cuidado contrapeso de las escenas, empalmadas por breves pasajes narrativos, y la ausencia de intervenciones divinas manifiestas lo distinguen de otros relatos patriarcales. Está compuesto de una serie de diálogos entre Abrahán y su siervo (1-9), el siervo y Dios (10-14), el siervo y Rebeca (15-27), el siervo y Labán (28-49) y el siervo y la familia de Rebeca (50-57). Mientras los elementos básicos del relato son fieles al ambiente patriarcal, la forma actual es sumamente artificial y muestra que la primitiva tradición ha sido reelaborada a fondo. Podemos descubrir ciertos esfuerzos armonizantes en las alusiones a la familia de Rebeca.

En su contexto actual, el relato sirve de transición entre los relatos de Abrahán y la continuación de la historia patriarcal con la descendencia de Rebeca. Es clarísimo el énfasis teológico: todo está sometido a la mano conductora de Dios (cf. vv. 7, 12-14, 21, 27, 40, 48, 50 y 56). Su manejo invisible de los hechos, en vez de una intervención directa, es señal de una teología más elaborada. La esposa de Isaac debe ser designada por Dios mismo; así lo exige la transmisión de la promesa, y ella debe volver a la tierra de la promesa. (El primer tema es fundamentalmente el mismo que encontrábamos en el relato de Sara, que concibe a Isaac en edad avanzada: la elección divina y la acción divina para llevar adelante esa elección están presentes en ambos relatos.)

79 a) (24,1-9). No hay ninguna indicación sobre el lugar en que se desarrolla la escena. Los relatos anteriores se refieren a Mambré, pero el autor puede haber omitido la referencia específica para evitar una contradicción (→ *supra,* 78). La iniciativa de Abrahán para preparar la boda está de acuerdo con las costumbres de la época. El siervo (quizá Eliezer; cf. 15,2, si bien el texto está corrompido) es obviamente un importante personaje que goza de la confianza completa de Abrahán. El juramento por los órganos genitales, considerados como los transmisores de la vida, añadía solemnidad al juramento como tal (cf. 47,29). Asimismo, el epíteto aplicado a Yahvé, «el Dios de los cielos y el Dios de la tierra», no empleado en ningún otro lugar de Gn, añade una nota formal y universal. La primera recomendación al siervo es negativa: Isaac no debe casarse con una mujer cananea. En el terreno profano, esta prohibición podría explicarse por la costumbre de endogamia practicada por las tribus seminómadas. En el terreno teológico, como aquí sucede, tiene por objeto evitar el contacto con los habitantes de Canaán, religiosamente depravados (cf. Ex 34,16). La segunda recomendación es positiva: debe buscar una esposa para Isaac entre la parentela de Abrahán, la cual, aunque era también pagana (cf. 31,19), estaba probablemente más abierta a la acción divina. Estas dos recomendaciones aparecen relacionadas con la promesa de una descendencia. La tercera y la cuarta, anticipadas por la respuesta del siervo en el v. 5, se refieren a la promesa de la tierra. Isaac no debe volver a Mesopotamia (es decir, a residir allí), y el siervo ha de volver si la mujer se niega a venir con él. Pero la fe de Abrahán en la certeza de la promesa de Dios le asegura el éxito de la misión (v. 7). La referencia al ángel es un indicio de una tendencia antiantropomórfica y sugiere, por tanto, una fecha tardía de composición.

Esta primera escena parece una instrucción en el lecho de muerte. El solemne juramento exigido al siervo supone que Abrahán no podrá supervisar las gestiones. Los comentaristas sugieren que tal vez después del v. 9 figuraba la noticia de la muerte del patriarca, lo cual explicaría que el siervo afirme en el v. 36 que Isaac ha heredado ya «toda su propiedad» y que llame a Isaac «mi señor» (v. 65). El pasaje habría sido suprimido al añadirse el capítulo 25 (cf. Von Rad, *op. cit.,* 250).

80 b) (24,10-27). **10-14.** El siervo viaja a Aram-Naharáyim (lit., «Siria de los dos ríos»), una región de la Mesopotamia septentrional. Según 11,31, la familia de Abrahán vivía en Jarán, una antigua ciudad a orillas del río Balikh, afluente del Eufrates. El cuadro evocado en el v. 11 corresponde a la vida oriental. El signo que el siervo pide a Dios se lo dicta el sentido común. La conexión de este signo obvio, que el siervo podría haber reconocido sin ayuda divina, con lo sobrenatural es lo que da a la escena su tenor profundamente teológico. **15-27.** La genealogía de Rebeca presenta un toque armonizante. Según una tradición, es hija de Najor, hermano de Abrahán (cf. 29,5, donde Labán, hermano de Rebeca, es llamado hijo de Najor). Esta genealogía concuerda con 24,48 si la palabra *'āḫ* se toma en el sentido estricto de «hermano». La tradición P, en cambio, la identifica como hija de Betuel, hijo de Najor y Milká (cf. 25,20;

28,2.5). El redactor ha armonizado las dos tradiciones introduciendo en el texto el nombre de Betuel (vv. 15, 24 y 47), que no interviene en el relato. Después de mencionar su linaje, el autor describe a Rebeca. Esta joven corresponde al ideal de esposa: hermosa y virgen *(b^e^tûlāh)*, a lo que se añade la expresión paralela «no mancillada» (lit., ningún varón la conoció»). El motivo teológico se insinúa en el v. 21. La entrega de regalos se hace con vistas al matrimonio, que, en la perspectiva del autor, se espera ya porque Dios ha dado el signo. La muchacha no lo entendería fácilmente; de ahí la repetición del v. 53. El anillo de oro es para la nariz. La serie de preguntas y respuestas de los vv. 23-26 es un tanto forzada, lo cual sugiere reelaboración del material. El «favor constante» del v. 27 incluye las dos actitudes básicas de Dios hacia el hombre: «amor firme y constancia» *(ḥesed w^e^ʾĕmet)*.

81 c) (24,28-57). **28-49.** La mención de la casa «de la madre» indica que el padre (Betuel o Najor) ha muerto. En el TM, la frase «Labán corrió en busca del hombre a la fuente» forma parte del v. 29. El contexto exige su transposición, como traen muchas versiones modernas. La transposición pone de relieve el carácter de Labán, que en las tradiciones aparece venal. La expresión «bendito de Yahvé» (v. 31) es una anomalía en labios del politeísta Labán. El deseo del siervo de hablar antes de comer subraya la urgencia de su misión. En sus palabras, que pueden parecernos una innecesaria repetición de todo lo que ha precedido, el autor inspirado da una artística pincelada haciendo que el siervo insista en la riqueza de Abrahán, que ahora es propiedad de Isaac; su mención apunta al carácter de Labán, a quien el siervo trata de impresionar. Los pormenores del discurso corresponden a lo sucedido, excepto en que no se menciona la recomendación de Abrahán en el sentido de que el siervo debe volver si la mujer se niega a acompañarle (esto habría sido ofensivo para la cortesía oriental) y en que los regalos fueron entregados, según el mismo siervo, después de preguntar a Rebeca (cf. vv. 47 y 22-23; tal vez otro indicio de reelaboración). La nota teológica de que Dios dirige los acontecimientos invade todo; Dios ha «dado éxito al viaje» *(hiṣlîaḥ derek;* vv. 21, 40, 42 y 56). En el v. 49, los mismos atributos aplicados a Dios en el v. 27 *(ḥesed w^e^ʾĕmet)* se predican ahora de Labán. **50-57.** En el v. 50, el TM dice «Labán y Betuel». El hebreo *b^e^tûʾēl* se suele corregir, como hace NC, por *bêtô* (su familia). La corrección es necesaria porque en el relato no se supone la presencia de Betuel (cf. vv. 28, 29, 53b y 55). Sean cuales fueran los verdaderos motivos de Labán para aceptar el ofrecimiento (por su hermana), su afirmación de que «esto viene de Yahvé» está ciertamente de acuerdo con las convicciones del autor. La entrega de regalos a la muchacha y a su familia con ocasión de los desposorios es una costumbre atestiguada en la literatura asiria y babilónica. También es posible que, en este caso, los regalos se hagan por razón del matrimonio efectivo, puesto que no se menciona después ninguna dote (vv. 66-67). El hecho de que el siervo desee partir, en contra de la costumbre oriental en tales ocasiones, añade tensión al relato y sugiere el objetivo total de la misión, que ya está cumplida. El Señor «ha dado éxito a su viaje»; no hay, pues, razón

para quedarse. Se pide el consentimiento a la muchacha no para el matrimonio, sino para el viaje a Canaán; según el derecho antiguo, la mujer casada podía quedarse en la casa paterna (cf. De Vaux, RB 56, 29-30).

82 d) (24,58-67). **58-61.** La bendición de Rebeca por parte de su familia recuerda el tema general de la gran descendencia que hallamos en todos los relatos patriarcales, si bien aquí se expresa con un espíritu más marcial de lo que se esperaría de esta gente (cf. el comentario a 22,17). **62-67.** El relato concluye en Beer-Lajay-Roí, donde tal vez se conservó la tradición. La expresión del v. 63 *lāśûaḥ* es de traducción insegura (NC: «para lamentarse»; BJ: «de paseo»). Es más probable una sugerencia moderna, basada en la lectura de una regla hallada en los MMM (cf. G. R. Driver, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 66-68): la palabra significa «cavar un hoyo» y es un eufemismo sinónimo de «mover el vientre». Rebeca cubre su rostro de acuerdo con la costumbre que prohibía a un hombre ver a su esposa antes del matrimonio. Algunos autores situarían el relato original de la muerte de Abrahán después del v. 61, lo cual explicaría el viaje del siervo —de otro modo, inexplicable— al Négueb y el hecho de que dé a Isaac el título de «mi señor». En tal caso, el v. 67 debería decir «su padre» en lugar de «su madre». Estos versículos finales son un breve y sobrio resumen de lo que ha anticipado el elaborado relato que antecede. Tal método está de acuerdo con el estilo bíblico, en el que los antecedentes de la acción divina en la historia son cuidadosamente descritos y ponderados, mientras que el cumplimiento se expone rápida y sucintamente (cf. 19,23-28; 21,1-7).

83 **O) Descendientes de Abrahán (25,1-18) (P y J).** Esta «posdata» a los relatos de Abrahán contiene tres secciones pertenecientes a J y P. La primera (1-6) es una genealogía proporcionada por J que enumera los descendientes del patriarca no mencionados hasta aquí. La segunda (7-11), casi exclusivamente de P, refiere la muerte del patriarca. La tercera (12-18), también principalmente de P, concluye la historia de Ismael con una lista de sus descendientes. Las dos genealogías son antiguas y muestran el respeto de los autores sagrados por sus fuentes; a pesar de algunas incongruencias ocasionales, les conceden amplio espacio en la historia sagrada.

a) (25,1-6). Este prosaico informe sobre los otros hijos de Abrahán nos hace ver el carácter profundamente teológico de los relatos sobre la concepción y el nacimiento de Isaac (17,15-19; 18,1-15; 20; 21,1-7). Al menos el redactor final no tiene inconveniente en decir que Abrahán tomó otra mujer, incluso después de un pasaje como 18,11-15. Los «hijos» de Queturá son, en su mayor parte, pueblos árabes que tuvieron relaciones con Israel en distintas épocas de su historia. Entre los mejor conocidos figuran los madianitas, que se interferirán constantemente con Israel en su historia antigua (cf. Gn 37,28.36; Ex 2,15-22; 3,1; 18; Jue 6-8); el pueblo de Šeba, que vivía en la parte sudoeste de la península arábiga y era conocido por sus caravanas de especias y otros productos (cf. 1 Re 10,1-13; Jr 6,20), y los dedanitas, unidos a los sabeos en 10,7, que vivían en la parte norte de la península y cuyas caravanas eran también conocidas

por Israel (cf. Is 21,13). De los demás se sabe poco. Los descendientes de Dedán pueden haber sido tomados tardíamente de otra lista; no aparecen en la lista paralela de 1 Cr 1,32-33s, y sus formas plurales contrastan con los demás nombres. Pero es seguro que todos ellos se refieren a pueblos árabes (incluyendo los asuritas, *aššûrim,* que no son asirios a pesar de la semejanza), como lo prueba la asociación de Efá a Madián y Šeba en Is 60,6. Estas asociaciones históricas no afectan a la transmisión de la promesa por medio de Isaac, cosa que J subraya insistiendo en la herencia de Isaac (v. 5) y en el hecho de que los demás se separan de Isaac (v. 6). Tras recibir una señal del amor paterno, ya no pueden reclamar parte alguna en la herencia.

84 b) (25,7-11). El relato de la muerte de Abrahán en el estilo estereotipado de P es la conclusión formal de los relatos de Abrahán. Firme en sus referencias cronológicas, P indica implícitamente que Abrahán había vivido cien años en Canaán, en su nueva vida con Dios (cf. 12,4). Estos años se han caracterizado por las bendiciones divinas y las promesas de una gran posteridad. Abrahán ha vivido para ver la realización inicial de tales promesas; por eso murió «lleno de días». La expresión de que «fue a reunirse con su pueblo» es probablemente una alusión a la existencia sombría del *šeol.* La referencia de los vv. 8-9 a su sepultura está de acuerdo con lo dicho por P en el capítulo 23. Sólo es notable la mención de Ismael, cuya expulsión ha sido relatada ya por J y E (cf. 16,6-14; 21,9-21). Probablemente se le añade aquí para preparar la inclusión de su genealogía en los versículos siguientes. En el v. 11a tenemos otro ejemplo de la teología de P, más trascendente que la de J en los vv. 5-6; el v. 11b es una adición de J.

85 c) (25,12-18). P ha hallado esta lista en las *tôl^{e}dôt* (genealogías), fuente que ha utilizado constantemente. Lo mismo que en 22,20-24, se enumeran doce hijos, indicio de otro sistema de doce tribus fuera de Israel (cf. Noth, *Hist.,* 91-94). En parte nómadas y en parte sedentarios (cf. v. 16: «sus poblados y campamentos»), los ismaelitas habitan la región noroeste de la península arábiga, en consonancia con las tradiciones sobre Ismael previamente recogidas (cf. 16,1-14; 21,9-21). Nebayot puede identificarse con los posteriores nabateos de la región transjordánica. Quedar aparece asociado a Nebayot en Is 60,7 y es mencionado, al igual que Nebayot, en los textos asirios que se refieren a las proezas del pueblo (cf. también Is 21,17). Temá es conocido por Is 21,4 y Jr 25,23 como un pueblo del desierto. Estos doce «caudillos» *(n^{e}śî'îm,* los jefes religioso-políticos en el sistema de las doce tribus; cf. E. A. Speiser, CBQ 25 [1963], 111-17) cumplen la promesa recordada por P en 17,20. El v. 17 concluye el relato de Ismael y se asemeja por su forma a los vv. 7-8. Se ignora el significado de la edad de Ismael. El v. 18, procedente de J, establece los límites del territorio de los ismaelitas, desde Javilá, en el noroeste de Arabia, hasta Šur, cerca de Egipto. La nota final (v. 18b) es una referencia a 16,12.

86 **III. Los patriarcas Isaac y Jacob (25,19-36,43).** Se ha conservado muy poco de las tradiciones referentes a Isaac, y lo que se refiere a él

solo (cap. 26) es una serie de noticias que encontramos también en el ciclo de Abrahán. De hecho, las tradiciones de Isaac han sido absorbidas por Abrahán o Jacob. Sin embargo, P —o el redactor final que insertó la tradición P— ha concedido gran relieve a Isaac haciendo que gran parte de los relatos de Jacob aparezcan como «historia familiar» *(tôl^e^dôt)* de Isaac. Lo ha conseguido comenzando los relatos con la indicación «ésta es la historia familiar de Isaac» (25,19) y concluyéndolos con la noticia de la muerte de este patriarca (35,29). Igualmente, la historia de José (caps. 37-50) es considerada por ese mismo autor como historia *(tôl^e^dôt)* de Jacob (cf. 37,2 y 49,33; Von Rad, *op. cit.*, 258).

87 **A) Nacimiento de Esaú y Jacob (25,19-34) (J, P).** Los relatos contenidos en esta sección proceden de la tradición J con inserciones tomadas de P (vv. 19, 20 y 26b). Estos relatos sirven de transición e introducción a la historia de Jacob. En ellos abundan las etimologías, las cuales proporcionan material para las implicaciones históricas y teológicas. El cuadro histórico describe la superioridad de Israel sobre sus vecinos edomitas del Sur. El cuadro teológico, perfilado predominantemente por el contexto, presenta la elección divina del candidato más improbable, Jacob, como heredero de las promesas patriarcales. Esaú —el primogénito, el preferido de su padre, el más fuerte de los dos hijos— es, a pesar de estas evidentes características positivas, rechazado en favor de Jacob. La absoluta gratuidad de la elección divina es un tema constante de J, como se prueba por los relatos de Isaac, de José y del pueblo israelita. En el caso de Jacob, este elemento divino ha sido presentado magistralmente en esta breve sección que recuerda su nacimiento y primeros años.

88 a) (25,19-26). **19-20.** Estos versículos, pertenecientes a P, introducen todo lo que sigue a la muerte de Isaac (35,29). Lógicamente, P presenta a Rebeca como hija de Betuel (28,2-5; cf. el comentario a 24,15) y es el único que señala como su lugar de origen Paddán-Aram (la «llanura de Aram»; cf. 24,10). **21-23.** Lo que se ha explicado de Abrahán en varios capítulos se dice de Isaac en unos cuantos versículos: sus hijos son fruto de la fe. Rebeca concibe en respuesta a la oración de Isaac. No es claro el significado preciso de la observación de Rebeca en el v. 22; el sentido general es que durante el embarazo ocurrió algo que ocasionó la consulta del Señor. El lugar de la consulta sería un santuario como Beer-Lajay-Roí o Beršeba. La respuesta, dada en forma oracular (no se menciona el modo de transmisión; cf. 1 Sm 9,9), presenta anticipadamente dos de las anomalías que caracterizarán los relatos siguientes: el hermano mayor y más fuerte servirá al menor y más débil. **24-26.** La noticia del nacimiento muestra el gusto semita por las etimologías. La indicación de que el primer niño era «rubio» *(ʾadmônî)* está evidentemente relacionada con el nombre «Edom», no mencionado aquí. La indicación puede ser una glosa (Clamer, *op. cit.*, 345), pero también puede suceder que J, sabiendo que sus lectores asociarían el nombre con la piel oscura de los edomitas, no quiso explicitar esta etimología en atención a lo que iba a decir más tarde (v. 30). La conexión de Esaú *(ʿēśāw)* con la «pelliza» *(k^eʾaderet śēʿār)* tampoco es clara; sin embargo, *śēʿār* puede ser una alusión, fácil-

mente reconocida por los hebreos, a Seír *(śēʿîr),* el antiguo nombre de Edom, donde habitaban los descendientes de Esaú (cf. 32,4; 36,8; Jue 5,4). La etimología de «Jacob» *(yaʿăqōb)* es más clara: se la imagina derivada de *ʿāqēb,* «talón» (cf. 27,36). En realidad, se trata de un nombre teofórico abreviado que se ha encontrado en su forma plena como *yʿqbʾl* en un texto de la Mesopotamia Superior perteneciente al siglo XVIII y que significa probablemente «Dios proteja» (cf. De Vaux, RB 53, 323-24; Cazelles, VDBS 7, 132). En esta referencia a Jacob, J ve un cumplimiento inicial del oráculo. El v. 26b, una inserción de P, es un detalle cronológico típico que acentúa el elemento divino (tras veinte años de esterilidad; cf. v. 20).

89 b) (25,27-34). **27-28.** Aquí se reflejan las relaciones, frecuentemente tensas, entre los cazadores nómadas y los pastores sedentarios. El hecho de que Isaac prefiriera a Esaú es una razón obvia para suponer que éste recibiría la herencia. La preferencia de Rebeca por Jacob anticipa el relato del capítulo 27. **29-34.** Las razones para atribuir estos versículos a E (cf. Chaine, *op. cit.,* 299) parecen insuficientes; el relato tiene todo el aire minucioso de J. Hallamos otra etimología popular tras la petición del «alimento rojo» por parte de Esaú *(hāʾādōm hāʾādōm;* la repetición de la palabra indica la avidez de Esaú); *ʾādōm* justifica el nombre de *ʾĕdôm.* El derecho de primogenitura, deseado por Jacob, le aseguraría una porción doble de la herencia (cf. Dt 21,15-17). Se ha defendido con cierta convicción (D. Daube, *Studies in Biblical Law* [Cambridge, 1947], 193-200) que, tras conseguir un juramento de Esaú, Jacob le dio «pan y lentejas» en vez del «plato rojo», que sería quizá una sopa de sangre. Esta posibilidad explicaría por qué no se habló antes de lentejas, por qué Jacob exigió un juramento (que seguiría obligando a pesar de la fraudulenta sustitución) y por qué Esaú aludió más tarde a un doble engaño de Jacob (27, 36). El v. 34b es un juicio de J sobre Esaú: un hombre codicioso que sólo piensa en el presente. La conducta de Jacob, aunque no muy recomendable, está de acuerdo con el plan divino y no es objeto de ningún juicio adverso.

90 **B) Isaac en Guerar y Berseba (26,1-35) (J, P).** Ya hemos indicado que este capítulo es el único que contiene relatos dedicados exclusivamente a Isaac y que éstos son duplicados de los relatos del ciclo de Abrahán. Su relación con este ciclo, y no con el de Jacob, se ve confirmada por el hecho de que en ellos no se menciona a los hijos de Isaac (los vv. 34-35 son de P) y suponen que marido y mujer son todavía jóvenes (cf. v. 7). Originariamente separadas, las noticias han sido fusionadas por J. Su propósito al unir tales relatos y la intención teológica de éstos —análoga a la de sus paralelos en el ciclo de Abrahán— es cerciorar a los lectores de que el plan divino prosigue en Isaac. Este plan, que comienza con Abrahán y alcanza su punto culminante en Jacob, debe realizarse también en Isaac, que es el vínculo entre ambos.

91 a) (26,1-11). **1-5.** La primera unidad es estrictamente teológica y da el tono al resto. Contiene algunas incongruencias, que delatan reelaboración del material. Originariamente, el primer versículo empalmaba

con el v. 6, quizá sin referencia a la primera hambre (es decir, la de 12, 10). Cuando fueron añadidos los vv. 2-3, se retocó el v. 1 para dar ocasión a las palabras del Señor. La adición produjo una discrepancia entre los vv. 1 y 2. Las palabras divinas son un mosaico de textos que recuerdan y renuevan las promesas hechas a Abrahán. Los vv. 3b-5 son una ampliación redaccional de la sencilla bendición del v. 3a. **6-11.** En este pasaje aparece por tercera vez el mismo relato, prolongando el tema del peligro en que se vio la esposa del patriarca (cf. 12,10-20; 20,1-18). Comparado con los otros dos, la perfecta naturalidad y la ausencia de desarrollo artificial en el presente relato arguyen en favor de su originalidad. En el curso de su historia preliteraria pudo ser contado por distintos motivos, incluso profanos. Pero en el contexto actual (cf. especialmente los vv. 2-5) prevalece el motivo religioso, es decir, la protección divina de la esposa del patriarca a que había sido hecha la promesa. Este motivo fue ampliado y explicitado al ser atribuido a Abrahán.

92 b) (26,12-22). Un incidente semejante ha sido narrado a propósito de Abrahán (21,22-34). El redactor, consciente de las semejanzas, ha conciliado los dos relatos añadiendo los vv. 15 y 18, que no aportan nada al presente relato. La mención de la cosecha (v. 12) está de acuerdo con la costumbre seminómada según la cual los pastores, que residen con sus rebaños en un lugar concreto durante algún tiempo, se dedican a una limitada actividad agrícola. La hostilidad de los «filisteos» (un anacronismo, como en 21,32.34; 26,1) fue motivada, al parecer, por la prosperidad de Isaac (vv. 13, 14, 16). La hostilidad aumenta por culpa de la disputa sobre la propiedad de los pozos (vv. 19-21); de ahí sus nombres: Eseq (*ʿēšeq,* «contienda») y Sitná (*śitnāh,* «hostilidad»). El tercer intento de Isaac tiene más éxito (v. 22); no hay disputa, y el pozo es denominado en consecuencia Rejobot (*rᵉḥōbôt,* «espacios amplios») porque el Señor «hizo espacio» (*hirḥib,* la misma raíz de *rᵉḥōbôt*). Una vez más, estas antiguas tradiciones etimológicas sirvieron de vehículo para el énfasis teológico en la promesa de la tierra.

93 c) (26,23-35). **23-33.** El relato paralelo de este incidente se encuentra en 21,22-34, donde la nota teológica está mucho más acentuada. Las promesas son renovadas en una teofanía (v. 24) que explica la erección del altar y la acción cultual (v. 25; cf. 21,33). La presencia de Abimélek y Pikol está de acuerdo con 21,22, pero es nueva la de Ajuzat, amigo o consejero del rey. El hecho de que el rey reconozca la posición favorecida de Isaac (v. 28; cf. 21,22b) es, para el autor sagrado, un cumplimiento anticipado de la promesa de que todas las naciones serían bendecidas en sus descendientes (cf. v. 4b), es decir, todas las naciones encontrarían en ellos, por razón de su grandeza, una fórmula de bendición (se emplea la forma hitpael, como en 22,18; cf. el nifal de 12,3c). La aceptación de la alianza por parte de Isaac va implícita en el banquete de alianza que sigue (v. 30); el compartir el mismo alimento crea un vínculo entre ellos. El relato concluye con la noticia de que se encontró un pozo y se le dio un nombre en conmemoración de la alianza. El nombre «Šibá' (*šibʿāh,* «siete») del TM ha sido influido por 21,28-31; los LXX leen *šᵉbûʿāh* (jura-

mento), que está más de acuerdo con el contexto. Estas distintas etimologías del nombre Beršeba muestran su importancia como centro de culto. **34-35.** Esta adición, tomada de P, que menciona las dos mujeres hititas de Esaú, debe unirse a 27,46-28,9. Los nombres no coinciden totalmente con los mencionados en 36,1-3, y la base implícita de la enemistad entre Esaú y Jacob (explicitada por P en 28,1-9) difiere de la de J en el capítulo 27. A pesar de su origen «hitita», las mujeres tienen nombres semitas. Nótese que Esaú, lo mismo que Isaac (25,20), se casa a la edad de cuarenta años.

94 **C) Isaac bendice a Jacob (27,1-45) (J).** El presente relato, que une las tradiciones sobre la juventud de Esaú y Jacob con las de Jacob en la región de Transjordania, es atribuido a J. Ciertas incongruencias (por ejemplo, el medio de que se vale Isaac para reconocer a su hijo en los vv. 22 y 27) han llevado a varios autores (Chaine, *op. cit.*, 311; Clamer, *op. cit.*, 355) a suponer una fusión de J y E. Pero las incongruencias no son grandes, y la marcha artística del relato arguye contra una fusión redaccional (De Vaux, *La Genèse,* 125).

Mucho más compleja es la historia de esta tradición y su conexión con el resto de las narraciones sobre Esaú y Jacob. Aquí nos limitamos a señalar la existencia del problema. Se coincide en afirmar que la localización de este capítulo es imprecisa; sólo en su contexto actual está asociado a Beršeba (cf. 26,33 y 28,10). Los relatos de Jacob están vinculados, en general, a la región central de Palestina (Betel, Siquem) y a Penuel en la Transjordania. Se diría que los relatos de Esaú deben asociarse a la región meridional de Palestina a causa de la identificación Esaú-Edom, pero Esaú aparece también en conexión con la región oriental del Jordán (cf. 33; 32-34s). A partir de estas y otras consideraciones, se han presentado varias soluciones; pero éstas no han llevado a un acuerdo a los investigadores (cf. Noth, UP 103-11; Cazelles, VDBS 7, 133).

Si bien la solución definitiva del problema nos proporcionará una mejor comprensión de la metodología de los escritores sagrados y, consiguientemente, de los modos de la revelación divina, la teología del capítulo en su estado actual es clara. Jacob, a pesar de su inferioridad y de su propia indignidad, es objeto de la libre elección divina (cf. Mal 1,3; Rom 9,13); en esa elección, el pueblo de Israel, al que personificaba Jacob, llegó a entender mejor su propia elección por parte del mismo Dios. En la historia anterior de estos relatos de Esaú y Jacob pudo haber un mayor énfasis en las acciones y motivos de ambos, y los relatos serían contados para empequeñecer a los enemigos de Israel, los edomitas. J los ha suavizado un tanto, eliminando el oprobio de Jacob (por ejemplo, 27,11-13) y describiendo a Esaú más compasivamente (cf. 27,34-38). Pero no ha negado en absoluto la astucia y deslealtad de Jacob, y precisamente por medio de este hombre —por medio de sus mismos actos de deslealtad— se realiza el plan divino (cf. v. 20b). Sólo hay un plan, ya decidido e iniciado; por tanto, sólo puede haber una bendición efectiva (cf. vv. 33b y 38). Como el capítulo 24, este capítulo se articula en cinco escenas que presentan cinco diálogos entre los distintos actores.

95 a) (27,1-4). El relato comienza con el diálogo entre Isaac y Esaú. Era costumbre que un moribundo bendijera a quienes estaban a su cargo (cf. 48,9-20; Dt 33; sobre el trasfondo hurrita de 27,1ss, cf. Speiser, *Genesis,* 211-13). Esta bendición del primogénito no se menciona en ningún otro lugar del Gn, pero podemos suponer que tal bendición era concedida para indicar el derecho de herencia (quizá implicado en 24,36b). Al menos, Isaac la entendía como tal. Lo mismo que Esaú había vendido su derecho de primogenitura al venir de la caza (25,29-34), iba a perder su bendición al volver de la caza (Michaeli, *Le Livre de la Genèse* [París, 1957-60], 86).

96 b) (27,5-17). El diálogo entre Rebeca y Jacob revela la astucia de la madre, cosa que explicaría ese mismo rasgo en el hijo (también es característico de su hermano, Labán; cf. 24,29-32). La bendición de Isaac, tal como la refiere Rebeca, es un acto religioso (v. 7, «delante del Señor»), lo cual hace que la ligereza con que la madre acepta la maldición (v. 13) sea mucho más reprensible. No estaría de acuerdo con el carácter del relato, ni en su forma primitiva ni en su forma final, preguntar demasiado por la efectividad de la estratagema descrita; el autor se proponía un objetivo diferente. Las objeciones de Jacob (vv. 11-12), aunque reducen un tanto su culpa, no están muy motivadas.

97 c) (27,18-29). El encuentro entre Isaac y Jacob es narrado con sencillez, con los pormenores imprescindibles para dar tensión al relato. El engaño de Jacob a su padre ciego fue realmente grave (cf. Lv 19,14); es paliado diciendo que Yahvé lo había conducido (v. 20). Muchos consideran el v. 23 como una glosa explicativa que anticipa la bendición de los vv. 28-29. Aquí, la distinción de fuentes (por ejemplo, vv. 18b-23 = J; vv. 24-28 = E) plantea más problemas de los que resuelve; el interés disminuiría, y habría que suponer que el redactor omitió varios detalles de ambos relatos. La bendición presenta forma oracular (vv. 27b-29). Se diferencia de las otras bendiciones patriarcales y se aplica directamente a la «nación» descendiente de Jacob (cf. 25,23). Los israelitas serán bendecidos con la fertilidad del suelo (v. 28). La incongruencia de suponer a Esaú, cazador, recibiendo una bendición referida a un pueblo agricultor y sedentario no preocupó al autor, si es que pensó en ella. Este pueblo dominará también a sus enemigos (v. 29), un tema que aflora repetidamente en los relatos de Jacob y Esaú y que refleja las posteriores relaciones históricas entre Israel y Edom. El plural («naciones», «hermanos», «hijos») incluiría a todos los pueblos vecinos, tales como los moabitas y amonitas. La frase final (v. 29c) es una fórmula corriente de conclusión (cf. 12,3).

98 d) (27,30-40). De nuevo se evidencia el arte del narrador en este pasaje que describe el diálogo entre Isaac y Esaú. La escena comienza igual que la anterior (cf. vv. 31-32 y 18-19a). Al declarar Isaac que ha bendecido a otro, «y será bendito», indica la naturaleza irrevocable de las bendiciones patriarcales. (En el v. 33, el TM dice: *wā'ōkal mikkōl,* «y comí de todo»; lo cual se suele corregir por *wā'ōkal 'ākōl,* «y comí con buen apetito». En ambos casos parece clara la conexión de la comida

suculenta con la bendición, igual que en el v. 4). Esta idea de una bendición irrevocable se ve confirmada por el grito angustiado de Esaú; desesperado, pide una bendición. La etimología que da Esaú del nombre de Jacob difiere de la indicada en 25,26, si bien se deriva de la misma raíz (*ʿāqab,* «suplantar»). Le suplantó al arrebatarle el derecho de primogenitura (*bᵉkōrātî);* ahora le suplanta arrebatándole su bendición (*birkātî).* La triple petición final es más una respuesta que una bendición. Las palabras describen el yermo territorio de Edom y el temperamento guerrero de sus habitantes (vv. 39-40a) con el mismo estilo oracular que la bendición de Jacob. El v. 40b puede ser una alusión de J al primer intento edomita de rebelarse contra Judá en tiempos de Salomón (cf. 1 Re 11,14-22,25), a menos que sea una glosa tardía referente a la victoriosa rebelión de los edomitas en tiempos de Joram de Judá (cf. 2 Re 8,22-24). La diversidad de estilo sugiere esto último.

99 e) (27,41-45). La escena final, entre Rebeca y Jacob, prepara el terreno para 28,10, donde J continúa su relato. La observación de Esaú en el v. 41 indica, como todo el relato, que Isaac se encuentra en su lecho de muerte. Esto suscita algunos problemas sobre la fusión de las distintas tradiciones, pues Isaac, según 35,39, no parece que murió sino después de que Jacob viviera veinte años en Jarán. Rebeca había descuidado, al parecer, la posibilidad de una venganza por parte de Esaú, y ahora decide un medio para salvar no sólo a Jacob, sino también a Esaú (v. 45b), porque el asesinato de su hermano lo convertiría necesariamente en fugitivo. J ha añadido una nota trágica al hacer decir a Rebeca que enviaría por Jacob una vez que se apaciguase la furia de Esaú; de hecho, ella no volvería a verle. Quizá el autor intentó sugerir aquí que la madre no vio cumplidos sus deseos en favor del hijo en los años siguientes, aludiendo así a su castigo. En tal caso, sería una pincelada maestra. (El v. 46 pertenece al relato siguiente.)

100 **D) Jacob parte para Paddán-Aram (27,46-28,9) (P).** Este pasaje procede de una tradición distinta de la anterior, como lo demuestra su tono completamente distinto. La partida de Jacob no es una fuga, sino una misión encomendada por Isaac. No se alude a las tirantes relaciones entre Isaac y Jacob ni, en especial, entre Jacob y Esaú. El autor de este pasaje no parece conocer los relatos de 25,21-34 y 27. El vocabulario (por ejemplo, *bᵉnôt ḥēt* en 27,46; *bᵉnôt kᵉnāʿan* en 28,1; *ʾēl šadday* y *qᵉhal ʿammîm* en 28,3), la designación del país natal como Paddán-Aram (cf. 25, 20) y la profundidad teológica sugieren a P como autor. Los temas teológicos que aquí afloran son principalmente la continuación de las bendiciones divinas en la línea de Jacob y la huida de la contaminación religiosa introducida por los matrimonios mixtos. Si bien este último problema estuvo presente en toda la historia de Israel, adquirió particular importancia en el período posexílico (cf. Esd 9-10; Neh 13,23-31). Ninguna de estas preocupaciones es ajena a las otras tradiciones más antiguas, pero su presencia aquí, con exclusión de las motivaciones más terrenas del capítulo 27, es característica de los procedimientos usuales de P. **27,46.** Este versículo sigue directamente a 26,34-35 e introduce el envío de Jacob por

Isaac. **28,1-4.** Esta versión de la bendición concedida a Jacob por su padre pertenece a P, así como la versión de 27,27-29 pertenecía a J. Betuel, el padre de Rebeca, figura constantemente en la genealogía de P (cf. el comentario a 24,15). Mientras en J la bendición se fijaba sólo en los descendientes de Jacob, P subraya la conexión de esta bendición con la otorgada a Abrahán (v. 4). La expresión *q*^{e}*hal ʿammîm* («asamblea de pueblos»), empleada aquí por vez primera, puede tener un matiz litúrgico; *qāhāl* tiene frecuentemente en P este sentido. «¿Se pensaría en una comunidad cultual, universal y escatológica de naciones al leer esta profecía más bien rudimentaria...?» (Von Rad, *op. cit.,* 277). La *ʾereṣ m*^{e}*gurekā* (tierra en la que sois inmigrantes) es para P la tierra ya otorgada por la promesa divina a Abrahán; la promesa aguarda aún su cumplimiento (→ 75). **5.** La partida de Jacob es referida sin detalles. La insistente referencia genealógica es característica (cf. v. 2). **6-9.** Vemos la insistencia de P en los males de los matrimonios mixtos; el mismo Esaú es consciente de la prohibición, lo cual sirve de ocasión para dar la noticia del matrimonio de Esaú con Majlat, hija del ismaelita Nebayot (cf. 25,13). Detrás de esta unión puede haber una alianza entre Edom (Esaú) y los ismaelitas, como se confirma por otros indicios (De Vaux, *La Genèse,* 131). La alusión a que el viaje de Jacob está motivado por la obediencia (v. 7) ilustra la tendencia de P a subrayar la teología de los acontecimientos.

101 **E) Visión de Betel (28,10-22) (J y E).** Generalmente se admite aquí la presencia de dos tradiciones, J y E. La diferencia de los nombres divinos «Elohím» y «Yahvé», la manera de presentar la teofanía y la existencia de pasajes paralelos son la base para tal distinción. Los vv. 10-12, 17-18 y 20-22 se atribuyen a E, y los vv. 13-16 y 19, a J. La fusión ha sido hábilmente efectuada.

El carácter de estas tradiciones está vinculado a la historia de Betel, santuario cananeo del segundo milenio donde, probablemente, se daba culto al dios «Betel» («Betel» aparece frecuentemente en textos antiguos como nombre de una divinidad); los patriarcas lo habrían conocido. Después de la conquista, pasó a ser santuario israelita (cf. Jue 20,18.26-28; 21,2). A raíz del cisma de 922, se convirtió en uno de los principales santuarios del reino del Norte (1 Re 12,26-33) y en ocasión de sincretismo religioso (cf. Am 4,4, etc.), lo cual justificó su destrucción por Josías (2 Re 23,15). Una buena parte de esta historia sería conocida por los autores de nuestro pasaje, los cuales procuran conservar esa antigua tradición sobre el origen de Betel como santuario del Dios de Israel.

En su contexto actual, el pasaje presenta una confirmación divina de la bendición concedida por Isaac a Jacob. El carácter humano de ésta, reflejado con gran realismo en los precedentes relatos, se pierde en el objetivo universal del plan divino. Jacob se convierte, al menos en parte, en el Israel histórico (cf. v. 14b). El elemento humano resulta insignificante en este plan grandioso; la protección personal de Dios en favor del patriarca es únicamente fruto de la promesa (v. 15).

102 a) (28,10-15). **10.** El autor ha vinculado este relato a las tradiciones de Isaac poniendo el punto de partida en Beršeba. **11.** La palabra

«lugar» *(māqôm)*, que aparece cinco veces en el pasaje, tiene aquí un significado cultual: Jacob vino a un santuario cananeo. Las teofanías acontecen frecuentemente por la noche (cf. 15,12.17) y, especialmente para E, en sueños (cf. 20,3.6). **12.** El hecho de que Dios no se aparezca directamente a los hombres está en consonancia con la teología de E; los mensajeros (aquí «ángeles») actúan como instrumentos de su contacto con el hombre (cf. 21,17). Esta utilización de mensajeros se combina con el símbolo de una escalera *(sullām,* un *hápax legómenon* en el AT), ocasionado tal vez por las torres escalonadas de Babilonia *(ziggurats)*, cuyas cumbres representaban la verdadera morada de los dioses. En la concepción de E, la escalera, junto con los mensajeros que bajan y suben, significa el continuo contacto entre Dios e Israel. **13-15.** En el hecho de la inmediata presencia de Dios (se prescinde de los «ángeles») se revela la inclusión de una tradición distinta, circunstancia que se ve confirmada por la referencia a «Yahvé». Como suele suceder en J, el Señor se presenta como el Dios de los patriarcas, y especialmente de Abrahán (cf. 24,12; 26,23); no es, pues, el dios del santuario pagano, un dios identificable por un nombre de lugar. El Dios de los patriarcas individuales no está limitado espacialmente en su poder. Las dos primeras partes de la promesa (vv. 13b-14a) renuevan las promesas de la tierra y de una gran posteridad, la última expresada en términos que hacen pensar en el Israel posterior. La tercera parte es igual a 12,3b. La parte final del mensaje va dirigida a Jacob personalmente, pero con vistas a una promesa más amplia.

103 b) (28,16-22). **16.** La reacción de Jacob se expresa en unos términos que implican una especie de localización de la Divinidad (cf. Chaine, *op. cit.,* 316-17). **17-18.** En E, la reacción de Jacob es semejante, pero se insiste en el carácter imponente de la visión *(wayyîrāʾ... māh nôrāʾ)*. La visión explica el nombre de Betel (aquí, «casa de Dios»). La «puerta de los cielos» se refiere probablemente a la escalera que conduce a los cielos, y puede haber sido añadida para evitar la idea de que Dios está «confinado» aquí. Las acciones de Jacob descritas en el v. 18 tienen significado cultual. La piedra es una *maṣṣēbāh,* o «estela memorativa», empleada también por los cananeos para indicar la presencia de la Divinidad. La prohibición posterior del empleo de piedras en Israel se explica por la facilidad con que se adherían a ellas las ideas paganas (cf. Os 3,4; Miq 5, 12). La unción con aceite era un acto de consagración (cf. Ex 30,22-33). Aun cuando en estas acciones pudiera haber ciertos elementos cananeos, se ha evitado todo posible significado pagano al unirlas a esta visión, en la que Jacob ve al «Dios de sus padres». **19.** Este versículo es la conclusión de J al relato y explica el nombre del lugar (cf. v. 17). La segunda parte del versículo es una glosa. Según Jos 16,2, Luz estaba cerca de Betel, pero eran dos localidades distintas. En tiempos del autor, sólo se empleaba el nombre de Betel. **20-22.** El relato de E continúa con otra acción religiosa: un voto de Jacob. Contiene algunas condiciones (usuales en tales votos: cf. Jue 11,30-31; 1 Sm 1,11) que obligan a la persona que hace el voto. Aquí son esencialmente lo prometido en los vv. 14c-15 (J),

pero más elaborado. No es probable que la frase «el Señor será mi Dios» inicie la apódosis, sino que más bien forma parte de la condición, es decir: «... y si el Señor muestra ser mi Dios...» (la presencia de «Yahvé» aquí y en el v. 20 es debida al redactor). La obligación de Jacob será ofrecer el diezmo (explicación del origen de una costumbre posterior; cf. Am 4,4).

J. Delorme, *A propos du songe de Jacob,* en *A la rencontre de Dieu* (Hom A. Gelin; Le Puy, 1961), 47-54; C. A. Keller, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegende, I, C. Die Legende von Bethel:* ZAW 67 (1955), 162-68.

104 **F) Matrimonios de Jacob (29,1-30) (J, E?).** Aquí se presentan dos escenas: la primera es la llegada de Jacob a la casa de Labán y el reconocimiento de Jacob por parte de su pariente (1-14); la segunda relata los casamientos de Jacob con Lía y Raquel (15-30). La primera se atribuye a J: el estilo y el vocabulario nos recuerdan el relato análogo de J sobre la aventura de Isaac en Aram-Naharáyim (cf. v. 25). La atribución de la segunda a E es mucho menos segura: la afirmación del v. 16 parece suponer un relato que no se hubiera referido previamente a Raquel. Es casi cierto que ambas tradiciones conservaban la noticia de los matrimonios (la presencia de E en los capítulos 29 y 31 exigiría un relato E); el redactor ha seleccionado de cada uno aquellas partes que mejor se ajustaban a su propósito. Aunque no se alude a Dios en todo el relato, el contexto sirve de teología. Dios se vale de los acontecimientos ordinarios para cumplir su voluntad. Los matrimonios de Jacob, bastante naturales en sí mismos, serán la condición necesaria para el cumplimiento de las promesas divinas.

105 a) (29,1-14). **1.** El «país de los orientales» es una alusión general a las tribus nómadas que viven al este de Canaán (cf. 25,6). Dado que esta designación de la tierra natal de Labán no es corriente en J, algunos atribuyen el versículo a E (Clamer, *op. cit.,* 368-69). **2-3.** Los pozos suelen ser lugares de reunión entre los grupos seminómadas. Estos versículos indican que el pozo era utilizado por grupos distintos y que se observaban ciertas formalidades en su uso. **4-6.** El término «hermanos» *('aḥay)* se emplea en un sentido amplio para designar a los parientes, o incluso a los amigos, como es frecuente en la Biblia. Raquel *(rāḥēl,* «cordera») es presentada aquí como hija de Labán y nieta de Najor (cf. el comentario a 24,15). **7-8.** La sugerencia de Jacob se debe quizá a su deseo de estar a solas con Raquel, pero los pastores han de observar las formalidades. **9-10.** La acción de Jacob, un rasgo de galantería, sugiere su extraordinaria fuerza física (quizá una preparación para 32,25-29). **11-14.** La reunión familiar es muy semejante a la de 24,22-33. Jacob es «pariente» *('āḥ;* cf. la nota al v. 4) del padre de Raquel, es decir, sobrino. La expresión «carne mía y hueso mío» indica un estrecho parentesco (cf. 2,23).

106 b) (29,15-30). **15.** La situación de Jacob como pariente de Labán no caía dentro de las costumbres que regían el pago de los obreros: no era esclavo ni tampoco un asalariado (Von Rad, *op. cit.,* 285). Según otra opinión, las dos frases deberían traducirse como preguntas: «¿Eres mi

hermano? ¿Vas a servirme de balde?». Esto implica que Jacob no es hermano suyo y, por tanto, no le sirve gratuitamente. Jacob, pues, pierde su estatuto en la familia y se convierte en mercenario; Labán le repudia (cf. D. Daube y R. Yaron, JSemS 1 [1956], 60-62). **16-17.** Lía *(lēʾāh,* quizá «vaca») tiene los ojos débiles o claros, cosa no atractiva para los orientales. **18-19.** Sobre el *mohar,* o «precio de la novia», que debía pagar el novio, cf. De Vaux, IAT 58-61. Siete años de servicio es un precio bastante alto, que indica la intensidad del amor de Jacob. La aceptación de Labán está motivada, al parecer, por el deseo, corriente en el Próximo Oriente antiguo, de que su hija se case con un pariente; sin embargo, su comportamiento posterior delatará otros motivos. **20-21.** De nuevo se insiste en el intenso amor de Jacob. Pasados los siete años, reclama su derecho. **22-23.** La costumbre de mantener a la novia cubierta con un velo (cf. 24,65) explicaría suficientemente que Jacob no reconociera a Lía; a ello contribuiría la fiesta. El autor vio probablemente el engaño de Labán como un pago por el parecido engaño de Jacob en 27,1-29. **24.** Este versículo interrumpe el relato y es considerado como una adición (quizá de P) para preparar a 30,9ss. **25-28.** La explicación que da Labán de su conducta es razonable, pero debería haber informado a Jacob de tal costumbre. Las fiestas nupciales duran una semana (cf. Jue 14,10-17). **29.** Como el v. 24, este versículo es una adición. **30.** En Lv 18,18 se prohíbe el matrimonio de dos hermanas; esta ley posterior era desconocida en la época patriarcal. Ezequiel (cap. 23) presenta a Judá e Israel como dos hermanas desposadas con Yahvé, imagen que se elabora en Jr 3,6-10; los profetas conocían la práctica antigua.

107 **G) Hijos de Jacob (29,31-30,24) (J y E).** Esta sección es también un conglomerado de J y E, pero, a diferencia de la precedente, las dos tradiciones están fundidas, no meramente yuxtapuestas. El comentario indicará la atribución de los versículos. El nacimiento de los once hijos y una hija es presentado en una serie de incidentes que motivan los nombres impuestos a los niños. Las etimologías, como de costumbre, son populares; pero, a diferencia de otras del Gn (por ejemplo, 25,25-26), no se refieren a las tribus que descendieron luego de esos hijos, sino más bien a las situaciones individuales que se narran. Estos once hijos, con Benjamín (cf. 35,16-18), proporcionan la conexión entre los patriarcas y las doce tribus de Israel. Tal insistencia en el número doce, persistente en todos los relatos de las tribus, refleja el período en que las doce tribus formaban la anfictionía sagrada fundada en su común fidelidad a Yahvé (cf. Noth, *Hist.,* 91-110). La insistencia, evidentemente menor, en el número seis (el grupo de Lía; cf. también 25,2) puede ser reflejo de una anterior coalición de seis tribus a la que se unieron luego otras hasta formar el grupo de doce. En todo caso, el hecho de mantener rigurosamente el número doce a pesar de la absorción de algunas tribus menores en otras mayores, a pesar de la sustitución de una por otra y de ciertas eventualidades históricas indica que ese número era sacrosanto (cf. Bright, *Hist.,* 161ss). Aunque el presente pasaje refleja, dentro de su complejidad, esta situación histórica posterior, los nombres no son por necesidad puramente

epónimos. Hay suficientes pruebas de que los nombres de individuos pasaron a ser nombres de tribus (De Vaux, RB 53 [1946], 326).

El autor sagrado no intenta hacer una descripción de las tribus (como es el caso de Gn 49); así lo demuestra el tono de las descripciones y la escasa importancia que de hecho tienen las explicaciones etimológicas para las posteriores historias de las tribus. El énfasis recae en las personalidades y situaciones auténticamente humanas de que Dios se sirve para llevar a cabo sus fines. Una serie de incidentes, cuyo recuerdo se ha transmitido a lo largo de los años, han sido utilizados para presentar esta teología un tanto sutil, pero profunda.

S. Mowinckel, *«Rahelstämme» und «Leahstämme»,* en *Von Ugarit nach Qumrân* (Hom. O. Eissfeldt; Berlín, 1958), 129-50.

108 a) (29,31-35). **31.** Este versículo, como los restantes del capítulo, pertenece a J, quien descubre la mano del Señor (Yahvé) en la exaltación de los humildes y despreciados; Lía, rechazada por causa de la más favorecida Raquel, se convierte en objeto de la misericordia divina. El texto dice literalmente que Lía era aborrecida; en el contexto, este lenguaje es una terminología jurídica semejante a la que hallamos en Dt 21,15-17. **32.** El nombre de Rubén *(r^{e}ʾûbēn,* «mirad, un hijo») es explicado, al parecer, como compuesto de *rāʾāh b^{e}ʿonyî,* «ha contemplado mi aflicción». La etimología popular es, en este caso, más bien rebuscada. (Sobre otras interpretaciones posibles, cf. Clamer, *op. cit.,* 373-74.) **33.** Simeón *(šimʿôn)* se deriva correctamente del verbo *šāmaʿ*, «oír». El hecho de que Dios «haya escuchado» se relaciona también con la postergación de Lía. **34.** Leví *(lēwî)* se pone en relación con el verbo *lāwāh,* «aficionarse». **35.** La verdadera etimología de Judá *(y^{e}hûdāh)* es desconocida. Aquí se explica como procedente del verbo *yādāh,* «alabar» *(ʾôdeh,* «alabaré»).

109 b) (30,1-13). **1-3.** Los primeros ocho versículos de este capítulo parecen proceder de E (adviértase la presencia de «Elohím»), pero con alguna mezcla de J. El recurso de Raquel (que entrega su esclava a Jacob) ya lo hemos considerado antes (16,1-2). La expresión «dar a luz sobre mis rodillas» se refiere al rito de adopción: el recién nacido es colocado sobre el regazo de la mujer adoptante para indicar que ella ha dado a luz legalmente al niño. **4-6.** El hecho de que sea Raquel, y no Bilhá, quien impone el nombre indica sus derechos legales. El nombre de Dan *(dān)* se relaciona con la primera parte de la afirmación de Raquel: «Dios ha juzgado en mi favor» *(dānannî).* La segunda parte de la afirmación puede ser indicio de otra tradición que explicaba el nombre de Simeón («ha escuchado», *šāmaʿ;* BPl 1, 96). **7-8.** El nombre de Neftalí *(naptālî)* se hace derivar del verbo *pātal* (en nifal, «luchar»). El texto dice literalmente: «He luchado grandes luchas (o «luchas de Dios», con *Elohím* como superlativo; cf. 1,2) con mi hermana». **9-11.** Los vv. 9-13 parecen proceder, en su mayor parte, de J. Zilpá, esclava de Lía, es entregada también a Jacob. Su primer hijo se llama Gad *(gād,* «buena fortuna»; los sirios daban culto a un dios de la buena fortuna llamado Gad; cf. Is 65,11) a causa

de la exclamación de Lía: «¡Qué buena suerte!» *b^egād; bāgād* ha sido interpretado por algunos manuscritos del TM como *bā' gād,* es decir, «ha venido buena fortuna»). **12-13.** El nombre del segundo hijo de Zilpá, Aser *('āšēr),* es derivado de una palabra que significa «felicidad» *('ešer;* sólo en plural). Además, este nombre puede ser el de un dios sirio (cf. Clamer, *op. cit.,* 375-77).

110 c) (30,14-24). **14-15.** En el resto de la sección (vv. 14-24) no es siempre posible distinguir con claridad las dos tradiciones, pero los vv. 14-16 pertenecen a J. La alusión a la cosecha del trigo, una de las raras indicaciones agrícolas de Gn (De Vaux, *La Genèse,* 138), sugiere un origen distinto para esta historia. Las mandrágoras *(dûdā'îm,* de la misma raíz que *dôd,* «amado») eran consideradas por los antiguos como un afrodisíaco. **16.** La afirmación de Lía de que ha hecho un negocio *(śākōr ś^ekartîkā)* en favor de Jacob es una explicación velada del nombre de Isacar. **17-18.** La tradición E explica el nombre de Isacar *(yiśśākār* o *yiśśākār)* en el sentido de que Lía recibe una recompensa *(ś^ekārî)* de Dios. La explicación más teológica es característica de E; aquí ya no hay relación alguna con la noticia más bien profana de las mandrágoras. **19-20.** Tanto J como E explican el nombre de Zabulón *(z^ebulûn).* Según E, Dios ha concedido un don *(zābad)* a Lía; según J, el marido de Lía «morará» ahora con ella o la «honrará» *(zābal).* **21.** El nombre de la hija, Dina *(dînāh,* de la misma raíz que Dan), no recibe explicación. El autor sólo se preocupa de los hijos. **22-24.** Raquel, que había adquirido las mandrágoras con la idea de emplear todos los medios posibles para conseguir un hijo, concibe al fin. Pero el incidente de las mandrágoras queda a un lado: es Dios quien se recuerda de ella y la hace fecunda. El nombre del niño es objeto de una doble etimología. Según E, Dios (Elohím) ha quitado *('āsap)* el oprobio de Raquel, y el niño se llama José *(yôsēp).* Según J, Raquel pide al Señor (Yahvé) que le añada *(yōsēp)* otro hijo, lo cual anticipa el nacimiento de Benjamín (35,16-18).

111 **H) Jacob engaña a Labán (30,25-43) (J, E).** El análisis literario de este relato es aún más difícil que el del anterior. Al parecer, J proporcionó la base narrativa, a la que el redactor añadió algunos fragmentos de E. La fusión resultante presentaba algunas incongruencias que los copistas posteriores procuraron arreglar. Dos veces pide Jacob permiso para marcharse (vv. 25 y 26); dos veces alude Jacob a su servicio (vv. 26 y 29); dos veces pregunta Labán cuánto debe pagarle (vv. 28 y 31). Además es difícil saber con exactitud qué acuerdo hicieron los dos sobre la repartición del ganado. (Cf. un intento de separar las tradiciones en Clamer, *op. cit.,* 378.)

A pesar de estas y otras dificultades (que también muestran cómo usaban sus fuentes los autores antiguos), el sentido general del relato es claro. Y ese sentido es lo que el autor quería poner de relieve. La fecundidad de las mujeres de Jacob es comparada con la fecundidad de sus rebaños. Aunque en ambos casos se emplearon medios totalmente naturales, tanto el contexto de J como el de E, y especialmente el del redactor, declara que se cumplieron las promesas de Dios. Las circunstancias históricas que

revelan su acción no son inventadas artificialmente como las del mundo mítico, sino las corrientes del mundo real.

112 a) (30,25-34). **25-28.** Ya hemos aludido a los duplicados que aparecen en estos versículos. La conversación entre Jacob y Labán presupone algunos principios jurídicos. Las mujeres y los hijos de Jacob pertenecen todavía a Labán (cf. 31,43); Jacob, si bien no es un esclavo (en cuyo caso cf. Ex 21,4-6), no está en su patria y, por tanto, no tiene derechos legales en esta comunidad. Aunque Labán podría perfectamente despachar a Jacob con las manos vacías, es consciente de una obligación que supera el nivel corriente de la ley. Ha «conjeturado» (*niḥaštî;* lit., «he adivinado» o «he averiguado por adivinación», pero aquí tal vez en sentido amplio) que Dios (Yahvé en el TM) le bendijo por causa de Jacob. Movido por el temor supersticioso de ofender a tal Divinidad, quiere mostrar su gratitud; su astucia oriental le recomienda no precipitarse. **29-31.** Jacob, conociendo ese temor supersticioso de Labán, insiste en las bendiciones que el Señor ha derramado sobre él desde su llegada. A la pregunta de cuál es el precio, Jacob responde que no quiere nada de todo lo que ya ha conseguido para Labán. Y propone seguir guardando los rebaños, pero bajo nuevas condiciones. **32-34.** Detrás de las condiciones está el hecho de que la mayoría de las ovejas eran blancas, y la mayoría de las cabras, de color oscuro. Jacob propone que las cabras moteadas y las ovejas negras sean separadas del rebaño, con lo cual disminuiría más aún el nacimiento de tales animales en el rebaño normal. El tomaría como paga solamente los animales «anormales» nacidos en el rebaño normal. Y esto no sólo sería muy ventajoso para Labán, sino que sería una manera sencilla de probar la honradez de Jacob (v. 33; el versículo dice lit.: «Mi honradez [o 'mi fidelidad al acuerdo'] responderá por mí»).

113 b) (30,35-43). **35-36.** Labán, una vez aceptada la proposición, muestra su carácter sumamente receloso confiando los animales «anormales» al cuidado de sus hijos y separándolos, a una distancia de tres días de camino, de los «normales». **37-39.** Lo que hace Jacob presupone la creencia popular de que la naturaleza de la prole depende, al menos parcialmente, de las influencias externas que sufre la madre en el momento de la concepción. Por tanto, las ovejas, al observar en el momento de la concepción las varas rayadas, concebirían una prole manchada. **40.** Este difícil versículo dice lit.: «Y Jacob apartó los corderos (y puso las frentes del rebaño hacia lo rayado y todo lo negro en el rebaño de Labán) y formó un rebaño para sí solo y no los puso con el rebaño de Labán». Omitiendo las palabras puestas entre paréntesis, debidas probablemente a la mano de un copista, el versículo resulta algo más claro que de la otra forma. **41-43.** Jacob no sólo se las arregló para adquirir un gran rebaño, sino que también, empleando su estratagema sólo con lo mejor del rebaño, obtuvo una robusta raza de «anormales». El último versículo es una expresión típica de la riqueza de un seminómada (cf. 12,16; 24,35). Jacob, sin menoscabo de su honradez —un punto que encantaría a los antiguos narradores de esta aventura—, consiguió engañar a su astuto oponente. Para el autor inspirado, todo ello forma parte del plan divino.

114 **I) Fuga de Jacob (31,1-21) (E, J).** Probablemente, tanto J como E narraban la fuga de Jacob. En el actual pasaje, el material procedente de J es muy reducido (vv. 1, 3 y 21); el resto, con excepción de algunos retoques, pertenece a E. Esta atribución resulta clara por el repetido uso de *Elohîm,* la referencia a los sueños como medio de comunicación divina, la mediación del «ángel de Dios» para traer el mensaje divino y otras consideraciones. Todo el contenido de esta sección está íntimamente relacionado con el relato anterior y debió de formar originariamente una unidad con él en el documento E.

La teología es mucho más explícita que en el anterior relato, pues E suele ser en este aspecto más minucioso que J, quien a menudo deja que sus lectores descubran por sí mismos el plan divino. Quizá el redactor decidió dar aquí más importancia al relato E para ofrecer una teología más explícita de todo lo dicho con anterioridad.

115 a) (31,1-13). **1-5.** En los vv. 1 y 3, J da dos razones de la marcha de Jacob: la actitud de los hijos de Labán hacia él por causa de su nueva prosperidad (v. 1) y el mandato expreso de Yahvé (v. 3). E presenta aquí sólo la primera razón (vv. 2 y 5) y desarrolla la segunda (cf. v. 13b) en un extenso relato. J se fija preferentemente en la futura protección divina de Jacob (v. 3b); E, con su mayor sensibilidad moral, se preocupa de justificar las acciones pasadas de Jacob («Dios... *ha estado* conmigo», v. 5b). **6-9.** Se comprende que Jacob haya de justificarse ante sus mujeres, dada su continua relación con Labán (cf. v. 43). Si quiere que le acompañen, debe convencerlas de que Dios ha actuado por medio de él; la ulterior reacción de la «familia» de Labán ante la fuga (cf. vv. 23, 31 y 43) muestra que las mujeres habrían podido quedarse, e incluso habría sido normal que se quedaran. En sus palabras, Jacob se refiere primero al fraude cometido por Labán (v. 7; por lo que se deduce de los caps. 29-30, la versión de Jacob es un tanto exagerada); luego insiste en que Dios ha trastornado los planes de Labán en favor del propio Jacob. El v. 8 es considerado por algunos como una glosa que explica el cambio de pago mencionado en el v. 7; no concuerda con 30,32-42. No obstante, puede tratarse de una amplificación de E no conservada en el capítulo 30. **10-12.** Jacob había soñado que los cabritos eran todos manchados; en otras palabras: la mayor parte de la prole sería de ese mismo tono. Los versículos siguientes muestran que aquel sueño era de origen divino, lo cual abogaba por su veracidad. (Los vv. 10 y 12 no resultan claros en el relato y podrían omitirse sin dificultad. Quizá fueron añadidos por un redactor que deseaba dejar las cosas en su punto exacto [De Vaux, *La Genèse,* 143]. Además, no es normal que en el v. 12 se dé un mensaje antes de la identificación del v. 13.) Como es habitual en E, no se aparece Dios, sino un ángel (el v. 13, sin embargo, muestra que el ángel es un recurso literario). **13.** Las palabras «que se te apareció en» (cf. NC) están tomadas de los LXX y no aparecen en el TM. Algunos creen que se explica más fácilmente su omisión que su inserción tardía, y así las consideran originales. En ellas se alude a 28,10-22. Se ha cumplido la condición del voto de Jacob (cf. 28, 20-21): está a punto de volver a su patria (cf. v. 3).

116 b) (31,14-21). **14-16.** Las mujeres responden con una serie de preguntas. Ellas son, para todos los efectos prácticos, extranjeras en aquella comunidad. Labán, al no dar a sus hijas ni siquiera una parte del precio pagado por los desposorios (él había «consumido» todo el dinero percibido por los servicios de Jacob), las trató como esclavas que podían ser vendidas sin más expediente (cf. De Vaux, IAT 58). Las acciones de Dios en favor de Jacob son para ellas una señal de que Dios ha atendido sus lamentos. **17-18.** El v. 18 tiene las características de P, en especial la mención de Paddán-Aram (cf. 25,20; 28,2-7). **19.** El hecho de que Labán estuviera ocupado en esquilar a su rebaño era una ventaja adicional prevista por Jacob. Los ídolos domésticos (*tᵉrāpîm*) eran pequeños objetos de culto que servían, en este caso al menos, de dioses familiares. Su hurto aumentará la indignación de Labán (cf. vv. 30-35). **20-21.** La expresión «Jacob engañó a Labán» dice lit.: «Jacob robó (*wayyignōb*) el corazón de Labán». Probablemente se ha intentado establecer un paralelo con el hurto (*wattignōb*) de Raquel en el v. 19b. La insólita designación de Labán como «el arameo», aquí y en el v. 24, es una preparación del contrato entre Jacob y Labán que afectaría a ambos pueblos, israelitas y arameos; Galaad se encuentra en la región montañosa de Transjordania.

117 **J) Persecución de Labán (31,22-42) (E, J).** E proporciona también la mayor parte de este pasaje, que es continuación del anterior. El arte del narrador se refleja en estos discursos bien elaborados; su objetivo final es poner en claro la inocencia de Jacob y la protección que le ha sido concedida por Dios. De este modo, E explicita plenamente su teología; en la escena de la tienda de Raquel (vv. 33-35) presenta con gran sutileza su actitud hacia los dioses paganos.

a) (31,22-32). **22-23.** El «tercer día» puede ser una referencia a 30,36. Si Labán fue capaz de llegar a Galaad en siete días, no podía vivir en Jarán, lugar asociado a los antepasados de los hebreos en J y P (cf. 11, 31-32; 12,4-5; 27,43; 28,10; 29,4). Al parecer, E localiza la patria de Labán más al Oeste, entre Canaán y Mesopotamia, haciendo así de él un pastor nómada de la región nordeste de Canaán (cf. 29,1). **24.** Como de costumbre, E ha presentado el mensaje en un sueño (cf. 31,10-11). Nótese la expresión «de bien a mal» (= «nada en absoluto»), semejante a la que aparece en 24,50 (cf. también 2,9.17). **25.** Generalmente se supone que el nombre de la «región montañosa», en el v. 25a, ha sido eliminado del texto. Si el encuentro tuvo lugar en el moderno monte Galaad (*Jebel Gelʿad*), se trataría del sur del Yabboq, lo cual no parece estar de acuerdo con 31,43-32,3 (cf. Clamer, *op. cit.,* 385). **26-30.** La arenga de Labán responde al carácter que se le atribuye en todo el relato. Comienza condenando a Jacob por haberse llevado a sus hijas, que aún le pertenecían legalmente. (El v. 27 es probablemente un residuo de la tradición J). El número superior de sus parientes (cf. v. 23) le habría dado una ventaja decisiva en una lucha desigual; pero, a causa del sueño, no hará nada por semejante agravio. Sin embargo, sigue interesado en el hurto de los ídolos, lo cual indica la gravedad de la materia. Según un texto acádico de Nuzi, un hijo adoptado podía no tener los dioses del padre si éste tenía un hijo

propio (cf. ANET 219-20, pero también M. Greenberg, JBL 81 [1962], 239-48). Parece ser que la posesión de los dioses indicaba derechos a la herencia. Si bien Labán, por razón del mandato divino, consentía en perder a sus hijas, no quería que Jacob fuera su único heredero. **31.** La respuesta de Jacob en este versículo rompe el hilo del pensamiento. Labán ha indicado ya que no hará nada con respecto a sus hijas; por tanto, el versículo es probablemente otro residuo de J. **32.** Jacob es consciente de la gravedad del crimen, pero ignora el hecho del hurto.

118 b) (31,33-42). **33-35.** Todos los comentaristas hacen notar la incisiva ironía de esta escena, narrada con singular maestría. En apariencia, sólo Labán es la víctima del engaño, pero los antiguos lectores no dejarían de advertir en el fondo el irónico ataque contra los ídolos paganos. No sólo son incapaces de evitar esta indignidad (cf. Is 44,9-20), sino que se ven en peligro de ser mancillados por la condición de Raquel. ¡Los ídolos sagrados se tornan impuros! (cf. Lv 15,19-20). Si, como afirma Albright, la domesticación del camello no se generalizó hasta fines del siglo XII (cf. Albright, AP 209-10), entonces la escena habría sido añadida a la antigua tradición de Jacob. (Análogamente, todas las referencias del Gn a camellos serían anacrónicas). **36-37.** Al ver Jacob que Labán es incapaz de encontrar los ídolos, estalla en palabras llenas de indignación. Ahora es Labán quien ha de oír acusaciones. **38-40.** Esta descripción de la vida difícil del pastor es auténtica. Según Ex 22,12 y otras leyes análogas del Próximo Oriente antiguo, si el custodio de un animal perteneciente a otra persona podía presentar pruebas de que el animal había sido muerto por una fiera, quedaba eximido de restituir (cf. también Am 3,12). Jacob nunca apeló a ese derecho (v. 39). Si estos versículos son de J, como algunos suponen, el humor de la afirmación sube de grado con la conducta de Jacob en 30,25ss. **41.** Jacob recapitula sus cargos. Sobre el «cambio de pago», cf. 31,7-8. **42.** El Dios personal de los antepasados de Jacob ha intervenido en favor de éste y ha impedido que fuera despojado de su hacienda (cf. v. 24). «El Dios que teme Isaac» es, lit., «el temor (o 'terror') de Isaac» *(paḥad yiṣḥāq),* un nombre primitivo de Dios que sólo aparece aquí y en el v. 53; en el contexto se refiere a las apariciones de Dios, que producen terror en sus destinatarios (cf. 28,17; 31,24.29; 35,5). Formas paralelas son «el Poderoso de Jacob» *(ʾăbîr yaʿăqōb)* y «la roca de Israel» *(ʾeben yiśrāʾēl)* en 49,24.

119 **K) Contrato entre Jacob y Labán (31,43-32,3) (J y E).** El contenido de este pasaje se refiere a un pacto hecho entre Jacob y Labán. Sin embargo, el análisis literario revela que se han fusionado elementos de dos pactos. La esencia de la alianza, según el v. 50, afecta a las hijas de Labán, pero en el v. 52 afecta a las lindes de las dos partes contractantes. Hay dos signos de la alianza: una estela memorativa en los vv. 45, 51 y 52, y un montón de piedras en los vv. 46, 48, 51 y 52. Se alude dos veces a un banquete de alianza (vv. 46 y 53). Finalmente, los dos signos de la alianza se concretan en dos nombres de lugar: Galed (v. 48b) y Mispá (v. 49a). Es de suponer que en este pasaje se hallan presentes las tradiciones J y E.

La alianza entre los dos individuos, Jacob y Labán (cf. v. 50), forma parte de todo el contexto de las relaciones entre los dos descritas en los precedentes capítulos. Pero la alianza referente a las lindes o fronteras (v. 52) puede explicarse mejor como un pacto hecho entre elementos israelitas asentados en la región de Transjordania en una época posterior y algunas tribus arameas residentes en el Norte. Las frecuentes discordias entre Aram e Israel en el período histórico posterior son prueba suficiente de la verosimilitud de un acuerdo semejante.

En la teología del autor inspirado, ambas alianzas forman parte del único plan divino para el eventual cumplimiento de las promesas hechas a Jacob. Por esta razón, las acciones del patriarca individual y de sus descendientes se pueden combinar con todo derecho.

120 a) (31,43-49). **43.** A lo largo del relato parecía aflorar la convicción de que, de alguna manera, las hijas de Labán seguían perteneciéndole (cf. 30,26; 31,26 y el comentario a 31,6-9.26-30). Se discute sobre el motivo en que Labán podría apoyar tal reivindicación. Von Rad habla de un matrimonio *ṣadiqa,* en el que «se permite al marido salir de su confederación paterna, mientras que la esposa permanece en la familia de su padre» (Von Rad, *op. cit.,* 306). Esto parece ser cierto en el caso de Gedeón (Jue 8,31), pero Raquel y Lía eran más que concubinas. **44.** Sorprendentemente, la proposición de Labán viene después de la anterior observación: indicio de una labor redaccional. «El Señor» (Yahvé) no aparece en el TM. Tal vez se hayan omitido algunas palabras. **45-46.** Los dos versículos representan a las dos tradiciones: una se refiere a una estela memorativa; la otra, a un montón de piedras. Dado que en el v. 49 es Labán quien da nombre al lugar por causa de los monumentos, y en el v. 51 es él quien afirma haberlos erigido, resulta posible que un copista posterior haya cambiado aquí el nombre de Labán por el de Jacob para atribuir la iniciativa al antepasado de Israel. La comida del v. 46 es un banquete de alianza. **47.** Muchos comentaristas consideran que este versículo es una glosa; en cambio, es bastante probable que los versículos siguientes (48-49) formaran parte del texto original. El nombre Yegar-Sahdutá *(yᵉgar śāhădûtāʾ)* es arameo y significa «montón de testimonio». Galed *(galʿēd)* es un término hebreo que significa lo mismo. **48-49.** El autor relaciona el nombre Mispá *(miṣpāh)* con el verbo *yiṣep* («vigilará»). Probablemente había un lugar llamado Mispá en aquella región (se trata de un nombre de lugar muy corriente), y la etimología popular del nombre logró entrar en una de las tradiciones; aquí resulta sorprendente. La identificación es insegura.

121 b) (31,50-32,3). **50.** Este versículo contiene la esencia del contrato según una de las tradiciones. El texto de Nuzi antes citado (cf. el comentario a 31,26) contiene la estipulación de que el hijo adoptado perderá el derecho a la herencia si se casa con otra mujer (ANET 220). Esta condición serviría para fortalecer la posición de la primera mujer. **51-52.** La fusión de las dos tradiciones es evidente, pero la esencia de la alianza se refiere aquí a la transgresión de las líneas fronterizas entre Aram e Israel. **53.** La palabra «juez» es plural en el TM, pero singular

en los LXX. Esta versión quiso evitar toda apariencia de politeísmo e identificó al dios de Najor con el Dios de Jacob. «El Dios de sus padres» es una glosa añadida aquí por la misma razón. Los textos más primitivos se preocupaban menos con estas referencias a los dioses de otros pueblos (cf. Jue 24,11). El Dios de Jacob recibe otra vez el nombre de «el temor de Isaac» (cf. v. 42). **54.** En el banquete sacrificial tomaron parte los dos para representar su unidad en la alianza. **32,1.** Los LXX y la Vg. ponen este versículo como v. 55 del capítulo anterior, y así su numeración lleva un versículo de retraso en todo el capítulo 32. **2-3.** Estos dos versículos pueden entenderse como conclusión del relato anterior o como introducción al siguiente. El breve pasaje, resto de una pieza más extensa que explicaba el origen del topónimo Majanáyim, era originariamente un relato aislado que utilizó E para indicar que Jacob había regresado a la tierra especialmente bendecida por la presencia de Dios. El lugar fue llamado Majanáyim (*maḥănāyim,* «los dos campos» o «el lugar del campo») porque allí acampó (*maḥăneh,* «campamento») el «ejército» (es decir, los «ángeles»; cf. Jos 5,13-15) de Dios.

122 **L) Preparación del encuentro con Esaú (32,4-22) (J y E).** A diferencia de muchas de las secciones anteriores, la presente contiene las dos tradiciones, J y E, simplemente yuxtapuestas. En el v. 14a se nos dice que Jacob pasó la noche en el campo; la misma indicación aparece en 22b. Lo que precede a estas dos indicaciones pertenece a la tradición correspondiente: vv. 4-14a a J; vv. 14b-22 a E. La presencia del nombre de Yahvé en el v. 10 y el empleo de otras palabras identifican suficientemente a J; la aportación de E se reconoce por deducción.

El relato de los preparativos de Jacob para el encuentro con su hermano, probablemente encolerizado todavía, tiene gran importancia para el autor inspirado que redactó el conjunto. El pacto con Labán ha concluido con éxito una fase de la vida de Jacob que se había caracterizado por algunos peligros para él. El encuentro con los ángeles de Dios en la tierra de promisión parecía ofrecer buenos auspicios para el futuro, pero el inminente encuentro con Esaú podía tener resultados desastrosos. El autor ha subrayado la tensión fusionando las dos tradiciones para preparar la escena climática de la lucha con el ángel (32,23-31). A lo largo de los relatos patriarcales encontramos esta mezcla —al parecer, paradójica— de los acontecimientos humanos contingentes y lo sobrenatural. Este último elemento es el que da sentido a toda la historia humana.

123 a) (32,4-11). **4.** Para preparar un encuentro que se presenta como eventual, Jacob envía mensajeros a Esaú. Seír es otro nombre de Edom, territorio situado al sur del mar Muerto y país tradicional de los edomitas, descendientes de Esaú. **5-6.** El mensaje de Jacob revela su deseo de calmar a su hermano, al que supone indignado por el asunto del derecho de primogenitura y de la bendición. Se refiere a Esaú como «señor» y a sí como «tu siervo». La mención de sus muchas posesiones intenta probablemente suscitar la esperanza de cierta recompensa, que Jacob tendría mucho gusto en conceder. **7-9.** La presencia de Esaú (Edom) en esta región tan septentrional plantea un problema en la historia de las tradiciones de

Jacob y Esaú (→ 94). El texto actual parece suponer que la venida de Esaú con cuatrocientos hombres era consecuencia de lo que le habían dicho los mensajeros sobre la llegada de Jacob. Pero este viaje habría sido de unos trescientos kilómetros (ida y vuelta) por un terreno muy áspero. El contexto, pues, hace suponer que Esaú estaba en los alrededores. Jacob reacciona con miedo. La división de las personas y bienes en dos campos (*maḥănôt,* otra alusión, ahora de J, al nombre del lugar, Majanáyim) pone en contraste la astucia de Jacob con la fuerza superior de Esaú, una yuxtaposición constante en las tradiciones. **10-11.** Los comentaristas hacen notar el carácter no cultual ni poético de la plegaria; es «la oración espontánea de un laico» (Von Rad, *op. cit.,* 313). Dirigiéndose al Dios personal de sus padres (es decir, a Yahvé), Jacob le recuerda el mandato divino de regresar y la promesa de protección divina. Sigue su plegaria con una acción de gracias en la que se refiere a su partida de Canaán con un simple cayado y a su regreso con «dos campos» (cf. v. 8). La alusión al Jordán hace pensar que la plegaria es una amplificación tardía del relato de J; en el contexto, la alusión se habría referido al río Yabboq (cf. v. 23). Por medio de esta plegaria, J ha unido artísticamente todas las tradiciones sobre la vida anterior y posterior de Jacob.

124 b) (32,12-22). **12-14a.** La plegaria alcanza su clímax en la petición explícita de ayuda y en la expresión de la angustia del orante. Concluye con otra alusión a la promesa divina: no a la promesa de salvación personal, sino de una gran posteridad, que se vería anulada por la muerte de Jacob y su familia. En esta plegaria, J ha incorporado bellamente la promesa general hecha a los patriarcas al incidente particular aquí narrado. **14b-16.** Mientras en J el ofrecimiento de regalos era simplemente sugerido por el mensaje de Jacob, en E se trata de un ofrecimiento efectivo. La palabra que aquí significa «regalo» (*minḥāh*) puede ser una referencia que juegue con el nombre del lugar, Majanáyim. A propósito de la sabiduría de la estrategia de Jacob, cf. Prov 18,16; 19,6; 21,14. **17-20.** Los pormenores de la estrategia responden al temperamento oriental y, en particular, a la astucia de Jacob. La sucesiva presentación de cada regalo, en vez de presentarse el propio Jacob, se proponía disipar gradualmente toda sombra de posible resentimiento, pues produciría un efecto psicológico mucho mayor que la entrega global del conjunto. **21-22.** Jacob menciona expresamente su propósito: «apaciguar» a Esaú (lit., «cubrir su rostro»). El verbo empleado (*kāpar*) es un término técnico con que se designa en el Lv la expiación del pecado. Lo mismo que en el relato J (v. 14a), Jacob pasa la noche en el campamento.

125 **M) Lucha de Jacob con Dios (32,23-33) (J).** Aunque la presencia de duplicados en los vv. 23-24 (doble cruce del río) y también en los vv. 31-33 (los dos nombres «Peniel» y «Penuel» y la doble etiología) puede ser indicio de dos tradiciones separadas, muchos investigadores insisten en la unidad del relato, que ellos atribuyen a J. Las irregularidades podrían ser resultado de su larga prehistoria.

Esta larga prehistoria del relato en su forma canónica y las distintas interpretaciones dadas en los sucesivos estadios son importantes para

apreciar los procedimientos del autor. La lucha de seres misteriosos (divinos) con el hombre es un tema común del folklore antiguo. Frecuentemente, estos seres aparecen guardando el paso de un río, de manera que sólo actúan durante la noche y se ven obligados a revelar algo al antagonista humano. La presencia de todos estos elementos y el carácter sumamente misterioso de todo el relato hacen pensar que el autor inspirado utilizó una pieza folklórica muy antigua que ya había sido sometida a varias interpretaciones. Una de las más primitivas habría sido la explicación etiológica del nombre de lugar «Penuel». La forma final ha conservado huellas de ésta y de la posterior explicación etiológica que hallamos en los vv. 32-33. Pero también muy pronto, ya en la época patriarcal, el relato habría sido aplicado a Jacob, ya que el tema del combate gira en torno a su nombre. Los israelitas habrían conocido el relato sólo en esta forma.

Esa historia de la tradición puede ayudarnos a determinar el sentido intentado por el autor. Desde luego, las explicaciones etiológicas, aunque tuvieran para él algún interés por su antigüedad, no son en absoluto lo principal. Los motivos dominantes son la lucha de Jacob con Dios (pues *no cabe duda de que J identifica así al misterioso personaje) y el consi*guiente cambio de nombre. En el contexto global del relato de J, el incidente adquiere una importancia extrema porque señala una nueva época en la vida del antepasado de Israel. Su colocación en este lugar, antes de pasar a Canaán, sugiere un contraste con la teofanía de Betel (28,10-22), que había dado sentido a su estancia con Labán. Esta nueva teofanía, con su carácter imponente y su importante resultado, dará sentido a su vida futura. Su cambio de nombre implica un cambio de misión en la vida. El astuto Jacob se convierte en el Israel que asume una misión divina, padre del pueblo elegido y objeto especial de la protección de Dios. El autor final pudo ver también en este relato una referencia al destino del pueblo que fue conocido por el nombre de su antepasado. El pueblo de Israel recordaría constantemente su propia «lucha con Dios», a la vez que su misión como pueblo de Dios en el plan total de la historia de la salvación.

J. L. McKenzie, *Jacob at Peniel: Gn 32,24-32:* CBQ 25 (1963), 71-76; J. Schildenberger, *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jabok (Gn 32,23-33)*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Hom. B. Ubach; Barcelona, 1953), 69-96; F. van Trigt, *La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq, Gen XXXII, 23-33:* OTS 12 (1958), 280-309.

126 a) (32,23-29). **23-25.** A pesar de las dificultades del relato, su significado es claro: el acontecimiento sobrenatural no puede tener testigos. El ser misterioso (*ʾîš*, «un hombre») no es identificado hasta más tarde. La palabra que se traduce por «luchar» (*ʾābaq*) sólo aparece en este pasaje; quizá sea un juego de palabras con el nombre del río (*yabbōq*). **26-27.** El incidente del toque en la articulación del muslo parece ser una adición, junto con los vv. 32b-33, al relato primitivo; entorpece el orden del relato. El autor sagrado lo conservó porque no quería atribuir a Jacob

una victoria completa. El hecho de que Jacob pida una bendición indica que ha identificado a la persona. **28-29.** En la etimología popular que aquí se da de «Israel» *(yiśrā'ēl)*, el elemento teofórico es complemento del verbo, lo cual es insólito en tales nombres. Aquí (y en Os 12,4b) el verbo se deriva popularmente de *śārāh*, «luchar con». El nombre recibe una interpretación más amplia («y hombres») para indicar que las luchas de Jacob (e, implícitamente, del pueblo de Israel) terminarán en victoria. Sólo con miras a esta nueva misión se concede a Jacob la bendición que pide (cf. v. 27).

127 b) (32,30-33). **30-31.** Dado que el nombre indica la naturaleza o la misión de su portador, como lo implica ya el cambio de nombre en Jacob, el patriarca desea ahora conocer el nombre de su antagonista. La negativa de éste a revelarlo subraya su carácter misterioso, pero Jacob advierte que es Dios y da al lugar el nombre de Peniel *(p^e^nî'ēl)*, es decir, «rostro de Dios». Tras la afirmación de Jacob se encuentra la convicción de que el hombre no puede ver a Dios y seguir viviendo. **32-33.** Esta forma del nombre, Penuel *(p^e^nû'ēl)*, es la corriente; la otra forma (v. 31) se proponía manifestar más claramente la etimología. La prohibición alimenticia es muy antigua, y se ignora su origen. Un autor antiguo vio en esta noticia la explicación de un tabú que Israel ya no observaba.

128 **N) Encuentro de Jacob con Esaú (33,1-20) (J, E?).** El pasaje pertenece casi por completo a J, con posibles indicios de E (vv. 5 y 11). Para el autor final, el relato muestra, con el feliz desenlace del temido encuentro, la protección divina sobre el nuevo Jacob. El encuentro de Jacob con Dios ha influido en su encuentro con Esaú (v. 10). Al igual que la partida de Lot para el valle del Jordán preparó la libre posesión de la tierra de la promesa por parte de Abrahán (cf. 13,1-13), así la partida de Esaú para Edom prepara el cumplimiento de la promesa hecha a Jacob.

a) (33,1-11). **1-2.** Se supone el relato de 32,4-22; la transición después de 32,23-33 es poco lograda. La división de las mujeres y los niños indica su intimidad en el afecto de Jacob: las menos amadas son puestas en el frente. **3-4.** La séptuple postración es conocida por las cartas de El-Amarna: es una forma de suma reverencia. El encuentro, tan temido, es descrito con viveza; constituye un momento cumbre para el autor. El impulsivo Esaú (cf. 25,29-34) olvida el pasado con la emoción del momento. **5-7.** La familia de Jacob es presentada por el mismo orden en que se habían desplegado antes del encuentro. La referencia a «Dios» (Elohím) en el v. 5 hace pensar en E. **8-11.** Las protestas ante los regalos que Jacob presenta a Esaú están de acuerdo con el estilo oriental. Nótese que Jacob llama a Esaú «mi señor», en consonancia con su actitud servil, mientras que Esaú emplea el más lacónico «hermano mío». Jacob compara el encuentro a un encuentro con Dios por razón del placer que le procura y de su desenlace feliz. El autor intenta aludir a 32,23-33.

129 b) (33,12-20). **12-16.** Jacob no ha perdido su astucia. Temeroso de lo que pueda resultar de una estancia demasiado prolongada junto a su hermano, encuentra una excusa para no acompañar a Esaú. Le promete

seguirle a Seír, pero toma el camino del Oeste, hacia Canaán. En Gn no se cuenta nada más de Esaú. La historia de la salvación ya no se interesa por él como individuo. **17.** El versículo contiene una explicación etiológica del nombre de Sukkot *(sukkôt,* «chozas» o «cobertizos»), localidad situada en el valle del Jordán cerca del Yabboq. **18.** La referencia a Paddán-Aram es una inserción tomada de P. **19.** La compra de la tierra por Jacob tiene un significado análogo a la compra realizada por Abrahán (cf. capítulo 23). Se ignora el valor de la suma mencionada. (Sobre Siquem y los hijos de Jamor, cf. cap. 34). **20.** En vez de «altar» *(mizbēaḥ),* algunos leen «estela memorativa» *(maṣṣēbāh).* Es erigida en nombre del Dios de Israel, y no, como entre los paganos, en honor de un dios local.

130 **O) El rapto de Dina (34,1-31) (J y E).** El análisis literario es muy difícil. La mayoría de los autores defienden la presencia de dos tradiciones, J y E, con posibles influencias de P en la última. En la presunta tradición J, Siquem defiende su propia causa (v. 11), mientras que en E es su padre, Jamor (vv. 6 y 8-10). En J, los hermanos carnales de Dina, Simeón y Leví, son los únicos vengadores del crimen (vv. 25b-26 y 30-31); en E toman parte todos los hijos de Jacob (vv. 27-29a). En J, sólo Siquem es circuncidado (vv. 14-19); en E, lo son todos los varones (vv. 15, 22 y 24). En general, J pone el acento en los individuos, mientras que E subraya las relaciones entre los dos pueblos (cf. vv. 9-10, 15-17 y 20-24). Por tanto, la suposición de una doble fuente es probable.

Más importante es la historia de la tradición del relato. Ahora aparece unido al relato anterior por 33,18-20 y al siguiente por 35,2-4, pero en su origen era independiente. La opinión más común es que refleja un ataque a traición contra Siquem en el período de Tell el-Amarna, cuando algunos elementos habiru (representados por las tribus de Simeón y Leví) se apoderaron de la región (cf. ANET 489; carta 289). Esta teoría explicaría el posterior asentamiento pacífico de Israel en Siquem (cf. Jos 24, donde no se alude a ninguna captura de la ciudad; probablemente fue ocupada por elementos amigos que ahora aceptan la alianza), la ausencia de pruebas arqueológicas de que la ciudad fuera destruida en tiempos de la conquista y la probable grandeza de las tribus de Simeón y Leví en un período temprano. Podemos, pues, suponer —como generalmente se admite— que no todas las tribus bajaron a Egipto con Jacob en la época del dominio de los hicsos. Otro punto de vista, aceptando la misma interpretación general del relato como recuerdo de un conflicto entre grupos étnicos, lo refiere a un período anterior. Jamor sería jorita o hurrita (la palabra «jiveo» del v. 2 es traducida por «jorita» en los LXX), un pueblo relacionado probablemente con el movimiento de los hicsos. El relato se referiría a un conflicto entre un grupo hurrita-hicso de Siquem y unos invasores semitas, Jacob y su familia (cf. E. Campbell, BA 26 [1963], 7-8). En cualquier caso, el incidente sirvió de explicación a los posteriores avatares de las tribus de Simeón y Leví: la absorción de la primera por la tribu de Judá y el fracaso de la segunda en su intento de adquirir una porción de la tierra (cf. Gn 49,5-7). El papel de Jacob en este pasaje es

secundario, lo cual sugiere que el pasaje fue incorporado tardíamente al ciclo de Jacob.

S. Lehming, *Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34:* ZAW 70 (1958), 228-50.

Para el autor inspirado del Gn, el relato tiene su puesto en la teología de las narraciones patriarcales. La promesa de la tierra se va cumpliendo gradualmente, a veces por circunstancias meramente naturales (cf. 33, 19-20), pero el cumplimiento no está libre de peligros para la fe de Israel. Implicará cierto contacto con elementos indígenas paganos. Dado que esto es inevitable, Israel habrá de estar en guardia para no comprometer su fe.

131 a) (34,1-12). **1-5.** Lo mismo que en 33,19, Siquem es aquí el nombre de un individuo, si bien en otras partes del AT es el nombre de la ciudad estratégicamente situada en el centro de Canaán, entre los montes Ebal y Garizim. Su historia como potencia local de tipo militar y político comenzó hacia el 1800 (cf. Campbell, *op. cit.,* 4-5) y es conocido por fuentes bíblicas y extrabíblicas (cf. B. W. Anderson, BA 20 [1957], 10-19; W. Harrelson, BA 20 [1957], 2-10 = BAR 2, 258-74) que ejerció un considerable influjo durante una buena parte de la historia de Israel. El nombre de Jamor, aquí padre de Siquem, es una palabra semita que significa «asno». Los documentos de Mari muestran la existencia de un ritual amorreo de alianza en el que se sacrificaba un asno. Por tanto, los «hijos de Jamor» pueden ser miembros de una alianza de ese tipo (cf. Campbell, *op. cit.,* 7-8; cf. Jue 9,4.46). **6-12.** La palabra empleada en el v. 7 para designar la violación de Dina es particularmente fuerte (*n^{e}bālāh;* cf. Jue 19,22-24; 20,6): se refiere a un sacrilegio que afecta a toda la comunidad de la alianza (Von Rad, *op. cit.,* 327). El hecho de que luego los hijos de Jacob exijan la circuncisión de los siquemitas, una práctica religiosa en Israel, fortalece ese sentido. «Israel» es presentado de forma anacrónica (v. 7), como si ya constituyera el pueblo de la alianza. Nótese que en el relato E (vv. 6 y 8-10) el trato es propuesto por Jamor, quien sugiere un *connubium* general entre los dos pueblos, mientras que en el relato J (vv. 7 y 11-12) sólo se implica a Siquem en el trato y en el matrimonio propuesto.

132 b) (34,13-24). **13-19.** La palabra «dolosamente» del v. 13 implica un juicio moral (Von Rad, *op. cit.,* 328) por parte del autor, quien se siente molesto con la táctica de los hijos de Jacob. Los incircuncisos siquemitas no forman parte de la población semita de Canaán, lo cual confirma parcialmente su origen hurrita (no semita). La aceptación de la circuncisión como rito religioso pudo implicar una aceptación de la fe de Israel si la expresión «un solo pueblo» (v. 16) se entiende en sentido religioso. La alusión a «nuestra hija», en el v. 17, es extraña en labios de los hermanos de Dina, pero puede haber sido motivada por la misma expresión del v. 16, donde es más comprensible. En el v. 19 se dice que Siquem pone inmediatamente en práctica la proposición, es decir, se circuncida; pertenece a J (junto con el v. 14). En E (vv. 13 y 15-18) aparece implicada toda la

comunidad. **20-24.** Este pasaje es atribuido a E y supone que la proposición de la circuncisión debe ser todavía aprobada por toda la comunidad. Jamor desempeña el papel principal (algunos consideran que «y su hijo Siquem» de los vv. 20 y 24 es una adición del redactor que fusionó luego las dos tradiciones). Sus palabras no mencionan la ocasión efectiva de la proposición, sino que señalan las ventajas que reportará a los siquemitas el tener a los hijos de Jacob con todo su ganado como miembros de la comunidad.

133 c) (34,25-31). **25-29.** El relato de J alcanza su clímax con el ataque de los dos hermanos de Dina, Simeón y Leví, a la ciudad (vv. 25-26). Al tercer día, la circuncisión habría producido graves molestias a los adultos varones. Jamor y Siquem son muertos y Dina rescatada, lo cual revela el intento original de los hermanos al hacer la proposición. En los versículos 27-29, E añade el saqueo de la ciudad por todos los hijos de Jacob. La arqueología ha descubierto los restos de un antiguo muro del período hicso (Campbell, *op. cit.,* 4-5), lo cual hace pensar que fue necesaria una campaña militar, al menos en pequeña escala. **30-31.** La protesta de Jacob, fundada en el posible peligro que se seguiría para él y su familia, refleja una ligera desaprobación de las acciones de sus hijos. Pero el versículo final muestra la simpatía del autor por los hijos de Jacob, quienes vengaron, de una manera insólita para unas tribus seminómadas, un crimen contra Israel. La afirmación de Jacob puede considerarse también como un motivo para abandonar la región y, por tanto, como una preparación del relato siguiente.

134 **P) Jacob en Betel (35,1-29) (E y P).** Este capítulo concluye el ciclo de Jacob. Es una colección de relatos procedentes de las tres tradiciones representadas en el Gn. Los incidentes relatados tienen escasa conexión entre sí; unos tristes, otros alegres, entretejen los cabos sueltos de la historia de Jacob y preparan el ciclo de José en el capítulo 37.

La primera sección puede dividirse en dos bloques: los vv. 1-8 proceden de la tradición E; los vv. 9-15, de P (con la posible excepción de 14-15). El redactor final subraya la importancia religiosa del «nuevo» Jacob (1-8) y su puesto eminente en la historia de la salvación (9-15).

135 a) (35,1-8). **1-4.** La partida para Betel es atribuida a un mandato directo de Dios. Jacob debe construir un altar en el lugar de la teofanía (cf. 28,10-22). Antes de la partida se efectúa un acto de purificación en el que el pueblo entrega los objetos paganos de culto, tales como ídolos domésticos (cf. 31,19.30-35) y pendientes usados como amuletos, y cambia sus ropas para simbolizar su renovación interior. Esto significa la renuncia a todo lo profano; positivamente, es un acto de fe en el único Dios (cf. Jos 24,9-24). Detrás de esta descripción, muchos comentaristas (cf. especialmente A. Alt, KS 1, 79-88) ven una referencia a una peregrinación regular que hacía el antiguo Israel, en la época de los Jueces, desde Siquem a Betel. El origen de la peregrinación pudo ser el traslado del arca desde el santuario central de Siquem (Jos 24) a Betel (cf. Jue 20,26-28; cf. también J. A. Soggin, ZAW 73 [1961], 78-87). **5.** Este versículo sirve de nexo entre el relato elohísta de la partida y el relato precedente (cf. en especial

24,30), según el cual eran de temer ciertas represalias por parte de los habitantes del lugar. El «gran temor» es literalmente «un terror (que viene) de Dios» y sugiere quizá algún fenómeno extraordinario. Para el autor, es un signo de que Dios protege al patriarca y ha estado constantemente con él (cf. v. 3b). **6-7.** (Sobre Luz, cf. comentario a 28,19). El origen de Betel como santuario israelita es atribuido aquí a Jacob, quien construye un altar, lo mismo que había hecho Abrahán (12,8). Esta atribución del origen del santuario a los dos grandes patriarcas indica su importancia posterior. El texto hebreo (corregido por las versiones) tiene el verbo «aparecer» en plural; según esto, «elohím» se referiría a los seres celestiales mencionados en 28,12. **8.** Esta breve noticia es totalmente inesperada. La nodriza de Rebeca (cf. 24,59) difícilmente puede ser asociada a Jacob. Quizá se insertó aquí, por razones de proximidad geográfica, una tradición independiente relacionada con la región. Algunos sugieren una relación entre la palmera de la profetisa Débora de Jue 4,5, situada entre Ramá y Betel, y la encina de este versículo.

136 b) (35,9-15). **9-13.** Reconocemos a P por «Paddán-Aram» en el v. 9, «Dios todopoderoso» *(ʾēl šadday)* en el v. 11 y la naturaleza claramente teológica del pasaje. El único pasaje relativamente extenso que, además de éste, se nos ha conservado del relato de Jacob en P es 27,46-28,9, con el cual podemos comparar el presente. El cambio de nombre sin explicación (v. 10) contrasta fuertemente con la versión de 32,22-31, aunque P no se opone a la explicación de tales cambios (cf. 17,5). La doble promesa de la tierra y la posteridad está expresada con la terminología propia de P (cf. 17,4-8). Se advierte una incongruencia en la orden de «ser fecundo y multiplicarse»: Jacob es ya padre de once hijos. **14-15.** Se suele admitir que el v. 14 es la conclusión originaria del relato de E, colocada ahora aquí por el redactor para dar una conclusión a los pasajes fusionados. Hay una evidente semejanza con 28,18, que puede haber motivado su adición al relato de la peregrinación. Otros piensan que este versículo sigue a 35,8 y describe un rito funerario del que se han encontrado ejemplos paralelos en Asiro-Babilonia, Egipto, Grecia y entre los árabes (Chaine, *op. cit.*, 363-64). En tal caso, las palabras «donde Dios habló con él» serían una glosa motivada por las mismas palabras en el v. 15. La afirmación del v. 15, considerada por muchos como conclusión de P (Von Rad, *op. cit.*, 332, la atribuye a E, lo cual confirmaría la opinión de que el conjunto es un relato paralelo de 28,10-22), es la tercera vez que se insiste en el nombre de Betel (cf. 28,19; 35,7), cada vez en relación con un incidente distinto. Es otro indicio de la importancia que tuvo el santuario para la memoria nacional de Israel. El redactor final, que nos ha conservado todas esas tradiciones, acepta evidentemente su importancia.

137 c) (35,16-29). **16-20.** La presente escena (el pasaje es atribuido a E) tiene lugar en Efratá, cerca de Ramá, en el territorio de Benjamín, según 1 Sm 10,2 y Jr 31,15. Esta situación está de acuerdo con el contexto (Efratá no está lejos de Betel) y con la idea de que la tumba de la madre debía ser venerada en el territorio de la tribu descendiente de ella (cf. J. A. Soggin, VT 11 [1961], 432-40). La presencia de un clan efratita

en Belén de Judá (cf. Rut 1,2; 2 Cr 2,50-51) explicaría la tradición posterior de que la tumba de Raquel estaba situada allí, así como la glosa de Gn 35,19 y 48,7. El hijo nacido de la moribunda Raquel viene a cumplir el deseo que ésta expresó con ocasión del nacimiento de su primogénito, José (cf. 30,24). El nombre dado por Raquel al niño no entraña muy buenos auspicios (*ben'ōnî,* «hijo de mi aflicción»), y Jacob lo cambia rápidamente por el más prometedor de *binyāmîn,* es decir, «hijo de mi diestra», dado que la derecha era considerada como lugar de honor. La erección de una estela conmemorativa pudo ir acompañada de otros ritos funerarios (cf. v. 14). Tales ritos, muy extendidos, fueron más tarde desaconsejados a causa de sus posibles implicaciones paganas; la ley israelita no prevé nada con respecto a tales prácticas (Dt 26,4 supone cierta repugnancia frente a ellas). **21-22a.** La situación de Migdal-Eder («torre del rebaño») es desconocida. El relato del incesto de Rubén resulta incompleto: debería mencionar, al menos, la reacción de Jacob. Pero, aunque incompleto, el redactor lo habría incluido por su relación con 49,3-4. La referencia a Jacob como «Israel» indica que el relato primitivo había adquirido ya proporciones tribales. **22b-26.** La lista P de los doce hijos de Jacob está, en general, de acuerdo con los capítulos 29-30. El v. 26b parece suponer que Benjamín nació también en Paddán-Aram, pero puede ser simplemente una generalización. **27-29.** P, que ha conservado muy poco de la historia de Jacob (cf. 27,46; 28,1-9; 35,9-13), concluye aquí el ciclo con las noticias del regreso de Jacob a Hebrón, la muerte de Isaac (cf. ¡27,1-5!) y su enterramiento por obra de sus dos hijos. Esta notable simplificación de los complejos acontecimientos subraya la sencillez trascendente de la historia de la salvación en P; la historia humana adquiere una unidad insospechada en virtud del plan divino.

138 **Q) Descendientes de Esaú (36,1-43) (P?).** Al igual que en 23, 12-18, donde se da cuenta de los descendientes de Ismael después de la noticia de la muerte de Abrahán para preparar la historia de Isaac y Jacob, así ahora el autor final informa sobre los descendientes de Esaú para preparar la historia de José. Este capítulo, sin embargo, es mucho más complejo. Contiene seis listas distintas (vv. 1-8, 9-14, 15-19, 20-30, 31-39 y 40-43) que pueden atribuirse, en su mayor parte, a P (Von Rad considera que son de P las tres primeras y la última; Von Rad, *op. cit.,* 339), pero todas reflejan fuentes antiguas y originariamente distintas. Su gran antigüedad se ve confirmada por las divergencias.

La perfección de las listas demuestra el interés de Israel por la nación «hermana». A lo largo de su historia, Israel tuvo relaciones con Edom, a veces pacíficas, pero más a menudo militares, que afectaron considerablemente a la historia de la salvación. El autor, consciente de esto, presenta estas listas con los nombres de todos los descendientes de Esaú para indicar la importancia de Edom desde el punto de vista humano. Pero, a pesar de esa importancia, el Señor «amaba a Jacob y odiaba a Esaú» (Mal 1,3). Según esto, muchos comentaristas ven aquí una nota de ironía.

139 a) (36,1-19). **1-8.** La palabra «descendientes» (*tōlᵉdôt*) es característica de P. Los nombres de las mujeres de Esaú y de sus hijas difieren

notablemente con respecto a 26,34 y 28,9, si bien todos estos datos son atribuidos a P. Las diferencias reflejan simplemente una distinta historia de la transmisión; las semejanzas sugieren un origen común. Su fidelidad histórica no era una preocupación para P. La noticia de la separación de Esaú y Jacob (vv. 6-7), que no concuerda con el relato de J y E sobre los dos hermanos, recuerda la separación de Lot y Abrahán (13,5-12). La tierra prometida pertenece a Jacob por derecho divino, como perteneció a Abrahán. Esaú se asentó en Seír, un nombre antiguo (aparece en las cartas de el-Amarna; cf. ANET 488) que designa el territorio situado al sur de Canaán, habitado por los edomitas (cf. comentario a 25,25). **9-14.** Esta lista contiene los mismos nombres de las mujeres y los hijos de Esaú que la primera. Difiere en que llama a Esaú «padre de Edom» (v. 9; cf. v. 1) y en los nombres de los descendientes de Adá y Basmat. La primera diferencia se explica por el hecho de que en el v. 1 Esaú es considerado como el antepasado epónimo de los edomitas; la segunda, por el hecho de que la lista describía originariamente una anfictionía de doce tribus (hay doce nombres, excluyendo al ilegítimo Amalec, como en 25, 12-16 [Ismael] y en 35,22b-26 [Jacob-Israel]). «Reuel» aparece más tarde como nombre del suegro de Moisés (Ex 2,18). Timná es una localidad de Edom (Am 1,12, etc.). Quenac es el antepasado epónimo de los quenizitas (Gn 15,19). Amalec es el padre de los amalecitas, que habitaban la región que se extiende entre Canaán y Egipto; los amalecitas intervienen particularmente en los relatos del Exodo (cf., por ejemplo, Ex 17, 8-16). **15-19.** Esta lista es paralela de la anterior con ligeras variantes (Timná es aquí hijo de Adá). Aunque atribuida a P, su origen primitivo es tal vez edomita. La palabra hebrea que significa aquí «jefes» *(ʼallûp)* se aplica sólo a los jefes edomitas (y hurritas) (cf. vv. 29-30 y 40-43; Ex 15,15).

140 b) (36,20-43). **20-30.** Esta lista es casi completamente diferente de la anterior. Presenta la genealogía de Seír, el antepasado epónimo de los habitantes de Seír, nombre antiguo de Edom. Este personaje aparece como jorita o hurrita. La presencia de ese grupo no semita en el Sur es atestiguada por varios textos egipcios (cf. también Bright, *Hist.,* 68-69, 122-123). Aunque Dt 2,12-22 supone que este grupo fue desposeído por los edomitas, hay indicios de una mezcla de ambas razas, como lo sugiere esta lista (De Vaux, *La Genèse,* 163). Es de notar la reaparición de Timná (v. 22) y de Oholibamá (v. 25). Las «fuentes calientes» del v. 24, si es correcta la traducción de este *hápax legómenon,* remiten a la región del mar Muerto y dan una nota de autenticidad al conjunto. **31-39.** Esta antigua lista de reyes edomitas fue al menos tan antigua como la monarquía israelita (cf. v. 31) y muestra la existencia de una monarquía electiva en el primitivo Edom (los reyes no son de la misma dinastía y las capitales corresponden a sus ciudades de origen). Israel pudo experimentar el influjo de Edom en cuanto a la iniciación de su propia monarquía. El v. 31 puede traducirse de modo que signifique que estos reyes gobernaban antes de que Israel tuviera rey (por tanto, antes de Saúl) o bien antes de que un rey israelita gobernara sobre Edom (es decir, David; cf. 2 Sm 8,14).

Algunos comentaristas sugieren que el primer rey, Belá (v. 32), es el mismo que el adivino Balaam, contemporáneo de Moisés (cf. Nm 22,5). El último rey, Hadar («Hadad» según la lista paralela de 1 Cr 1,43-50), podría ser uno de los reyes vencidos por David, lo cual explicaría que la información sobre su familia sea más amplia (v. 39). Entre los elementos teofóricos contenidos en los nombres podemos mencionar al dios sirio Hadad, al fenicio Baal y al cananeo El («Mehetabel», v. 39). **40-43.** Algunos nombres reseñados aquí son iguales a los de los vv. 15-30; los restantes son, al parecer, nombres de lugar, de acuerdo con la nota del v. 40. Clamer (*op. cit.,* 417) sugiere que la mezcla de nombres de lugar y nombres de clan corresponde más a divisiones políticas o administrativas que a primitivas divisiones tribales. Estas últimas divisiones fueron tal vez inauguradas después de la caída de la monarquía edomita. La designación de Esaú como «padre de los edomitas» (v. 43) es igual que en la segunda lista (cf. v. 9) y puede ser indicio de un mismo compilador.

141 **IV. Historia de José (37,1-50,26).** La sección final del Gn, a la vez que presenta la continuación lógica de la precedente historia patriarcal, difiere notablemente en estilo y contenido. Su género literario ha sido comparado al de la literatura sapiencial (Egipto se distinguía por este género y había producido tempranamente una extensa literatura): José es un sabio típico, cuya humildad en el ejercicio del poder, espíritu clemente y temor de Dios reflejan el ideal de todo Israel. También el desarrollo del relato, sin la intervención directa de Dios y sin revelación de nuevas verdades, contrasta con las secciones precedentes; el mensaje está contenido en el relato mismo y se presenta como una profunda enseñanza sobre los caminos de la providencia divina, que lleva unos acontecimientos aparentemente nefastos a una conclusión feliz (cf. 50,19-20). Según esto, la sección no puede ser distribuida de acuerdo con los relatos originariamente independientes: cada escena se desarrolla en forma lógica a partir de la anterior (sólo los caps. 38 y 49 están intercalados).

La historia de José ha sido conservada por J y E (la presencia de P se advierte en pocos pasajes). Sin embargo, los duplicados y las eventuales soluciones de continuidad no entorpecen notablemente la marcha del relato, que ha sido desarrollado con buen arte a fin de presentar una serie continua de escenas dramáticas en las que intervienen personas de carne y hueso.

También por su contenido difiere esta sección de las precedentes. Las explicaciones etiológicas de nombres y costumbres, los reflejos epónimos de la historia posterior de Israel y el interés por el origen de santuarios y prácticas cultuales han dado lugar a una narración continuada sobre un individuo y sus peripecias en tierra extranjera. Aunque es probable cierta evolución del material narrativo en el curso de la historia de su transmisión, no hay motivo para poner en duda la estructura histórica fundamental. La pintura de la vida y las costumbres egipcias en el segundo milenio es auténtica. Con frecuencia se ha sugerido que se trata del Egipto del período de los hicsos, lo cual explicaría muchos detalles, pero las pruebas no son decisivas (cf. Bright, *Hist.,* 92).

A pesar de sus contrastes con los relatos de Abrahán, Isaac y Jacob, la historia de José no es independiente de ellos en el plano de la historia de la salvación. Presenta el estadio conclusivo del plan divino para preparar la constitución del pueblo escogido. El mismo Dios de antaño aparece en acción dirigiendo los destinos del patriarca. Se insiste en el tema de la tierra prometida, aun cuando el relato se desarrolla en Egipto (cf. 47, 29-31; 48,21; 50,4ss). La inclusión, debida a la mano del redactor final, de los dos capítulos «intrusos» (38 y, especialmente, 49) subraya los temas comunes a la historia de los patriarcas.

O. Kaiser, *Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte:* VT 10 (1960), 1-15; P. Montet, *L'Egypte et la Bible* (Cahiers d'Archéologie biblique, 11; Neuchâtel, 1959); J. Vergote, *Joseph en Egypte* (Orientalia et biblica Lovaniensia, 3; Lovaina, 1959).

142 **A) José vendido a Egipto (37,1-36) (J y E).** La presencia de repeticiones y duplicados muestra que el autor ha utilizado dos tradiciones, pero la fusión ha sido hecha con tal maestría que, con excepción de algunos pasajes, no se está de acuerdo para precisar la división de las fuentes. Al parecer, J es la tradición que sirve de base. Desde el punto de vista teológico, este incidente recoge un tema que ya hemos tenido ocasión de encontrar: el hijo menor, en contra de lo que podría esperarse, viene a ser instrumento de la providencia divina para la ejecución del plan. Además, el autor intenta relacionar el engaño de Jacob por sus hijos con el engaño de Isaac por Jacob. Estos elementos humanos ponen más de relieve la disposición providencial de los acontecimientos.

a) (37,1-4). **1-2.** Son muchos los que unen el primer versículo al capítulo anterior y lo consideran como un contraste con el asentamiento de Esaú en la tierra de Edom (cf. 36,8). No se menciona el lugar; pero, según P en 35,29, sería Hebrón. El segundo versículo, también de P, contiene la fórmula frecuentemente empleada para introducir una nueva sección, *tōlᵉdôt,* es decir, «historia familiar» (el hecho de que aquí se emplee el término en un sentido mucho más amplio que el de «generaciones» puede esclarecer su significado en 2,4a). Lo que sigue recibe el nombre de «historia familiar» de Jacob, aunque el centro de toda la narración es José. Sin embargo, la historia de los hijos es concebida como historia del padre mientras éste vive (cf. comentario a 25,19). El resto del versículo contiene un fragmento de la versión de P sobre estos hechos. José, que había estado apacentando los rebaños junto con sus hermanos por parte de padre, Dan, Neftalí, Gad y Aser (cf. 35,25-26), informó en casa desfavorablemente sobre ellos. Esta es quizá la mejor manera de entender la palabra *dibbātān* (que puede significar «informe de ellos» o «informe sobre ellos»), porque, sea cual fuere el sentido original de P, el autor final utilizó este fragmento para aludir a las tensas relaciones entre José y sus hermanos. **3-4.** Estas líneas de J (cf. «Israel» como en 35,21, también de J) señalan el verdadero comienzo del relato. Aquí la causa del odio de los hermanos es la predilección de Jacob por José, el hijo de su ancianidad. Esta predilección se expresó en el regalo de una túnica especial: tan larga

como la que llevaban los reyes (cf. 2 Sm 13,18). Los LXX y la Vg. traducen el difícil *passim* por «multicolor»; la versión de NC es mejor.

143 b) (37,5-17). **5-11.** Se indica que la causa inmediata del odio de los hermanos fueron ciertos sueños de José y su interpretación (vv. 8 y 11); esto es indicio de otra fuente. Los sueños, que en la historia de José (cf. caps. 40-41) aparecen siempre en doble forma, quizá para subrayar su importancia, son considerados como manifestaciones divinas del futuro. A diferencia de los otros sueños referidos por E (cf. 20,3; 28,10ss; 31, 10-13.22-24), no hay una intervención directa de Dios. El elemento teológico se introduce así más sutilmente. La alusión a las gavillas de trigo encaja en las costumbres seminómadas (cf. comentario a 26,12). El primer sueño predice la elevación de José sobre sus hermanos en Egipto, si bien Israel pudo ver más tarde una alusión a la hegemonía de la casa de José en el período de la anfictionía. El segundo sueño incluye a los padres de José (el «sol» y la «luna») en el acto de veneración. Las referencias implícitas a Raquel no están de acuerdo con 35,16-20, lo cual puede obedecer a un origen independiente de los relatos, a una acomodación posterior de los mismos con el consiguiente anacronismo o, sencillamente, a una adaptación de los hechos a los elementos del sueño. La reprimenda de José por Jacob (v. 10) y su «examen» de los hechos subraya la importancia teológica de los sueños. **12-17.** Las alusiones geográficas complican el análisis. Los hermanos, que parecen residir en Hebrón (cf. v. 14b), apacientan su rebaño en Dotán, a unos ciento cincuenta kilómetros, en un terreno bastante difícil. Además, la referencia a Siquem parece ignorar el relato del capítulo 34 y la consiguiente enemistad de los siquemitas (cf. 34,30; 35,5). Es una prueba de la compleja naturaleza de la historia de estas distintas tradiciones. El presente pasaje no supone a Jacob consciente del peligro que representa el encuentro de José con sus hermanos, lo cual podría ser indicio de una fuente (J) distinta de la que ha dado lugar a los párrafos anteriores. El caminar desorientado de José, que se describe minuciosamente, alude a «los peligros que asedian a José desde el comienzo» (Von Rad, *op. cit.*, 347-48). Dotán se localiza a unos treinta kilómetros al norte de Siquem.

144 c) (37,18-27). **18-20.** Desde este momento, las dos tradiciones se entremezclan de tal manera que hacen dificilísima su identificación. Estos versículos (excepto quizá 18b) están evidentemente relacionados con los vv. 5-11 y se asignan a E. José es llamado *ba'al haḥălōmôt,* expresión que no significa simplemente «hombre de sueños» o «soñador». A causa del significado divino que los antiguos atribuían a los sueños, los hermanos de José los considerarían efectivos mientras viviera el que los había pronunciado (Von Rad, *op. cit.*, 348). El empleo de cisternas como prisiones es conocido por Jr 38; las cisternas solían estar secas a fines del verano. **21-24.** En la sección que sigue se atribuye a Rubén y a Judá el intento de salvar a José, una prueba de la presencia de las dos tradiciones, J y E. Muchos comentaristas prefieren leer «Judá» en el v. 21 (J) en lugar de «Rubén», el cual hablaría en el v. 22 (E). Un redactor, o quizá el autor final, habría hecho los cambios oportunos para evitar la demasiado evi-

dente confusión que resultó de la mezcla. También el v. 23 es atribuido a J porque en él se menciona la túnica (cf. vv. 3-4), y el v. 24 a E porque se menciona la cisterna (cf. v. 20). **25-27.** Estos versículos son atribuidos a J. En consecuencia, el hecho de que los hermanos se sienten a comer no debe parecer extraño si sigue directamente al v. 23. En el relato J aparece una caravana de ismaelitas. Descendientes de Abrahán por Agar (cf. 16, 11-12; 25,12-18), los ismaelitas eran nómadas del desierto que se dedicaban frecuentemente al transporte de mercancías desde el Oriente de Egipto. La ruta de la caravana pasaría cerca de Dotán y seguiría por la costa. El texto (v. 26) muestra ahora claramente que Judá estaba también implicado en el intento de salvar a José. Su motivo es evitar el derramamiento de sangre: es inútil intentar cubrirla, porque clama venganza (cf. 4,10).

145 d) (37,28-36). **28-30.** En el v. 28 es clara la presencia de dos tradiciones fusionadas. Los madianitas y la cisterna de la primera parte del versículo hacen pensar en E, mientras que en la segunda parte se alude a los ismaelitas (J). Los madianitas eran también nómadas agrupados en tribus y estaban emparentados con Abrahán por Queturá (cf. 25,2). Al parecer, se dedicaban al mercado de esclavos (cf. v. 36). El v. 28c es también atribuido a E, dado que ahora es Rubén quien pretende salvar a José de la cisterna (cf. vv. 22 y 24). No se habían indicado los motivos de Rubén; pero, por su grito de angustia, parecería que él se consideraba, por ser el hermano mayor, como el único responsable de la seguridad del joven. **31-36.** En los vv. 31-33 reaparece el motivo de la túnica, una constante de J en su relato. La túnica teñida de sangre serviría de prueba de la muerte accidental, de modo que los hermanos no serían tenidos por responsables (cf. un caso parecido en Ex 22,12). La segunda frase del v. 33, a causa de su relación con el v. 20, es considerada como una inserción tomada de E. Lo mismo que su hijo Rubén, Jacob rasga sus vestiduras como señal de su dolor (el v. 34a pertenece a E), se viste de saco y llora por su hijo (el v. 34b pertenece a J). La expresión de Jacob: «Bajaré con duelo al *šeol* junto a mi hijo», implica una eventual reunión en la región sombría del mundo de los muertos (cf. 2 Sm 12,23). El versículo final, claramente de E (cf. v. 28ac), deja en suspenso un relato que, de otro modo, habría tenido una conclusión natural y prepara el camino para los incidentes de los capítulos 39ss. El funcionario del faraón (lit., «eunuco», pero aquí se entiende en el sentido general de funcionario real) es Putifar (forma abreviada de Potifera; cf. 41,45.50), nombre que significa «aquel a quien Re (el dios solar) ha dado».

146 **B) Judá y Tamar (38,1-30) (J).** Esta antigua tradición, conservada por J, es generalmente interpretada como una explicación del origen de la tribu de Judá. Los tres hijos supervivientes del patriarca aquí mencionado, Šelá, Peres y Zéraj, se convierten en antepasados de los principales clanes de la posterior tribu de Judá (cf. Nm 26,19-22; 1 Cr 2,1ss). Más difícil de explicar es el lugar que ocupan en la narración. Es claro que estos datos rompen el hilo del relato de José y no están de acuerdo con el contexto general, puesto que los capítulos siguientes no indican que Judá se hubiera separado del resto de la familia (cf. 38,1). Pero están de acuer-

do con el contexto psicológico: la tentación de José por la mujer egipcia (cap. 39) constituía un paralelo con la tentación de Judá. Además, la desaparición de José centra el interés en Judá, quien será el objeto principal de la bendición divina por causa de que los hermanos mayores no la merecieron (cf. 49,3-7). Así, pues, en lo sucesivo la historia de la salvación se centrará en las tribus de José y de Judá. Esta visión histórica más universal es la que llevó al autor a colocar aquí el relato en cuestión.

Junto a ese tema teológico general aparece también el tema, común a todos los patriarcas, de la promesa de una gran posteridad. El hecho de que esta promesa deba realizarse por unos medios tan extraordinarios como los que aquí se sugieren no hace sino subrayar la acción divina en la historia. Al igual que Isaac y Jacob habían llegado a ser herederos de la promesa divina por caminos inesperados, así los descendientes de Judá no podrán alegar los méritos humanos de sus antepasados como razón de su puesto providencial en la historia.

147 a) (38,1-14). **1.** El versículo es importante para la primitiva historia de la tribu de Judá. Contiene la noticia de que Judá se separó (leyendo *wayyārād* en vez de *wayyārēd,* con Gunkel y otros) de sus hermanos. El hecho de que Judá se separara de las otras tribus se ve confirmado por Jue 5, donde no se hace mención de la tribu de Judá, y por Dt 33,7, donde se pide a Dios que devuelva Judá a su pueblo. Sobre la base de estas y otras indicaciones, muchos piensan que Judá no tomó parte en los acontecimientos del Exodo. Aquí se dice que Judá se asienta en Adullam, en la región montañosa al sudoeste de Jerusalén y se mezcla con los indígenas cananeos. **2-7.** A la noticia del matrimonio de Judá con la cananea no se añade ningún juicio moral, a diferencia de lo usual en otros pasajes (cf. 24,3-4). Es un «hecho consumado» que J se limita a referir, y estos versículos son simplemente una introducción al relato principal. El mayor de los tres hijos de Judá es dado en matrimonio a Tamar, una cananea. No se indica en qué consistía la maldad de Er. **8-10.** El segundo hijo de Judá, Onán, se ve obligado por una antigua costumbre (practicada por otros pueblos [cf. Clamer, *op. cit.,* 428] y formulada en Dt 25,5-10) a tomar a Tamar por esposa. El primogénito de este matrimonio sería considerado hijo del hermano muerto, heredaría sus bienes y continuaría el «nombre» de su padre legal. La conducta de Onán desperdiciando el semen (de ahí el término onanismo) se atribuye explícitamente a su deseo de no procurar descendientes a su hermano. Su muerte fue debida a esta violación de la ley del levirato. **11.** De acuerdo con la ley, el tercer hijo, Šelá, debía asumir las obligaciones del levirato. Pero Judá temía que el único hijo que le quedaba corriera la suerte de sus hermanos (sobre un temor similar, cf. Tob 3; 8). Si Šelá es realmente menor de edad, entonces Tamar es considerada como viuda y puede volver a la casa de su padre (cf. Lv 22,13). Pero el temor de Judá por la vida de su hijo y los acontecimientos subsiguientes hacen pensar que él no tenía intención de entregar su hijo a Tamar (cf. v. 26). **12-14.** Después de cumplir los obligados ritos de duelo por la muerte de su esposa, Judá va a Timná (en las montañas de Judea, al oeste de Belén) junto con su amigo Jirá. Las acciones de Ta-

mar, es decir, el cambio de su atuendo de viuda (cf. Jdt 8,6; 10,2) por el de una prostituta sagrada, son dictadas por su interpretación de la tardanza de Judá en darle a Šelá en matrimonio.

148 b) (38,15-30). **15-19.** Judá la confunde con una prostituta sagrada (aquí *zônāh,* prostituta ordinaria; pero cf. v. 21) y desea tener relación con ella. La prostitución sagrada, un acto religioso pagano en honor de la diosa de la fecundidad, era practicada en Canaán y fue condenada por los profetas (cf. Os 4,14). El motivo de Tamar no es la sensualidad ni tampoco una intención religiosa, sino el deseo de tener descendencia, por lo cual será luego alabada. La exigencia de una prenda en señal de que recibirá el pago forma parte de su plan: la prenda exigida, el bastón tallado de Judá y su estampilla o sello grabado, destinado a «sellar» los documentos escritos en tabletas de arcilla, serían el mejor medio para identificarle más tarde. **20-23.** Se comprende que Judá desee recobrar la prenda, como se comprende su deseo de desistir en la búsqueda de la mujer: la demasiada publicidad sería para él un baldón. El mismo motivo hace que se sirva de Jirá como intermediario. La denominación aplicada a Tamar en los vv. 21-22 es *q^{e}dēšāh,* el término técnico que designaba a las prostitutas sagradas (cf. v. 15; también G. R. Driver, *op. cit.,* 70-72). **24-26.** Como esposa legal de Šelá según la ley del levirato, Tamar puede ser castigada como adúltera. Judá, por ser el jefe de la familia, era responsable de la ejecución del castigo, la lapidación (cf. Dt 22,22-24), excepto en el caso de la hija de un sacerdote, la cual debía ser arrojada al fuego (cf. Lv 21,9). El texto en cuestión puede reflejar una costumbre más antigua. El momento en que Tamar muestra la prenda identificatoria constituye el punto culminante del relato. Su acción obtiene los resultados previstos: Judá reconoce que su propia culpa es mucho mayor que la de su nuera. La indicación final de que Judá no tuvo más relaciones con Tamar pone de relieve su culpa. **27-30.** Este epílogo contiene una explicación etiológica del predominio del clan de Peres, del cual descendería David (cf. Rut 4,18-22), sobre el de Zéraj. El nombre «Peres» *(pereṣ)* es relacionado con la palabra hebrea que significa «abrir una brecha» *(pāraṣ).* Zéraj *(zāraḥ)* recibe este nombre, como indica el contexto, por razón de la cinta escarlata, pero el autor no establece ningún nexo explícito; la etimología de la palabra es desconocida.

149 **C) Tentaciones de José (39,1-23) (J).** Este capítulo continúa la narración interrumpida al final del capítulo 37. Pertenece a la tradición J, lo cual explica la referencia a los ismaelitas en el v. 1 (cf. 37,36). Aquí se advierte de manera particular el género literario de la literatura sapiencial: José teme al Señor, el cual sigue estando con él en todas sus aventuras; es el sabio que aconseja a otros y dirige con eficiencia los asuntos familiares; es fuerte frente a la tentación; es humilde ante la adversidad. Todas estas cualidades se ponen de relieve en los libros sapienciales; aquí aparecen ejemplificadas en los relatos de José.

El relato de la tentación por obra de la esposa del egipcio contiene un motivo que se da en muchos relatos populares de la época, especialmente en la «Historia de dos hermanos» (ANET 23-25), conservada en un ma-

nuscrito egipcio de la XIX dinastía (cf. Vergote, *op. cit.*, 22-24). La teología «sapiencial» contenida aquí está de acuerdo con la teología de J, que la ha incorporado a su historia patriarcal. La presencia de Yahvé junto a José, aunque no se muestre de manera antropomórfica como en los anteriores capítulos, es una condición necesaria para el eventual despliegue del plan divino.

150 a) (39,1-9). **1.** El versículo ha sido retocado para hacerlo coincidir con la información contenida en 37,36, si bien se ha conservado la mención que hacía J de los ismaelitas. El resto del capítulo (excepto el v. 20, que ha sido también retocado) no indica que el dueño de José fuera un funcionario real. **2-6.** Aquí se manejan dos temas. El primero es la modestia y la diligencia de José, tema que está subordinado al segundo: *la continua presencia de Yahvé junto a él*. *La posición alcanzada por José* es la de superintendente de todas las posesiones de su dueño, no sólo de la casa (cf. Vergote, *op. cit*, 24-25). La observación sobre la comida (v. 6) puede explicarse sencillamente en el sentido de que el dueño sólo se preocupaba de comer, pero también puede referirse a las prescripciones rituales, que el egipcio no dejaría en manos de un extranjero. **7-9.** La sugerencia de la mujer y la respuesta de José ofrecen un ejemplo concreto de lo que hallamos en Prov 5-7. En su negativa, José insiste en la confianza que ha depositado en él su señor, cosa que apuntaría a un motivo meramente humano. Pero este motivo humano sirve precisamente para subrayar el motivo religioso con que las palabras de José alcanzan su clímax. El empleo de «Elohím» en vez de «Yahvé», como sería de esperar, se explica por el hecho de que la persona a quien se dirige es una extranjera, en cuya presencia no se debe pronunciar el nombre sagrado.

151 b) (39,10-23). **10-19.** La escena de la fallida seducción está compuesta con buen arte. La prenda de ropa que José deja tras sí es utilizada pérfidamente como prueba por la mujer burlada, cuyo ardor sensual se ha convertido en odio. La mujer llama a los criados para poder emplearlos como testigos. El hecho de que llame a José «hebreo» (vv. 14 y 17) puede entenderse como un insulto; es siempre un término aplicado a los hebreos por extranjeros, o bien por los autores bíblicos para presentar a los israelitas en oposición con los extranjeros (cf. 14,13). **20-23.** La circunstancia de que se diga de José que fue encarcelado, y no condenado a muerte, como sería de esperar, sólo puede explicarse satisfactoriamente como un dato necesario para el desarrollo de la historia. La frase «donde estaban encerrados los presos del rey» (v. 20) es una inserción redaccional para armonizar el relato con el de E en el capítulo 40. (Sobre el *hápax legómenon bêt hassōhar*, «cárcel», en el v. 20, cf. Vergote, *op. cit.*, 25-28.) El paralelismo entre la suerte de José en la cárcel (vv. 21-23) y en la casa del egipcio (vv. 2-6) es sorprendente y acentúa el tema dominante de todo el relato: el Señor está con los que le temen.

152 **D) José interpreta los sueños de los presos (40,1-23) (E).** Se admite generalmente que el capítulo 40 pertenece a la tradición E con algunas glosas armonizantes. El énfasis en los sueños y el empleo de «Elohím» son característicos; algunas incongruencias con respecto al capítulo 39

confirman tal atribución. Según E, José fue vendido por los madianitas a Putifar, capitán de la guardia (cf. 37,36 y el retocado 39,1), quien le asigna la misión de servir a los funcionarios reales presos (40,4). El relato parece ignorar la alta posición que José había alcanzado en la cárcel, según ha relatado J (cf. 39,21-23). La fusión de las tradiciones ha dado lugar a varias anomalías (39,1.20; 40,3.7.15).

La teología es más sutil que en J. La capacidad de José para interpretar sueños es un don de Dios (cf. v. 8). Este primer episodio es una preparación intentada por Dios con vistas a un episodio posterior que le catapultará a una posición realmente elevada (cap. 41). El plan divino se despliega con la misma seguridad que en el capítulo 39, aunque se diga de manera menos explícita.

153 a) (40,1-8). **1-4.** Estos versículos preparan el drama que viene a continuación. La intriga era cosa corriente en el burocrático Egipto y se refleja en el encarcelamiento de los dos funcionarios reales, que, a pesar de sus títulos plebeyos, podían ejercer gran influencia. (Para una explicación de los distintos oficios aquí mencionados, cf. Vergote, *op. cit.*, 31-37.) La frase «en la cárcel en que José fue confinado» es una glosa redaccional tomada de J. **5-8.** A causa de la gran importancia que los egipcios concedían a los sueños, su interpretación se convirtió en una ciencia (cf. una antigua clave egipcia para interpretar sueños, perteneciente a la XIX dinastía, en ANET 495). Los funcionarios presos están preocupados porque no tienen acceso a los intérpretes. La respuesta de José (v. 8b) es una polémica teológica contra la práctica supersticiosa de los egipcios. (La frase del v. 7 «en custodia con él en casa de su dueño» es una glosa armonizante que se omite en la Vg.)

154 b) (40,9-23). **9-15.** La descripción del sueño está muy estilizada: no responde al estilo de los sueños. Sólo se mencionan los detalles que pueden dar color al relato y sentido a la interpretación. Como en todos los sueños de estos capítulos, los números tienen significado cronológico. La expresión del v. 13, «levantará tu cabeza» *(yiśśā'... 'et rō'šekā)*, se refiere a su eventual liberación (cf. 2 Re 25,27). El final del v. 15 es otra glosa armonizante. **16-19.** Como en el caso del mayordomo, el sueño del panadero es compatible con su oficio. Las dos cestas inferiores aparecen exclusivamente en función de su significado cronológico. La naturaleza desfavorable del sueño es evidente por el hurto del alimento del faraón, así como por la presencia de las aves, un símbolo frecuente para significar el mal (cf. 15,11). En el v. 19, el texto dice literalmente: «Levantará tu cabeza de ti» *(yiśśā'... 'et rō'šekā mē'ālèkā)*. Si bien *mē'ālèkā* puede ser una glosa ocasionada por la presencia de la misma palabra al final del versículo, subraya el significado desfavorable de toda la expresión, en contraste con el v. 13; se alude a la decapitación. **20-23.** Los sueños se cumplen exactamente como José había anunciado. Una vez más, la expresión «levantó la cabeza» (v. 20) aparece formulada como en los vv. 13 y 19. La mención de que el mayordomo «no se acordó de José» añade intriga al relato y prepara para el incidente que sigue.

155 **E) José interpreta los sueños del faraón (41,1-57) (E, J).** Este capítulo es ininteligible sin el anterior y procede, en su mayor parte, de la misma tradición (E). Sólo en la última parte aparecen inserciones tomadas de J. El relato es contado con el gusto típicamente semita por las repeticiones (cf. cap. 24) y revela un profundo conocimiento de la vida y las costumbres egipcias.

La exaltación de José es el punto culminante del primer episodio de su historia y prepara el siguiente episodio, el encuentro con sus hermanos. Aunque, como ya hemos dicho, la teología es menos insistente que en los anteriores relatos patriarcales, resulta bastante claro, por las frecuentes alusiones a Dios, quién lleva la dirección «entre bastidores».

156 a) (41,1-24). **1-7.** Los sueños del faraón (lit., «la gran casa», nombre aplicado originariamente al palacio real y luego al rey) son muy semejantes en número, naturaleza y forma estilística a los del capítulo 40. En el v. 1 aparece la primera mención del Nilo (lit., «el río»). La importancia del Nilo para la fertilidad del país justifica su inclusión, un tanto forzada, en el sueño. El doble sueño, como en el capítulo 40, subraya que se trata de un hecho simbólico. El «viento del Este» (v. 6) es el *sirocco,* cálido y seco, bien conocido en la región mediterránea. La afirmación del v. 7b (lit., «y faraón despertó, y he aquí que era un sueño») acentúa el carácter de sueño. **8-13.** A diferencia de los dos presos del capítulo 40, el faraón acude a los intérpretes oficiales (el término «magos», *ḥarṭummîm,* es egipcio y parece tener implicaciones rituales; el término «sabios» es más general; cf. Vergote, *op. cit.,* 66-73). Pero sus servicios no sirven de nada. El mayordomo se convierte ahora en acusador *(ḥăṭā'ay... mazkîr;* cf. Von Rad, *op. cit.,* 370-71) e insiste en su falta al olvidarse de los servicios de José (cf. 40,14). **14-24.** José se afeita antes de presentarse al faraón, lo cual está de acuerdo con la costumbre egipcia, pero no con la semita (ANEP 1-20). El faraón dice a José que ha oído que él sólo necesita «oír un sueño para interpretarlo» (TM), con lo cual se da a entender que José es aún más grande que los magos del faraón. Como en 40,8, José rechaza la invocación de semejante «ciencia». Los acertados detalles que aparecen en la repetición de los sueños por el faraón (especialmente en los vv. 19-21) añaden colorido al relato y anticipan la interpretación (cf. vv. 21 y 31).

157 b) (41,25-36). **25-32.** La interpretación de José es un tanto reiterativa, pero clara. La alusión a los siete años de hambre no intentaba probablemente expresar una duración exacta, pese al hallazgo de un texto perteneciente al período ptolemaico donde se describe un hambre de siete años (ANET 31-32). Este documento tiene gran importancia literaria, porque se refiere precisamente a siete años, e histórica, porque se refiere a largos períodos de hambre en Egipto. El fondo histórico del relato bíblico está garantizado por otros muchos textos. **33-36.** Al aconsejar al faraón que eche mano de «un hombre inteligente y prudente», José hace una descripción (no intencionada) de sí mismo; sus ulteriores consejos son de hecho inteligentes y prudentes (nótese de nuevo el tema sapiencial). La práctica de almacenar una quinta parte para el futuro era probablemente una costumbre egipcia. La utilización de graneros está con-

firmada ya para la VI dinastía (cf. ANEP 90). La irregularidad de estos versículos sugiere cierta fusión de las tradiciones (De Vaux, *La Genèse,* 182).

158 c) (41,37-44). **37-41.** El faraón reconoce el origen divino de la interpretación y los consejos y, dado que José posee las dotes que él mismo ha recomendado (cf. v. 33), le constituye efectivamente en visir (cf. ANET 213-14, donde aparece un texto de la XVIII dinastía que describe el oficio de visir real; cf. Vergote, *op. cit.,* 98-114, donde se estudia el cargo, o cargos, a que aquí se alude). La expresión «al frente de mi palacio» (*ʿal bêtî)* recuerda las de 2 Re 18,18.37; Is 22,20-24. La frase «todo mi pueblo te obedecerá» (NC) dice literalmente: «Sobre tu boca (es decir, ʿa tu mandato') besará (la tierra) todo mi pueblo» (*ʿal pîkā yiššaq kol ʿammî);* es la forma hebrea de una expresión egipcia que indica profundo respeto (Vergote, *op. cit.,* 96-97). El v. 41 (en pretérito) puede referirse a la colación del cargo prometido en el v. 40 (en futuro), lo cual excluiría una fusión de tradiciones. **42-44.** La investidura en el cargo incluye la entrega del sello real con el que el visir autenticaba los decretos regios. Las ropas de lino *(šēš* es una palabra egipcia) eran quizá un distintivo del visir. La cadena de oro (con artículo determinado) era también un distintivo. Las carrozas fueron introducidas en Egipto por los hicsos; la de José es la «segunda» después de la del faraón, dato que indica su alto cargo. La palabra *ʾabrēk* ha sido traducida de varias maneras, como un vocablo egipcio («¡atención!») o como un vocablo hebreo («¡inclinaos!»). El v. 44 parece ser una inserción tomada de J.

159 d) (41,45-57). **45-46.** El nuevo cargo exige un cambio de nombre. La forma egipcia hebraizada no es clara; se suele traducir por «Dios dice: él vive» (pero cf. Vergote, *op. cit.,* 141-46). El nombre de la esposa de José significa «ella pertenece a Neit», la diosa de Sais. Si el v. 45 es de J, el nombre del suegro de José puede pertenecer a una persona distinta del funcionario real mencionado en 37,36. On (Heliópolis) fue desde muy antiguo el centro de culto del dios solar. El v. 45b es una glosa (falta en los LXX) tomada del v. 46b. La referencia a la edad de José es una inserción tomada de P. **47-52.** Una vez que se ha demostrado exacta la interpretación que José dio al sueño, el autor insiste ahora en su capacidad administrativa. Los nombres de los hijos de José, que se convierten en símbolos vivientes de la próspera situación de su padre, reciben, como de costumbre, una explicación etimológica popular. «Manasés» *(m^e^naššeh)* se deriva de *nāšāh,* «olvidar», porque «me hizo olvidar» *(naššanî);* «Efraím» *(ʾeprāyim)* se deriva de *pārāh,* porque «me hizo fructificar» *(hipranî).* La afirmación de que José olvidó sus sufrimientos y a su familia se entiende mejor como una endíadis que significaría los sufrimientos relacionados con su familia. **53-57.** Estos versículos son el punto culminante del relato de la elevación de José al poder y la preparación de lo que sigue (cf. vv. 54 y 57). Hay cierta desigualdad estilística en el pasaje (vv. 54b y 55; 56b y 57), debida probablemente al interés del autor por subrayar la completa autoridad de José (los egipcios han de acudir a él

en busca de alimentos) y la razón de que los hijos de Jacob fueran a Egipto (allí había abundancia de grano).

160 **F) Primer encuentro de José con sus hermanos (42,1-38) (E, J).** El interés ya no se centra en las relaciones de José con Egipto y el faraón, sino en la relación con su familia, tema que se había preparado en 41, 53-57. También este capítulo es fundamentalmente E, pero con algunas inserciones tomadas de J con el fin de facilitar la transición al capítulo 43 (principalmente J); tales inserciones son causa de algunas incongruencias. La teología, evidente para el lector de los hechos, no es formulada explícitamente hasta más adelante (cf. 45,5-8).

a) (42,1-17). **1-5.** Las hambres eran frecuentes y extensas en la región mediterránea; Egipto era conocido por su posibilidad de procurar ayuda (cf. 12,10; ANET 251c). Los hijos de Jacob se unen a otras caravanas que van con la misma misión. Con ellos va Benjamín, como José, hijo de la preferida Raquel. El carácter reiterativo del v. 5 y la alusión a Jacob bajo el nombre de Israel hacen pensar en material procedente de J. **6-8.** José recibe aquí el título de «gobernador» (*šallîṭ),* que corresponde a su cargo de visir (cf. Eclo 8,8; 10,5). El autor parece ignorar la dificultad que implicaría un encuentro directo entre el gran visir y diez hebreos, a menos que se suponga una gran caravana que llamase la atención de José. La profunda inclinación está de acuerdo con la costumbre (cf. ANEP 5), pero el autor ve tal vez en ella un cumplimiento del sueño de José (37, 5-10). El hecho de que no reconocieran a su hermano, afeitado, con ropaje distinguido y ejerciendo tal poder, resulta comprensible. **9-13.** La acusación de espionaje por parte de José está en consonancia con el tradicional temor de Egipto frente a una infiltración enemiga por la frontera del Nordeste, la más vulnerable. Los «puntos débiles» (lit., «desnudeces») se refieren probablemente a las regiones menos defendidas. La respuesta de los hermanos en el sentido de que pertenecen a una sola familia hace pensar que su gran número de miembros pudo motivar la preocupación de los egipcios. **14-17.** La «prueba» a que somete José a sus hermanos tiene una finalidad por encima de lo que ellos sospechaban, como lo demostrarán los hechos. El juramento de José, «por vida del faraón», que implica la divinidad del rey, puede ser una fórmula egipcia auténtica (cf. Vergote, *op. cit.,* 162-67). Su atribución a José sin comentario refleja un período de composición bastante primitivo, cuando tales juramentos no eran mirados con especial horror.

161 b) (42,18-38). **18-24.** Es aceptada la nueva condición puesta por José (cf. vv. 15-16) de que se quede uno de los hermanos hasta que traigan ante él a Benjamín. La angustia de los hermanos recuerda la angustia que ellos hicieron padecer a José y los hace conscientes de su culpa. Este es el primer signo del cambio que José intentaba producir en ellos. La referencia al intérprete (v. 23) indica otra razón de que no reconocieran a su hermano. La observación de que José se retiró y lloró eleva el tono dramático de toda la escena. Al atar a Simeón («ante sus ojos» para impresionarles), y no, como era de esperar, a Rubén, el hijo mayor, José daría a los demás ocasión para sospechar que Dios había tratado con pie-

dad al único que había intentado salvarle (cf. v. 22). **25-28.** José les devuelve secretamente la moneda que habían pagado por el grano, un gesto que delata, como el v. 24a, su profundo amor a pesar de su aspereza externa. Los vv. 27 y 28 suelen ser considerados como inserciones tomadas de J, puesto que chocan abiertamente con lo dicho en el v. 35. La idea de una intervención divina produce en los hermanos un religioso temor. **29-34.** De vuelta en Canaán, los hermanos cuentan sus experiencias a Jacob. Su relato revela la impresión que les produjo José, «señor del país». **35-38.** Sobre el v. 35, cf. los vv. 27-28. La angustia de Jacob es aún mayor que la de sus hijos (cf. v. 31). Al igual que Rubén había intentado salvar a José en el relato E (37,21), así ofrece ahora a sus propios hijos como prenda por la seguridad de Benjamín (en J es Judá quien hace el ofrecimiento; cf. 43,8-9). Pero, al parecer, Jacob se resignaría más fácilmente ante la pérdida de Simeón que ante la posible pérdida de su hijo menor. La observación final de Jacob se explica teniendo en cuenta la creencia de que los muertos permanecían en el mismo estado de espíritu en que murieron; según esto, él estaría en perpetuo duelo por Benjamín.

162 **G) Segundo viaje a Egipto (43,1-34) (J, E).** Son abundantes los indicios de una tradición distinta de la contenida en el capítulo 42. Aquí el portavoz y garante no es Rubén, sino Judá (43,3-10; cf. 42,37). En las palabras de éste no se alude al encarcelamiento de Simeón, y cuando se le menciona (vv. 14 y 23b), cabe sospechar una labor redaccional. Además, Jacob recibe el nombre de «Israel», como es habitual en J. En consecuencia, la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que este capítulo es de J, con algunas inserciones tomadas de E para relacionarlo con los relatos anteriores. El autor domina su materia y ofrece un emocionante relato del encuentro de José con sus hermanos. La teología, que no se presentará abiertamente hasta el final de toda la historia, es aquí ligeramente más explícita en J que en E (cf., por ejemplo, v. 23).

163 a) (43,1-14). **1-2.** Dado que, según numerosos comentaristas, el v. 38 del capítulo precedente es de J, las palabras de Jacob en 43,1-2 resultan bastante inexplicables; ¿es que Jacob había olvidado su decisión? Por eso, algunos consideran que, originariamente, 42,38 formaba parte del capítulo 43 inmediatamente después del v. 2. Su actual presencia en el capítulo 42 obedecería a la necesidad redaccional de dar una respuesta a la proposición de Rubén. Pero la dureza del hambre pudo ser tal que diera lugar a la nueva decisión del patriarca. **3-7.** Las palabras de Judá y la respuesta de Israel dan la impresión de ser pronunciadas por primera vez, lo cual es indicio de una tradición separada. Israel parece ignorar la condición impuesta por «el hombre», es decir, por José (su presencia domina aquí la escena como en 42,29-34). Además, la explicación de Judá no dice que el minucioso interrogatorio de José sobre la familia se fundaba en la acusación de espionaje. No se da ningún motivo ni se menciona a Simeón. **8-14.** La presteza de Judá para aceptar la responsabilidad (v. 10; la formulación de la promesa impresionaría mucho a los antiguos) está en paralelo con la de Rubén en 42,37 y está de acuerdo con el papel desempeñado por Judá en la versión de J. Una vez convencido, Jacob-Israel asume su

papel más familiar de agudo hombre de negocios. Se prevén los regalos que era costumbre hacer a los dirigentes políticos (v. 11), y, para impresionar al egipcio con su honradez, le devolverán el dinero encontrado en los sacos. Finalmente, el patriarca les dice abiertamente que lleven a Benjamín. El v. 14 es difícil. El nombre «Dios todopoderoso» *(ʾēl šadday)* es característico de P, pero no hay pruebas de que P tuviera tal relato. Muchos piensan que el versículo ha sido retocado por el redactor final del Pentateuco a fin de incluir una alusión a Simeón; este redactor habría tomado ese nombre divino de P.

164 b) (43,15-34). **15-23.** La segunda escena, el encuentro con el mayordomo de José, es introducida y presentada de manera maestra. Se omiten todos los detalles no necesarios para mantener el interés del drama. El miedo de los hermanos, sus suposiciones y las explicaciones ante el mayordomo nos ofrecen un cuadro vivo y dramático. La respuesta del mayordomo, sugerida por José, aumenta el misterio al introducir un tema religioso. La frase final del v. 23 es demasiado lacónica para ser de J, quien habría descrito el encuentro en términos gozosos; se trata de un engarce redaccional con el capítulo 42. **24-34.** La escena última está presentada con tanta viveza como la anterior, pero al interés se añade el clímax. La humilde conducta de los hermanos, servil para nuestro criterio, se evidencia en la presentación del regalo, en la profunda inclinación y en la referencia a Jacob como «tu siervo». Esta conducta y el aturdimiento ante el trato que les dispensaba José (v. 33) son los que serían de esperar de unos hebreos relativamente incultos en la casa del visir. Por otra parte, las atenciones bondadosas, incluso paternales, de José para con ellos no pueden por menos de impresionar al lector; sin embargo, su conducta señorial oculta a duras penas sus emociones internas (vv. 30-31). El comer en mesas separadas (cf. v. 32) está de acuerdo con la costumbre egipcia. Como más tarde (cf. 45,22), Benjamín recibe una porción cinco veces mayor que sus hermanos; se trata de un número simbólico empleado frecuentemente por los egipcios. Este énfasis en el papel de Benjamín prepara para el siguiente relato.

165 **H) Judá ruega por Benjamín (44,1-34) (J).** La perfecta coherencia de cuanto se dice y hace en este pasaje con el capítulo anterior es prueba suficiente de la presencia de la misma tradición (J). También aquí el narrador ofrece una elevada muestra de su arte. José y Judá aparecen como los dos principales protagonistas: el uno tiene el poder de ejecutar un cruel destino para los hermanos; el otro tiene un espíritu de penitencia, motivado por cuanto ha ocurrido, que le lleva a descender a las profundidades de su conciencia y proclamar su confesión. En el fondo aparece el inocente Benjamín (presentado constantemente como un muchacho para subrayar su inocencia, si bien algunas referencias harían suponerle una edad de treinta y tantos años) y el anciano padre esperando el retorno de su hijo. El autor ve claramente en estos hechos dramáticos y en las pasiones humanas en ellos implicadas unos instrumentos de la providencia de Dios.

166 a) (44,1-10). **1-5.** La prueba final a que José somete a sus hermanos implica un plan con unas consecuencias que fácilmente los antiguos lectores podían considerar como fatales. Todo el interés se centra ahora en la copa de plata de José (muchos estiman que la alusión al dinero en los vv. 1-2 es una adición tardía influida por 42,25ss). La copa de que se trata es un objeto sagrado empleado para adivinación. Los objetos introducidos en ella formaban signos o removían el líquido contenido en la misma de manera que revelaban el futuro (para detalles, cf. Vergote, *op. cit.,* 172-76; sobre las implicaciones legales del hurto, cf. Daube, *op. cit.,* 235-57). El v. 5 dice literalmente en el TM: «¿No es esto (la copa) de lo que bebe mi señor y aquello por lo que él adivina?». El relato supone que José practicaba el arte adivinatorio, pero no se da ningún juicio moral. **6-10.** La absoluta convicción de su propia inocencia impulsa a los hermanos a pronunciar una maldición sobre sí mismos si alguno de ellos es hallado culpable; pagarán todos en virtud del principio de la responsabilidad colectiva. El mayordomo de José, al tanto de la estratagema de su señor, cambia el castigo por la esclavitud del culpable; él sabe que sólo Benjamín se verá comprometido.

167 b) (44,11-34). **11-17.** En toda esta sección es significativa la reacción de los hermanos. En vez de entregar a Benjamín de acuerdo con la decisión del mayordomo (v. 10), repitiendo lo que ya una vez hicieron con José, ahora reconocen que la mano de Dios está en todo el asunto y se declaran a sí mismos culpables (v. 16). Al parecer, la amable negativa de José a aceptar ese castigo colectivo quiere ser la prueba final de que se les ha cambiado por completo el corazón. **18-34.** El discurso de Judá es considerado unánimemente como uno de los pasajes más hermosos y emotivos de la literatura antigua. Si bien el lenguaje empleado se mueve dentro de la corrección, hay en él una rusticidad de elocuencia que no puede someterse a consideraciones cortesanas. En la primera parte, la más larga, Judá presenta los argumentos de la proposición que va a hacer. Son totalmente emocionales y es de suponer que producirían un gran impacto sobre un auditorio de la antigüedad. El lector advierte, naturalmente, el efecto que producirían sobre José. Un padre anciano y su querido hijo menor constituyen el centro del interés. Con un arte espontáneo, los hechos van desfilando en un *crescendo* de emotivas sugerencias. (No se alude al encarcelamiento de Simeón, circunstancia que J parece ignorar). El ruego culmina (vv. 33-34) en la proposición de que se permita al propio Judá ocupar el puesto de Benjamín como esclavo en Egipto. Con esta proposición, Judá se muestra dispuesto a expiar un crimen cometido contra José, por culpa del cual éste había sido esclavo en Egipto.

168 **I) José se da a conocer (45,1-28) (J y E).** Es claro que este capítulo no presenta un carácter tan unitario como el anterior. La fusión de las dos tradiciones resulta evidente por los duplicados, las incoherencias y la diversidad de vocabulario. La labor redaccional hace perder algo al efecto que esta escena climática tenía probablemente en las tradiciones separadas.

La teología aparece claramente formulada por primera vez y con cier-

ta extensión (vv. 5-8). La historia de la salvación ha dado a los acontecimientos precedentes una unidad que no podían tener por sí mismos, pues muestra que tienen un significado también para el futuro. «Junto con 50,20, estos versículos son la clave de la historia de José» (De Vaux, *La Genèse,* 197).

169 a) (45,1-8). **1-4.** Dado que la reunión con sus hermanos es un asunto puramente personal, José manda a sus cortesanos que abandonen la estancia, pero su desahogo emocional es tal, que pueden oír su llanto. (Tanto J como E subrayan el elemento emocional en toda la historia de José. Es una característica del arte narrativo de los antiguos). La pregunta por su padre en el v. 3, inmediatamente después del discurso de Judá, revela la presencia de E. La doble identificación de José es considerada asimismo como una prueba de fusión, aunque aumenta el efecto psicológico; en el contexto del capítulo 44 es comprensible que los hermanos se quedaran atónitos. **5-8.** En este pasaje (su irregularidad denota labor redaccional) se subraya la providencia de Dios en todo el asunto. Aunque sus hermanos lo habían vendido a Egipto, en realidad José fue enviado por Dios. El v. 7, que recuerda la disposición divina de los acontecimientos, contiene una teología que participa por anticipación de la teología del Exodo. Aunque, naturalmente, la importancia de José se limita a su propia generación, el autor canónico habría visto las ulteriores implicaciones. La noción de resto (*šᵉʾērît*) adquirirá un desarrollo especial en la posterior teología profética. Entre los títulos que se aplica José en el v. 8 es nuevo el de «padre del faraón». Análogamente, el visir Pta-Hotep se aplica el nombre de «padre del dios (es decir, del faraón)» (ANET 412). El término es aplicado en el mismo sentido a Elyaquim en Is 22,21 y al príncipe mesiánico en Is 9,5.

170 b) (45,9-28). **9-15.** El mensaje de José a Jacob, con su recomendación de apresurarse (vv. 9ad y 13b), es dictado tanto por el deseo de ver a su padre lo antes posible como por el hecho de la avanzada edad de Jacob. Pide a Benjamín en especial que atestigüe su identidad, porque el padre había sido engañado antes por los otros. Toda la familia es invitada a asentarse en el país de Gošen, una fértil región situada en la parte nordeste del delta. José dice que así estarán «cerca» de él (v. 10). Si bien este dato podría ser un simple elemento literario (Von Rad, *op. cit.,* 394-95), los capítulos siguientes implican la presencia de la corte real en el Bajo Egipto, hecho que sólo se verificó en el período de los hicsos y en el posterior de la dinastía XIX. Si el contexto tiene validez histórica, indicaría que toda la historia de José se desarrolla en el período de los hicsos. **16-20.** La amable invitación del faraón a los hermanos para que trasladen sus familias a Egipto (un duplicado que repite la invitación de José) es considerada por algunos como otro indicio que remite al período de los hicsos, los cuales se mostraron favorablemente inclinados hacia los asiáticos. La doble orden de llevar las familias a Egipto (vv. 18 y 19), los diferentes medios de transporte («animales» en el v. 17; «carretas» en el v. 19) y la doble alusión a «lo mejor del país» (vv. 18 y 20) son pruebas de la fusión de dos tradiciones. **21-28.** La partida de los hermanos

está marcada por otra demostración de munificencia por parte de José (cf. 42,25; 44,1-2), pero esta vez abiertamente y sin ulteriores intenciones. Benjamín, un carácter destacado aunque silencioso en todo el relato, recibe, como de costumbre, una atención especial. La enigmática recomendación final de José (v. 24b) no ha sido satisfactoriamente explicada. El regreso de los hermanos a Canaán y el relato que hacen a Jacob constituyen un anticlímax. El autor ha intentado añadir una nota de realismo (v. 26b), pero está más preocupado, al parecer, por narrar la partida de Jacob para Egipto. El final feliz, que debería ser conciso, resulta un tanto sobrecargado por la presencia de las dos tradiciones, como lo demuestra el empleo de los dos nombres «Israel» (vv. 21 y 28) y «Jacob» (vv. 25 y 27).

171 **J) Viaje de Jacob a Egipto (46,1-34) (J, E y P).** Los capítulos finales se centran en Jacob-Israel; la posición de José en Egipto es tan sólo el trasfondo necesario de lo que sigue. El presente capítulo está compuesto a partir de las tres tradiciones, pero J y E proporcionan la estructura del relato. Los primeros cinco versículos son una mezcla de las dos, con predominio de E («Elohím», «Jacob», el tema del sueño). Los vv. 6-27 son claramente de P; J concluye el capítulo. La teología es enunciada en la visión de Beršeba, donde es renovada por última vez la promesa patriarcal. La lista genealógica de P añade sentido a la promesa, pues de estas tribus se formará el pueblo de Israel.

172 a) (46,1-5). **1.** El punto de partida, según la última indicación (37,14), sería Hebrón. El camino de Egipto pasaría por Beršeba, donde, según J (26,25), Isaac había erigido un altar. **2-5.** En este pasaje, principalmente E, la decisión tomada por Jacob de ir a Egipto se ve confirmada por Dios en una visión. (J no había revelado ninguna duda por parte de Jacob). En la teología de E, el abandono de la tierra prometida para asentarse en una tierra extranjera sólo se justifica por el objetivo último de Dios: hacer de Jacob en Egipto «un gran pueblo». La afirmación de que Dios le traerá de nuevo se entiende en un doble plano: no sólo Jacob sería enterrado en Canaán (50,10-13), sino también —y esto especialmente— Israel, el pueblo de Dios, volvería a Canaán. El v. 5a concluye la versión de E. La presencia de J se advierte en el v. 5b por la alusión a «Israel» y a las carretas (cf. 45,19-21). El relato de J, en el que originariamente seguían los hechos narrados en los vv. 28ss, ha sido interrumpido por una inserción tomada de P que da mayor realce a la teología de E, como hemos indicado.

173 b) (46,6-34). **6-27.** Las dificultades planteadas por esta lista son numerosas, prueba de la refundición que fue necesaria para acomodarla al contexto. Originariamente era una lista de los descendientes de Jacob que comprendía setenta personas (treinta y tres descendientes de Lía, dieciséis de Zilpá, catorce de Raquel y siete de Bilhá). El número sesenta y seis (v. 26) se ha conseguido excluyendo a Er, ya muerto, y a Onán (v. 12b), así como a José y sus dos hijos, ya en Egipto, e incluyendo a Dina (v. 15). Incluyendo luego al propio Jacob, a José y a sus dos hijos se volvía a tener el número setenta. Como indica Dt 10,22, este número

había llegado a ser tradicional (cf. también Ex 1,5). Por tanto, la presente lista representa un esfuerzo concertado de mantener el número a pesar de las incongruencias resultantes (cf. Clamer, *op. cit.*, 475-77, donde se expone la cuestión en detalle). **28-30.** El texto del v. 28 es inseguro. Judá (tradición J) es enviado por delante para preparar la reunión de José y su padre. Se hace notar la importancia de la ocasión: José llega en carroza y «se aparece» a Jacob (*wayyērā'*, término empleado hasta aquí por J sólo en las teofanías). Como era de esperar, la escena es altamente emotiva. Las palabras de Jacob (v. 30) pueden ser un contraste con la afirmación de 42,38 (cf. también Lc 2,29-31). **31-34.** La decisión práctica de José intenta preparar el camino para una disposición favorable por parte del faraón con respecto al lugar donde se asiente la familia. El texto supone que el faraón no había decidido aún sobre este punto (cf. 45,16-20). El pasaje se interpreta de distintas maneras. La intención de José era establecerlos en Gošen. ¿Elige el faraón este lugar porque ellos eran pastores y no debían entrar en estrecho contacto con los egipcios (v. 34c), o porque eran un elemento estable («ganaderos») y se les podía tener confianza en una provincia fronteriza, o simplemente porque Gošen era un lugar ideal para pastores (cf. 47,3-6)? La interpretación se complica con la nota final (v. 34c), que puede ser una adición anacrónica en la que se refleja el odio posterior de los egipcios a los hicsos, considerados pastores, igual que los hebreos.

174 **K) Los hebreos en Egipto (47,1-31) (J y P).** La historia de la tradición de este capítulo es bastante compleja. Los vv. 1-5a son continuación del relato anterior y se atribuyen a J. Los vv. 5b-11 pertenecen a P. El largo pasaje de los vv. 13-26 tiene algunas características de J, pero puede ser una adición posterior. Los versículos finales son de J, excepto los vv. 27b-28 (P). Reuniendo estas tradiciones heterogéneas con sus distintos enfoques, el autor final subraya la importancia de todos los acontecimientos para el plan divino.

a) (47,1-12). **1-4.** La audiencia con el faraón es preparada por José y procede de acuerdo con el plan. La diplomacia de José se advierte en su referencia marginal a Gošen. Los hermanos van más directamente al asunto y piden sin rodeos permiso para asentarse allí. La mención de «cinco» hermanos puede ser otro indicio de una preferencia egipcia por el número (cf. 43,34; 45,6.11.22; Clamer, *op. cit.*, 463). **5-6.** Los LXX cambian el orden de los versículos y añaden una frase (cf. el pasaje en BJ), con lo cual conservan mejor las tradiciones originales y muestran que había dos relatos paralelos (J y P) de la audiencia con el faraón. El TM representa un intento de armonizar ambos relatos. **7-12.** La presentación de Jacob al faraón es narrada por P con una sobriedad que da un toque de grandeza. Para P, los patriarcas son «inmigrantes» en el país: la promesa de la tierra no se cumplirá hasta más tarde. También está en consonancia con la teología de P el aumento progresivo del mal y la consiguiente disminución de la edad. La anacrónica alusión a Rameses, nombre tomado de Ramsés II (período del Exodo), intenta indicar la misma región que Gošen en las otras tradiciones. La geografía no es precisa; P tiene más en

cuenta los acontecimientos del Exodo (cf. Ex 1,11; 12,37). El v. 12, por su semejanza con 45,10b-11, es atribuido a E.

175 b) (47,13-31). **13-26.** De no ser una adición tardía, este largo pasaje (quizá de J) iba originariamente después del capítulo 41. En él se ensalza la sabiduría de José en el gobierno del país (cf. v. 25). Su posición actual puede obedecer perfectamente al deseo de presentar un contraste entre la suerte de los egipcios y la de la familia de Jacob, cuya historia interrumpe (cf. vv. 11-12 y 27). A pesar de algunas obvias simplificaciones que se reflejan en las afirmaciones universales («todo el dinero», v. 14; «todos los egipcios», v. 15; «todos sus ganados», v. 17 [TM]; «todo el país», v. 20), el fondo general se ajusta a la historia. En Egipto, el proceso de centralización, de la que estaban exentas las propiedades de los sacerdotes (cf. vv. 22 y 26), adquirió mayor importancia en el reino nuevo (*ca.* 1570) y fue alentado por la creencia de que el faraón, por ser una divinidad, era dueño absoluto del país y del pueblo. No es imposible que el antiguo autor israelita, interesado por el origen de unas costumbres curiosas para él, pusiera la raíz de esta peculiar práctica egipcia en la política agraria de José. En el v. 17 se hace mención del caballo por primera vez en Gn; fue introducido en Egipto por los hicsos. **27-28.** Ahora prosigue el interrumpido relato del asentamiento de Israel en Gošen. El texto menciona —y el contexto la subraya— su prosperidad. Los datos cronológicos del v. 28 concuerdan con lo dicho en el v. 9. **29-31.** Estas líneas comienzan el relato J de la muerte de Jacob. Su insistencia en ser enterrado en Canaán es corroborada por el gesto exigido a José («pon tu mano bajo mi muslo»; cf. comentario a 24,2) y por el juramento (v. 31). Jacob quiere ser enterrado en el sepulcro «de ellos», es decir, de sus padres Isaac y Abrahán, que sería la cueva de Makpelá (cf. 49,30-31 [P]); pero J parece creer que Jacob había cavado su propio sepulcro (cf. 50,5)'. Es posible que un redactor cambiara el original «mi sepulcro» por «el sepulcro de ellos» (Clamer, *op. cit.,* 487). La afirmación final del v. 31 resulta enigmática.

176 **L) Jacob adopta a los hijos de José (48,1-22) (J y E, P).** En este capítulo están representadas las tres tradiciones, lo cual demuestra la importancia de su contenido. A título de guía para el lector ofrecemos la división de Clamer (*op. cit.,* 488), si bien no pretende ser definitiva: vv. 1-2a, E; 2b, J; 3-6, P; 7-9a, E; 9b-10a, J; 10b-12, E; 13-14, J; 15-16, E; 17-19, J; 20-22, E.

En este capítulo, como en el siguiente, el interés del autor (o de los autores) se centra más en las posteriores tribus de Israel que en los hijos reales de Jacob. Lo que más importa aquí son las tribus de Efraím y Manasés. Su adopción y bendición por el patriarca es considerada como la razón de su posterior predominio tribal, circunstancia que exigía una explicación, dado que ellos no eran estrictamente hijos de Jacob. Se explica también la subsiguiente preeminencia de Efraím sobre Manasés. El fragmento de P insertado al comienzo arroja su luz teológica sobre el conjunto y así «canoniza» a las tribus de Efraím y Manasés incorporándolas a la trama de las promesas divinas.

177 a) (48,1-7). **1-2.** El versículo inicial desentona evidentemente con el final del capítulo 47, con lo cual indica la presencia de otra tradición (E). El redactor lo ha empleado para introducir todo el relato a causa de la mención de Efraím y Manasés. Su presencia da inmediatez y concreción a la abstracta fórmula de bendición de P. **3-6.** El nombre divino «Dios todopoderoso» señala la intervención de P. Jacob menciona la teofanía de Betel (35,11-12), donde le fue hecha la doble promesa de la tierra y de una gran posteridad, con lo cual da sentido a su adopción de los hijos de José; ellos tendrán parte en las mismas promesas por derecho legal. El orden en que los nombra el v. 5 es inverso al del v. 1: una sutil indicación de la posterior preeminencia de Efraím. Rubén y Simeón son nombrados por ser los dos hijos mayores; esto puede indicar también su posterior decadencia (cf. 49,3-7). Los demás hijos de José no participarán de estas promesas (v. 6). **7.** El versículo resulta extraño en este lugar. Raquel, desde luego, era la esposa preferida de Jacob, quien sufrió mucho por ella. La presencia de José, hijo de Raquel, pudo motivar la reminiscencia. Algunos comentaristas opinan que el versículo pudo contener originariamente un deseo de ser sepultado con Raquel, análogo al deseo que aparece en el relato de J (47,30). Este dato habría sido omitido por no armonizar con el de J.

178 b) (48,8-16). **8-12.** El comienzo de esta sección muestra claramente cómo la inserción de P (vv. 3-6) ha estropeado el contexto. En apariencia, la escena se presenta simplemente como un primer encuentro de Jacob y los hijos de José, ante los cuales el abuelo muestra su gozo y ternura. (La escena tiene aquí lugar poco después de la entrada de Jacob en Egipto, y no diecisiete años después, como sugiere el contexto de P en 47,28). Pero existen varios indicios bastante más importantes. José toma a los niños «de sus rodillas» (v. 12), lo cual indica un rito de adopción (cf. 30,3). También la postración de José indica que el acto es algo más solemne que una simple reunión de familia. **13-14.** En atención a los privilegios del primogénito, José pone a Manasés a la derecha de Jacob (el puesto de honor). El hecho de que Jacob cruce deliberadamente sus manos (el término hebreo *śikkēl* es oscuro, pero su sentido resulta claro por el contexto y por las versiones) hace más significativa la bendición de Efraím con la mano derecha. **15-16.** Aunque dirigida a José, la bendición se refiere obviamente a sus hijos, como lo indican el texto (v. 16a) y el contexto (vv. 13-14). Se ha hecho notar que, mientras los paganos invocaban a todos los dioses del panteón, Israel invoca los distintos atributos del único Dios (cf. Clamer, *op. cit.*, 491). Aquí Dios es invocado primero como aquel en cuya presencia «anduvieron» Abrahán e Isaac (cf. 17,1). Esta primera invocación establece contacto con el «Dios de los padres» y señala la solidaridad de la bendición de Jacob con la que Dios otorgó a sus padres. La segunda (v. 15b) emplea un término, «pastor», que caracterizará las relaciones de Dios con el Israel posterior (cf. Sal 23; 80,1-2). La tercera invocación (v. 16a) caracteriza a Dios como el que se revela en la tierra al hombre (cf. 16,7-14). El contenido de la bendición es que los muchachos son considerados como hijos efectivos de los patriarcas pese a haber na-

cido de una madre egipcia (v. 16b) y que, por tanto, tienen iguales derechos entre las tribus de Israel.

179 c) (48,17-22). **17-19.** La continuación del relato (J; cf. vv. 13-14) subraya que es mayor la bendición concedida al hijo menor. En esta sección subyacen dos viejas convicciones: que las bendiciones patriarcales son irrevocables (lo cual explica el interés de José) y que la mano derecha es más poderosa al bendecir que la izquierda. Es característica de la teología de J la idea de que los derechos naturales de primogenitura no tienen una posición inviolable delante de Dios. Efraím será una tribu mayor que Manasés (cf. Dt 33,17 y el predominio efectivo de Efraím en la historia del reino septentrional). **20.** Este versículo, generalmente atribuido a E, sería una continuación de los vv. 15-16. Efraím y Manasés se convertirán en fórmula de bendición para todo Israel. «Israel» tiene aquí un claro significado tribal, como en 34,7; la perspectiva histórica es la del período posterior. (Nótese el sing. *b^{e}kā* del TM, corregido en el pl. *b^{e}kem* por los LXX). **21-22.** La referencia a los amorreos es característica de E. La palabra traducida por «parte» (*š^{e}kem*) en NC es una alusión a Siquem, ciudad importante en la historia posterior de Efraím. La antigua tradición contenida aquí no tiene una conexión obvia con 33,18-19 (donde se dice que Jacob compró la tierra) ni con el capítulo 34 (donde se recuerda que los hijos de Jacob destruyeron la ciudad, acto que desaprueba el patriarca). Sea cual fuere el significado primitivo de la tradición, aquí se la incluye para poner de relieve la continuidad entre la historia patriarcal y los acontecimientos que siguieron a la conquista.

180 **M) Bendiciones de Jacob (49,1-33) (J?).** Este poema, llamado tradicionalmente bendición por causa del v. 28, es más bien una descripción de la suerte histórica de las doce tribus (cf. v. 1). Las referencias a detalles concretos de tipo político (por ejemplo, v. 10) y geográfico (por ejemplo, v. 13) indican que fue compuesto en el período posterior a la conquista. Es probablemente una colección de antiguos aforismos compuestos sobre modelos cananeos (cf. B. Vawter, CBQ 17 [1955], 1-18) en la época de los Jueces, colección a la que se añadió en tiempos de David la sección sobre Judá. Si esta adición puede atribuirse a J, los demás pasajes no pueden asignarse con certeza a ninguna de las tradiciones principales.

La inserción del conjunto en el libro canónico del Gn se haría mucho más tarde (después del Destierro) y proporcionaría el actual significado teológico: la historia posterior de las doce tribus no puede concebirse al margen de la historia patriarcal. El plan divino, que incluía especialmente la hegemonía de Judá (vv. 8-12) y el importante papel desempeñado por las tribus de José (vv. 22-26), está revelado ya en la palabra «creadora» del patriarca (Von Rad, *op. cit.,* 417). Por tanto, el poema tiene esencialmente la misma función, pero en mucho mayor escala, que los dos versículos de transición con que se cerraba el precedente capítulo.

J. Coppens, *La bénédiction de Jacob, son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques:* VTSup 4 (1957), 97-115.

181 a) (49,1-7). **1-2.** Un redactor (quizá J) ha añadido esta introducción. La expresión «en días venideros» es a menudo escatológica en la literatura profética (cf. Ez 38,16), y así pudo entenderla el redactor posexílico a causa del v. 10; originalmente aludiría a un simple futuro lejano. Lo que dice en prosa el v. 1 lo repite poéticamente el v. 2. **3-4.** Según la mentalidad semita, el primogénito debía tener todas las cualidades del padre; por eso era de esperar que Rubén lograse sobresalir. El hecho de que no fuera así se atribuye a su acto incestuoso (cf. 35,22). La tribu de Rubén, asentada en la región de Transjordania entre Moab y Ammón (Jos 13, 15-23), no pudo desplazar a sus vecinos, más poderosos que ella. Se le reprocha el no haber ayudado a las tribus del Norte (Jue 5,15b-16), y en Dt 33,6 se la describe como muy reducida en número. (El texto del capítulo 49 es inseguro y está probablemente corrompido; cf. Clamer, *op. cit.,* 495-505; Vawter, CBQ 17 [1955], 3-17, donde se sugieren variantes). **5-7.** Simeón y Leví son condenados conjuntamente por su ataque a los siquemitas (cap. 34). El pasaje es antiguo y parece desconocer la posterior preeminencia de la tribu de Leví en el oficio sacerdotal (cf. Dt 33, 8-11); su dispersión dentro de Israel tuvo lugar cuando no era todavía una tribu sacerdotal. La tribu de Simeón desapareció pronto: no se la menciona en Jue 5 ni en Dt 33. Las ciudades enumeradas en Jos 19,1-9 como pertenecientes a Simeón son consideradas como pertenecientes a Judá en Jos 15,20-32. Es probable que la tribu de Simeón fuera pronto absorbida por la más fuerte de Judá (cf. Jos 19,9). El pasaje tiene forma de oráculo divino y no pudo ser pronunciado originariamente por Jacob (cf. v. 7b). (El difícil *m*[e]*kērōtêhem* del v. 5 ha sido traducido como «cuchillos de circuncisión», de la raíz *krt,* por M. Dahood, CBQ 23 [1961], 54-56).

182 b) (49,8-18). **8-12.** Judá, el único hijo realmente alabado en el poema, es descrito en unos términos que reflejan necesariamente la época de David. La imagen del león (v. 9) pudo ser sugerida por la conquista davídica de un santuario cananeo en honor de una diosa-leona (Vawter, CBQ 17 [1955], 5-6). El difícil v. 10 afirma en general la persistencia de la hegemonía de David. NC, BJ y otras muchas versiones leen el *šîlōh* del TM en el v. 10c como *šellô* (lit., «que [= el cetro] es para él»); esta sugerencia es difícil de confirmar gramaticalmente. Es mejor dividir en dos palabras, *šay* y *lôh,* «tributo a él», con lo que tendríamos: «hasta que le sea llevado tributo y sea suya la obediencia de los pueblos» (W. Moran, Bib 39 [1958], 405-25). David sigue siendo el centro del interés. Los vv. 11-12 describen la abundancia de la época en unos términos que adquirirán significado mesiánico (cf. Am 9,13-15). El mesianismo de todo el pasaje, quizá considerado típicamente por el antiguo autor judaíta, sería corroborado por los posteriores oráculos proféticos y tal vez intentado directamente por el redactor posexílico. **13.** La posición de Zabulón junto a la ribera del mar es una curiosidad para los israelitas que habitan en el interior. Sidón representa toda la Fenicia. **14-15.** La alusión a Isacar tiene probablemente una nota de burla (Von Rad, *op. cit.,* 421) por sugerir su posterior sujeción a los vecinos cananeos. Débora alaba a Zabulón

(Jue 5,14.18) y a Isacar (Jue 5,15) por su participación en la lucha contra Sísara, prueba de que todavía no habían perdido su independencia. **16-18.** La afirmación de que Dan *(dān)* «juzgará» *(yādîn)* es un juego de palabras: quiere decir que seguirá siendo una tribu independiente, capaz de administrar justicia a su pueblo. Es semejante a una serpiente porque consigue victoria a pesar de su tamaño (cf. Jue 18). El enigmático v. 18 puede ser un inciso redaccional motivado por la «salvación» procurada por Dan (Clamer, *op. cit.*, 502), o bien una simple indicación de la mitad aproximada del poema (De Vaux, *La Genèse,* 214).

183 c) (49,19-33). **19.** La tribu de Gad, situada en la región de Transjordania, estaba expuesta a incursiones hostiles por parte de las tribus nómadas del desierto. BJ ha reproducido la aliteración del hebreo, donde se juega tres veces con el nombre de Gad. **20.** El territorio de Aser, en la Galilea occidental, era un suelo fértil (cf. Dt 33,24). **21.** Neftalí estaba situado junto al lago de Tiberíades. El texto es inseguro y no ofrece un sentido claro. **22-26.** José es el único hijo realmente bendecido por Jacob. El texto es muy inseguro y, en su mayor parte, sólo permite deducir algunas generalidades. La primera parte (v. 22) sugiere la prosperidad de la tribu, representada por Efraím y Manasés. La segunda parte (vv. 23-24) describe la victoria de José sobre sus enemigos (la alusión histórica no es clara; quizá Jue 6-8). Los epítetos aplicados a Dios en el v. 24b son audazmente antropomórficos (Vawter, CBQ 17 [1955], 10-12). La bendición propiamente tal sigue en los vv. 25-26. Aunque Dios es la única fuente de las bendiciones, éstas han recibido una particular formulación concreta en el v. 25b; «cada uno de los elementos que figuran en Gn y Dt (33, 13-16) como fuente de bendición aparece personificado como una deidad en el panteón ugarítico o es empleado como sucedáneo de una deidad» (Vawter, CBQ 17 [1955], 13). El v. 26a indica la permanencia de las bendiciones. En el v. 26a, José es llamado *nāzîr,* es decir, «consagrado» o «segregado» por la especial elección de Dios, otra alusión a la preeminencia de las tribus de José en el Israel histórico. **27.** Sólo la historia de la tribu de Benjamín podría justificar esta descripción (cf. Jue 3,15-30; 19-21). Como en casi todos los demás casos, se quiere aludir a la historia primitiva de la tribu, hecho que indica la antigüedad de los poemas individuales. **28a.** La conclusión muestra cómo el redactor era consciente de que las bendiciones se referían a las tribus de Israel, no a los hijos de Jacob. **29b-33.** Esta sección es un paralelo del relato J en 47,29-31. La terminología (cf. cap. 23), los detalles precisos y la insistencia en la posesión legal de la porción de tierra revelan la mano de P. Como en las demás tradiciones, se insiste en la teología de la única tierra y del único pueblo. El v. 33a es una inserción tomada de J que concluía originariamente la bendición de Jacob sobre Efraím y Manasés en el capítulo 48 (cf. 48,2).

184 **N) Sepultura de Jacob y últimos hechos de José (50,1-26) (J, E y P).** El capítulo final resume las tres tradiciones. La sepultura de Jacob es relatada por J (vv. 1-11 y 14) y P (vv. 12-13). Los últimos hechos de José (vv. 15-26) pertenecen principalmente a E. Ambas secciones proporcionan al libro una conclusión normal y contienen un resumen de su teo-

logía en forma de relato. El segundo estadio del plan divino, expresado en las promesas patriarcales, se desarrollará en Egipto, pero el traslado de los restos de Jacob a Canaán prefigura ya la posterior liberación de su pueblo cautivo en Egipto. Dios salvará a su pueblo (v. 20) y cumplirá la promesa de la tierra (v. 24).

185 a) (50,1-14). **1-3.** La desarrollada concepción de los egipcios sobre la vida del más allá explica la práctica del embalsamamiento. José debió de embalsamar a su padre a causa del largo viaje a Canaán. Las noticias egipcias mencionan frecuentemente setenta días (con algunas variaciones) como período de momificación (cf. v. 3b; Vergote, *op. cit.,* 199-200). El número de días mencionado por J (40, v. 32) tiene que ser aproximado. **4-6.** El ritual fúnebre pudo impedir a José su aparición en la corte, o tal vez José necesitaba el respaldo de otros funcionarios de palacio. J parece estar informado de que el propio Jacob se había preparado un lugar especial para el enterramiento (v. 5; cf. comentario a 47,30). **7-9.** Con un gusto característico por los detalles coloristas, J describe la procesión fúnebre. Los carros, además de proporcionar una mayor solemnidad, servirían de protección a lo largo del camino. **10-11.** Tanto Goren-ha-Atad (la «era de Atad») como Abel-Misráyim nos son desconocidos. Como hemos indicado (cf. v. 5), J parece suponer un lugar especial para el enterramiento de Jacob; éste, de acuerdo con nuestro pasaje, se hallaría en la región de Transjordania (vv. 10a, 11b). Al parecer, se omitió el relato de J sobre el enterramiento para dar lugar al relato de P (vv. 12-13). El nombre «Abel-Misráyim» *(ʾābēl miṣrayim,* «el llano de los egipcios») se explica por el «llanto» *(ʾēbel)* de los egipcios. **12-13.** Estos versículos pertenecen a P y concluyen el relato de 49,28ss. A pesar de las incongruencias resultantes de esta fusión de tradiciones, el redactor quiere conservar la teología contenida en P. **14.** En este versículo concluye el relato de J (con la posible excepción del v. 22). Como siempre, la teología yahvista debe deducirse de los mismos acontecimientos. Por el contrario, la siguiente conclusión de E explicita la teología.

186 b) (50,15-26). **15-17.** La repetida mención del temor de los hermanos de José (cf. 42,21; 43,18; 44,13) subraya el temperamento clemente de José. El temor se debe ahora a la muerte de Jacob, quien, durante su vida, habría puesto paz entre ellos. En la primera escena (vv. 16-17), los hermanos envían un mensaje recordándole cómo Jacob le había encargado que los perdonase. Tal encargo, aunque no se mencione, no es inverosímil. La referencia explícita al «Dios de tu padre» apunta al motivo religioso: el pacto de comunidad de culto. **18-21.** En esta segunda escena se esclarece la teología de todos los acontecimientos precedentes. El curso de éstos ha manifestado el plan divino e, implícitamente, el juicio divino. La mala acción de los hermanos, al igual que toda la historia, es utilizada por Dios para sus altos designios, y en tal sentido, forma parte de la historia de la salvación. Si José los castigara, cambiaría el juicio divino y con ello «ocuparía el lugar de Dios». «Conservar la vida de un pueblo numeroso» (v. 20) parece referirse, en este contexto, a la salvación frente al hambre (cf. 45,5-8). **22-23.** Numerosas noticias procedentes de

Egipto muestran que ciento diez años eran considerados una edad ideal (cf. Vergote, *op. cit.,* 200-1; ANET 414d). Makir era un importante clan del Israel posterior (cf. Nm 32,39-40; Jos 17,1; Jue 5,14c), tal vez en otro tiempo miembro tribal de la anfictionía, lo cual explicaría la etiología étnica («nacieron sobre las rodillas de José», es decir, fueron adoptados por él; cf. 30,3; 48,12). **24-26.** Las últimas palabras de José (y del Gn) trascienden la historia particular de los hijos de Jacob y recuerdan la promesa originaria hecha a Abrahán (cf. 12,7), repetida frecuentemente a lo largo de la historia patriarcal. Al mismo tiempo anticipan los datos del Exodo y el cumplimiento de la promesa (cf. Heb 11,22). La mención de la edad de José en el v. 26 hace pensar que la del v. 22b es un duplicado (quizá procedente de J). La afirmación final (v. 26b) es una conclusión natural de la historia de los patriarcas; pero, al mismo tiempo, dado que José no ha sido sepultado como lo exige la costumbre hebrea, sugiere brillantemente que la historia no ha terminado.

3

EXODO

JOHN E. HUESMAN, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam, 1953); G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo* (Madrid, 1966); D. Barsotti, *Spiritualité de l'Exode* (Brujas, 1959); M. Buber, *Moses* (Nueva York, 1958); U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (en hebreo; Jerusalén, 1959); H. Cazelles y otros, *Moïse, l'homme de l'alliance* (Cahiers Sioniens; París, 1954); A. Clamer, *L'Exode* (París, 1956); S. R. Driver, *The Book of Exodus* (Cambridge, 1911); J. Finegan, *Let My People Go* (Nueva York, 1963); P. Fortier y H. de Lubac (eds.), *Origène: homélies sur l'Exode* (París, 1947); E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo* (Roma, 1956); A. Mallon, *La géographie de l'Exode* (El Cairo, 1926); A. Neher, *Moses and the Vocation of the Jewish People* (Londres, 1959); M. Noth, *Exodus* (Filadelfia, 1962); J. Rabbinowitz, *Exodus* (Soncino; Londres, 1947); L. A. Schökel, *Exodo,* en *Pentateuco* (LISA; Madrid, 1969); G. E. Wright, *Exodus:* IDB 2, 189-99.

INTRODUCCION

2 El Exodo, considerado como conjunto de la elección, la liberación y la alianza, ha sido celebrado por los investigadores de la Biblia como el dogma cardinal de la religión veterotestamentaria. Lo que es la encarnación para el cristianismo lo es el Exodo para el AT; sin él no podemos entender la historia y la religión de los hebreos. El Génesis constituye una introducción en dos estadios (prehistoria, caps. 1-11, e historia de los patriarcas, caps. 12-50) a este acontecimiento clave.

El Exodo ha recibido su título latino y español de los LXX. Pero, dado que sólo los capítulos 1-15 se refieren a la salida de Egipto, es un título que no responde plenamente a su contenido. Los hebreos lo llaman *we'ēlleh šemôt* («y éstos son los nombres»), que son las primeras palabras del libro.

El género literario del Exodo ha sido acertadamente definido como épica religiosa. Contiene unos hechos históricos bien fundados, hechos que constituyen el nervio de la religión israelita, pero que suelen presen-

tarse adornados con un tono épico. Tal modo de escribir tenía una doble finalidad: exaltaba la grandeza del Dios de Israel y daba un singular relieve al pueblo por él elegido.

3 **I. Composición.** Un estudio adecuado de la composición del Ex implicaría un análisis completo del problema del Pentateuco y una exposición de la hipótesis documentaria (→ Pentateuco, 1:6-16). En este libro predominan las fuentes yahvista, elohísta y sacerdotal, con algunos retoques deuteronomistas. Cuando proceda, analizaremos en el comentario las fuentes individuales. La redacción final, es decir, la forma en que el libro ha llegado hasta nosotros, data probablemente del siglo V a. C.

4 **II. Fecha.** Por desgracia, nuestras fuentes no dan el nombre del faraón o de los faraones egipcios en cuya época tuvieron lugar los acontecimientos. La referencia de 1 Re 6,1 a cuatrocientos ochenta años transcurridos desde el éxodo hasta el templo salomónico ha inducido a varios autores a ponerlos en el siglo XV. Como Salomón subió al trono en torno al 960, el éxodo habría tenido lugar *ca.* 1440. Pero a esta fecha se opone el dato bíblico de que los hebreos fueron empleados en la realización de unos proyectos de construcciones reales en la región del delta, proyectos llevados a cabo durante la XIX dinastía, pero desconocidos para la XVIII, la cual floreció en el siglo XV. Dado que las pruebas arqueológicas se inclinan hacia una fecha del siglo XIII, es quizá más seguro tomar los cuatrocientos ochenta años de 1 Re como un número aproximado que indica doce generaciones.

Teniendo en cuenta Ex 1,11 (los israelitas construyen para el faraón ciudades de almacenamiento), llegamos a la época de Seti I (1309-1290) como período de la opresión, época que continuó su sucesor Ramsés II (1290-24). Poco después de que éste subiera al trono tuvo lugar la salida de Egipto. Tras los cuarenta años (es decir, una generación) de la marcha por el desierto, comenzó la conquista de Palestina (*ca.* 1250). Esta fecha se ve confirmada por la destrucción de numerosas ciudades de Palestina (por ejemplo, Jasor, Lakiš y Tell Beit Mirsim) en la segunda mitad del siglo XIII, hecho que registra la moderna arqueología científica. Según esto, adoptamos en el presente comentario la fecha aproximada de 1280 para la salida de Egipto. (Para más completa información sobre este problema, cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* [Londres, 1948], y Albright, DEPC).

5 **III. Exodo y tipología.** En todo el AT, en el NT y en la literatura patrística hay abundantes ejemplos de la tipología de Ex. Basten, a título de ilustración, unas cuantas referencias a Mt.

Se ha hecho notar con frecuencia que Mt consideró a Cristo como el nuevo Israel y el nuevo Moisés. La alusión de Oseas al primer éxodo (Os 11,1) es aplicada en Mt a Cristo en su regreso de Egipto (Mt 2,15): «De Egipto llamé a mi hijo». El primer Israel fue «bautizado» en el mar Rojo (Ex 14); Cristo, nuevo Israel, fue bautizado en las aguas del Jordán (Mt 3,13-17). Cristo hubo de pasar cuarenta días en el desierto (Mt 4,1-11) para recordar los cuarenta años de la prueba de Israel en el Exodo (Ex y Nm) y los cuarenta días que estuvo Moisés en el Sinaí (Ex 24,18).

El primer Moisés, el gran legislador de Israel, entregó a su pueblo la ley promulgada en el monte Sinaí (24,3-8). Cristo, nuevo Moisés, propuso su ley en el Sermón de la Montaña (Mt 5-6). Mateo es el único evangelista que señala la circunstancia del monte al localizar este acontecimiento. En su relato de la transfiguración (Mt 17,1-8) relaciona a Moisés y a Cristo. La nube brillante que antaño envolvió al primer Moisés (Ex 24,15-18) desciende ahora sobre Cristo, nuevo Moisés (Mt 17,5). (Cf. una exposición más a fondo del tema en J. Daniélou, *From Shadows to Reality* [Londres, 1960], 153-226; B. M. Ahern, *The Bridge* [vol. 1; Nueva York, 1955], 53-74).

6 **IV. Contenido.** El Exodo puede dividirse en seis secciones. La primera (1,1-12,36) cuenta la historia de Israel en Egipto, el nacimiento y la adopción de Moisés, su huida y estancia en Madián, su vocación por Yahvé. Después de su elección, Moisés vuelve a afrontar al faraón con el mandato divino: «Deja salir a mi pueblo». El endurecimiento del faraón y el *crescendo* de las plagas ocupan la mayor parte restante de esta sección. Con la muerte de los primogénitos de los egipcios, los israelitas consiguen su libertad y se disponen a salir de la tierra de esclavitud.

La segunda sección (12,37-18,27) trata del éxodo y de la marcha por el desierto. Evitando el camino del País de los Filisteos, Moisés conduce a su pueblo a través del mar de las Cañas hacia el áspero terreno de la península del Sinaí. A lo largo de todo el relato se pone un énfasis especial en la ayuda que Dios concede a Israel. El canto de victoria del capítulo 15 es un himno de alabanza, glorioso y gozoso, que nos ofrece a la vez una de las piezas más antiguas de la poesía hebrea. A los subsiguientes lamentos del pueblo, Yahvé responde con el maná, las codornices y el agua salida de la roca. Por intercesión de Moisés, les concede también la victoria sobre los amalecitas. La sección termina con la institución de los jueces.

La tercera sección, la más importante (19,1-24,18), se ocupa de la alianza. Yahvé hace subir a su caudillo escogido al monte Sinaí y, por medio de él, propone una unión única con Israel: los israelitas serán su pueblo y él será su Dios. El Decálogo y el Libro de la Alianza anuncian las estipulaciones que incumben a Israel como resultado de esa unión.

La cuarta sección (25,1-31,18) da minuciosas instrucciones para el Tabernáculo: así, por ejemplo, tamaño, materiales de construcción y adornos. También en esta sección aparece la institución divina del sacerdocio, con instrucciones concretas sobre la consagración y las vestiduras sacerdotales. Las siguientes prescripciones se refieren a los sacrificios.

La breve sección quinta (32,1-34,35) narra la dolorosa apostasía del pueblo elegido y su adoración del becerro de oro. La posterior mediación de Moisés evita la destrucción de su pueblo y consigue una renovación de la alianza con Yahvé. La sexta y última sección (35,1-40,38) describe el cumplimiento de lo mandado en los capítulos 25-31.

I. Israel en Egipto (1,1-12,36)
   A) Aumento de los israelitas (1,1-7)
   B) Opresión de los israelitas (1,8-22)

C) Nacimiento y adopción de Moisés (2,1-10)
D) Fuga de Moisés y estancia en Madián (2,11-22)
E) Vocación de Moisés (2,23-4,9)
F) Aarón como auxiliar de Moisés (4,10-17)
G) Regreso de Moisés y endurecimiento del faraón (4,18-5,13)
H) Quejas de los israelitas y renovación de la promesa de Dios (5,14-6,13)
I) Genealogía de Moisés (6,14-27)
J) Encargo a Moisés y Aarón (6,28-7,13)
K) Las plagas (7,14-11,10)
  a) Primera plaga: el agua se convierte en sangre (7,14-24)
  b) Segunda plaga: las ranas (7,25-8,11)
  c) Tercera plaga: los mosquitos (8,12-14)
  d) Cuarta plaga: las moscas (8,16-28)
  e) Quinta plaga: la peste (9,1-7)
  f) Sexta plaga: las úlceras (9,8-12)
  g) Séptima plaga: el granizo (9,13-35)
  h) Octava plaga: las langostas (10,1-20)
  i) Novena plaga: las tinieblas (10,21-29)
  j) Décima plaga: muerte de los primogénitos (11,1-10)
L) La Pascua y los Azimos (12,1-20)
M) Celebración de la Pascua: muerte y liberación (12,21-36)

II. El éxodo y la marcha por el desierto (12,37-18,27)
A) Salida de Egipto (12,37-51)
B) Azimos y consagración de los primogénitos (13,1-16)
C) Israel abandona el lugar de su esclavitud (13,17-22)
D) Paso del mar de las Cañas (14,1-22)
E) Destrucción de los egipcios (14,23-31)
F) Canto de victoria (15,1-21)
G) Mará y Elim (15,22-27)
H) Maná y codornices (16,1-36)
I) Brota agua de la roca (17,1-7)
J) Derrota de Amalec (17,8-16)
K) Jetró visita a Moisés (18,1-12)
L) Institución de los jueces (18,13-27)

III. La alianza (19,1-24,18)
A) Israel llega al Sinaí (19,1-3)
B) Promesa divina (19,4-8)
C) La teofanía del Sinaí (19,9-25)
D) El Decálogo (20,1-17)
  a) El primer mandamiento (20,2-6)
  b) Los demás mandamientos (20,7-17)
E) Mediación de Moisés (20,18-21)
F) El Libro de la Alianza (20,22-23,19)
  a) Leyes sobre el culto (20,22-26)
  b) Leyes sobre los esclavos (21,1-11)
  c) Leyes sobre el homicidio (21,12-17)
  d) Leyes sobre daños corporales (21,18-32)
  e) Leyes sobre daños contra la propiedad (21,33-22,14)
  f) Leyes sociales (22,15-30)
  g) Justicia y deberes para con el prójimo (23,1-9)
  h) Leyes religiosas (23,10-19)
G) Advertencias y promesas (23,20-23)
H) Ratificación de la alianza (24,1-11)
I) Moisés en el Sinaí (24,12-18)

IV. El tabernáculo (25,1-31,18)
A) Aportación de materiales (25,1-9)
B) El arca (25,10-22)
C) La mesa del pan de la presencia (25,23-30)

D) El candelabro (25,31-40)
E) Cobertura de la tienda (26,1-14)
F) Armazón (26,15-30)
G) Los velos (26,31-37)
H) El altar del sacrificio (27,1-8)
I) El atrio (27,9-21)
J) El sacerdocio (28,1-5)
K) El efod y el pectoral (28,6-30)
L) Otras vestiduras (28,31-43)
M) Consagración de los sacerdotes (29,1-9)
N) Sacrificios de consagración (29,10-37)
O) Sacrificios diarios (29,38-46)
P) El altar del incienso (30,1-10)
Q) Tributo (30,11-16)
R) La pila de bronce, el óleo de la unción y el incienso (30,17-38)
S) Elección de los artífices (31,1-11)
T) El sábado (31,12-18)

V. Apostasía y renovación de la alianza (32,1-34,35)
A) El becerro de oro (32,1-29)
B) Mediación de Moisés (32,30-35)
C) Orden de partida (33,1-6)
D) La tienda de la reunión (33,7-11)
E) Oración de Moisés (33,12-23)
F) Renovación de las tablas (34,1-9)
G) La alianza (34,10-28)
H) Moisés vuelve junto al pueblo (34,29-35)

VI. Cumplimiento del mandato divino (35,1-40,38)
A) La asamblea de Israel (35,1-39,43)
B) Erección de la morada (40,1-38)

COMENTARIO

I. Israel en Egipto (1,1-12,36)

7 **A) Aumento de los israelitas (1,1-7).** El marco cronológico de los primeros versículos del Ex se mueve en torno al año 1710 a. C. En esta época, los hijos de Jacob se trasladaron a Egipto inmediatamente después de instaurarse el gobierno de los hicsos (*ca.* 1710-1570). Pero el autor inspirado muestra poco interés por la historia profana y se centra en las vicisitudes de la familia de Jacob. **5.** Según el TM, el número total de los descendientes directos de Jacob era de setenta personas, las mencionadas en Gn 46,8-27. En cambio, tanto los LXX como Act 7,14 dan la cifra de setenta y cinco, divergencia que se justifica por la inclusión de dos hijos y un nieto de Efraím y de un hijo y un nieto de Manasés. Así, pues, los LXX incluyen a todos los descendientes de Jacob, no sólo (como el TM) a los que acompañaron a Jacob en su viaje a Egipto. **7.** Los términos con que se describe el aumento de los israelitas en Egipto son una reminiscencia de Gn 1,28. Este crecimiento de los israelitas muestra que se han cumplido las promesas hechas por Dios a Abrahán en Gn 12,1 y a Jacob en Gn 35,11. El país a que alude este versículo puede ser la región de Gošen, indicada en Gn 47,1; pero la preocupación del faraón ante el arrollador crecimiento de aquellos extranjeros parece indicar que se habían

diseminado por todo su reino. Gošen era un valle de cuarenta y cinco a sesenta kilómetros de largo, que tenía su centro en Wadi Tumilat, en la región nordeste de Egipto, y se extendía desde el lago Timsah hasta el Nilo.

8 **B) Opresión de los israelitas (1,8-22).** El nuevo faraón que nada sabía de José era —según nuestro cálculo— Seti I. Junto con su sucesor en la XIX dinastía, Ramsés II, este monarca trasladó el trono real desde Tebas, en el Alto Egipto, a la región del delta e inauguró un amplio programa de construcciones. Las excavaciones efectuadas en Tell er-Retabeh (la antigua Pithom) y Tanis indican la probabilidad de los trabajos forzados impuestos a los israelitas. El relato de las comadronas sirve para poner de relieve el cuidado providencial de Dios sobre su pueblo, un tema que llena todo el libro. **19.** El adjetivo «robustas» de este versículo puede entenderse también como «animales», en cuyo caso aludiría a la rapidez y facilidad con que las mujeres daban a luz. Según Josefo (*Ant.*, 2, 9, 2), las comadronas eran egipcias. Sin embargo, el TM las llama israelitas, dato que confirma la moderna investigación al determinar que sus nombres no eran egipcios, sino semitas de la parte noroeste.

9 **C) Nacimiento y adopción de Moisés (2,1-10).** Estos detalles coloristas sobre el origen de Moisés fueron amplificados en la tradición judía posterior, la cual nos dice, por ejemplo, que la hija del faraón sacó personalmente al niño del agua porque las criadas se negaron a desobedecer el edicto de su monarca. Esta tradición está representada en una pintura mural de la antigua sinagoga de Dura-Europos, en Siria oriental. Otra legendaria tradición rabínica nos cuenta que, a consecuencia de su caridad, la hija del faraón —al primer contacto con la cesta— fue curada de lepra. No hay ninguna justificación histórica para tales tradiciones, pero se hicieron muy populares entre la gente y llevaron a la creación de un género literario específico conocido como «midrash haggádico», es decir, un relato piadoso con fin edificante. **10.** Aquí encontramos una etimología popular del nombre de Moisés, fundada en la raíz hebrea *mšh,* «sacar». Tales etimologías populares son corrientes en todo el AT; la palabra «hebreo», por ejemplo, significa «el pueblo del otro lado del río». Muchos autores modernos están convencidos de que el nombre de Moisés es de origen egipcio y sólo conserva una parte de su totalidad. El término egipcio *Mose* significa «ha nacido». Y los egiptólogos nos ofrecen otros ejemplos, como Ah-mose (Ah ha nacido) y Tut-mose (Tut ha nacido). La tradición judía ha eliminado la primera parte del nombre, característicamente egipcio, de Moisés.

El AT no habla de la educación de Moisés, aunque Josefo y Filón se ocupan extensamente del asunto (cf. Act 7,22). Por aquella época, Egipto controlaba todavía un vasto imperio. Para asegurar su dominio iniciaba a sus jóvenes cortesanos en el difícil arte de su propia escritura jeroglífica y hierática, así como en la escritura cuneiforme —asiro-babilónica, hitita, ugarítica— de las naciones vecinas. En medio de tal atmósfera, no hay razón para suponer gratuitamente, como hicieron los estudiosos del siglo XIX, que Moisés fue un iletrado.

10 **D) Fuga de Moisés y estancia en Madián (2,11-22).** A pesar de su privilegiada situación en la corte, Moisés no olvidaba su condición racial y se dispuso a tomar venganza contra el opresor de su pueblo. La actitud de su compatriota hebreo (v. 14) demuestra hasta qué punto había llegado el desaliento de los israelitas por culpa de la opresión, desaliento al que Moisés, como futuro caudillo del pueblo, tendría frecuentes ocasiones de enfrentarse. Josefo *(Ant.,* 2, 10, 11) indica que la fuga de Moisés tuvo un motivo diferente. Se debió, nos dice, a la envidia del propio faraón. Según este relato, Moisés había realizado con éxito una campaña militar en Etiopía y había vuelto a Egipto con una hija del rey como novia. Pero tampoco en este punto sabemos nada de las fuentes de Josefo. Dado que Canaán pertenecía por entonces a Egipto, Moisés eligió la península del Sinaí como lugar más seguro para su fuga. Los madianitas, entre los que pasó su destierro, no son desconocidos para los lectores de la Biblia (cf. Gn 25,2). Pero existe cierta controversia sobre su localización. W. Phythian-Adams afirma que habitaban en lo que hoy es el Hejaz septentrional, la región oriental del golfo de Aqaba y las montañas del antiguo Edom. W. F. Albright (Albright, DEPC 202) y otros prefieren la península del Sinaí, lo cual concuerda mejor con la situación tradicional del monte Sinaí. Así, pues, Moisés eligió para esconderse un pueblo de la familia semita. También allí defiende la causa de los oprimidos ahuyentando a los pastores que abusaban de las hijas de Reuel.

18. Albright sugiere la siguiente lectura: «Y ellas (las hijas del sacerdote de Madián, v. 16) vinieron a Jetró, hijo de su padre (de ellas) Reuel» (W. F. Albright, CBQ 25 [1963], 6-11). Nuestras fuentes llaman de tres maneras al protector y suegro de Moisés: Reuel, Jetró y Jobab. Para solucionar este problema y armonizar las distintas características atribuidas a Jetró (Ex 3,1) y Jobab (Nm 10,29; Jue 4,11), Albright supone que Reuel es simplemente un nombre de clan. Jetró, el anciano padre de las siete hijas que luego aconseja a Moisés con su gran experiencia, era el suegro de éste. Jobab, el vigoroso joven a quien Moisés quiere emplear como guía en el desierto, era efectivamente su yerno. Se nos dice sencillamente que Moisés pasó largo tiempo entre estos beduinos y tomó una mujer de entre sus hijas. Y él no se consideraba miembro de este clan, como se ve por el nombre que dio a su hijo, pues Gueršom significa precisamente «extraño aquí».

Ya hemos dicho que el autor del Ex utilizó varias fuentes. Estos primeros versículos muestran claramente indicios de fusión. En el capítulo 1, P aporta una genealogía (vv. 1-5). Los versículos siguientes (6-14) contienen un relato de J sobre la persecución de los israelitas por el faraón «que no sabía nada de José» (v. 8). Los vv. 15-22, así como la descripción del nacimiento de Moisés (2,1-10), muestran la huella de E. El autor se sirve nuevamente de J para relatar la fuga de Moisés a Madián (2,11-22). Este proceso de combinación es un fenómeno que se repite en todo el libro.

11 **E) Vocación de Moisés (2,23-4,9).** El monarca egipcio cuya muerte se anuncia en 2,23 sería Seti I; el año sería 1290. Como es típico entre

los pueblos del Próximo Oriente, las naciones sometidas aprovechan la ocasión de la muerte del monarca impopular como signo de rebelión. Según esto, podemos estar seguros de que los hebreos esclavizados habían llegado a un punto en que bastaba que alguien tomase la dirección para liberarlos de su yugo. Además, el nuevo faraón no tardaría en revelarse como un constructor mucho más enérgico que su predecesor, hecho que no aportaría gran alivio a la servidumbre de los hebreos.

Horeb (3,1) es el nombre que da E al monte denominado Sinaí por J. Ejemplos análogos de doble denominación son corrientes en el Pentateuco. El ángel del Señor (3,2), en la literatura del AT, puede ser Dios mismo o un ángel suyo. Aquí nos hallamos probablemente ante una teofanía en la que Dios se da a conocer de alguna manera a su instrumento humano escogido. A Moisés le revela su relación con Abrahán, Isaac y Jacob, su propósito decidido de librar de los opresores a los descendientes de los patriarcas; le revela que lo ha elegido para ser instrumento de liberación. Ante el asombro de Moisés por su elección, Dios responde: «Yo estaré contigo» (3,12). Esta fórmula aparece aquí por vez primera en el AT, fórmula que hallaremos frecuentemente a lo largo del AT (por ejemplo, Gedeón y Jeremías) y que alcanza su punto culminante en la misión de los apóstoles (Mt 28,20). Es una garantía divina de éxito, concedida a un instrumento humano para que lleve a cabo una misión que supera su capacidad natural.

12 En respuesta a la pregunta de Moisés por su nombre, Dios pronuncia la conocida fórmula: «Yo soy el que soy» (3,14). Esta afirmación es ciertamente el origen del título divino *Yahvé.* Entre las numerosas interpretaciones del nombre de Yahvé, la más satisfactoria es la de Albright: «El hace ser». La forma sólo puede ser un hifil causativo. Albright escribe a propósito del presente pasaje: «La enigmática fórmula de Ex 3,14, que en hebreo bíblico significa 'Soy el que soy', traspuesta a la tercera persona que requiere el causativo *Yahweh,* se convierte necesariamente en *Yahweh ašer yihweh* (posteriormente *yihyeh),* 'Hace existir lo que comienza a existir'» (Albright, DEPC 205). Objetar que tal interpretación implica un sentido demasiado abstracto para la época es no tener en cuenta toda una serie de textos egipcios y acádicos del período premosaico que proporcionan análogos ejemplos de esta idea.

Algunos autores (v. gr., BJ) proponen una interpretación completamente distinta del misterioso «Yo soy el que soy». Entre los antiguos semitas se suponía que quien conocía un nombre tenía poder sobre el ser que lo llevaba. Según esto, conocer el nombre de Dios —como pedía Moisés— equivalía a pretender alcanzar poder sobre Dios. La fórmula en cuestión, dicen, constituye una negativa por parte de Dios a comunicar su nombre al hombre, con lo cual reafirma su diferencia trascendente.

En época posterior, la reverencia al nombre de Yahvé llevó a sustituirlo por el término *Adonay* (señor mío). Los LXX dicen *Kyrios,* y la Vg., *Dominus,* para representar el tetragrámmaton sagrado *YHWH.* En español se traduce a veces «el Señor». La forma «Jehová» es el resultado de una lectura errónea del texto hebreo vocalizado; por tanto, no existe jus-

tificación alguna para su empleo. Según J, Dios era adorado bajo el nombre de Yahvé incluso antes del diluvio (Gn 4,26). Nuestro texto (E) afirma que fue a Moisés, en esta circunstancia concreta, a quien Dios reveló el nombre de Yahvé. A diferencia de J, que subraya la continuidad, estas fuentes insisten en la revelación específica hecha en el Sinaí. No es probable la teoría de que Yahvé era el Dios de los quenitas y que Moisés lo tomó de esta fuente (Rowley, *op. cit.)*. El autor sagrado nos asegura que no se reveló un nuevo Dios, sino el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

Tras revelar su nombre, Dios expone la misión del instrumento que acaba de elegir (vv. 16-22): Moisés conducirá a sus compatriotas hebreos al país de Canaán, y su invitación será escuchada por el pueblo. La reacción del faraón no será favorable; no queriendo perder estos valiosos esclavos, se opondrá decididamente a su partida. Pero la mano moderadora de Yahvé le obligará en su momento a dejarlos en libertad. Y el pueblo de Yahvé no abandonará el país con las manos vacías. Sus largos años de esclavitud serán pagados con una expoliación de los egipcios antes de la partida. Ante la duda de Moisés sobre la recepción que le dispensará su pueblo —quizá recordara el incidente de Ex 2,14—, Dios le responde con unos signos físicos como garantía de la protección divina.

13 **F) Aarón como auxiliar de Moisés (4,10-17).** A pesar de los signos que le han sido otorgados, Moisés sigue dudando de su idoneidad como caudillo. Ahora le preocupa su torpeza para hablar. El paciente Yahvé le asigna como portavoz (lit., «su boca») a su hermano Aarón, pero éste se limitará a comunicar el mensaje que le dé Moisés o Yahvé mismo.

14 **G) Regreso de Moisés y endurecimiento del faraón (4,18-5,13).** Con la bendición de su suegro Jetró, Moisés parte con su mujer y sus hijos. Por el camino oye que Yahvé va a endurecer el corazón del faraón (4,21). Los antiguos escritores hebreos solían prescindir de las causas segundas para atribuir todo a la causa primera: Dios. Pero su interés por salvaguardar de este modo la influencia de Yahvé y el ejercicio de su providencia nunca los llevó a olvidar la responsabilidad del hombre y su culpabilidad por el pecado. Al menos en tres ocasiones aludirá el autor sagrado a la responsabilidad del faraón en este asunto: 8,15; 8,28; 9,34. Encontramos la misma concepción semita en Is 6,10 y en la referencia de Cristo al pasaje de Is en Mt 13,10-15.

Los vv. 24-26 resultan bastante misteriosos. Probablemente, Moisés ha caído enfermo y se encuentra desamparado. ¿Cuál es exactamente su culpa? Quizá el no haberse circuncidado o el no haber circuncidado a sus hijos. También pudo adoptar la práctica madianita de la circuncisión con ocasión del matrimonio. De todos modos, en Gn se afirma claramente el mandato de Dios sobre la circuncisión (Gn 17,9-12). Como caudillo del pueblo de Dios, Moisés debía atender todas las prescripciones divinas. Lo cierto es que Seporá circuncidó por sí misma a su hijo. Es muy probable que luego simulara la circuncisión de su marido tocándole con el prepucio de su hijo. La mención de los «pies» es, indudablemente, un eufemismo. Algunos sugieren que los vv. 24-26 son un esfuerzo posterior

por parte de un fervoroso tradicionalista de relacionar la práctica de la circuncisión con el mismo Moisés.

15 Nos enteramos luego del encuentro de Moisés con su hermano Aarón, que tuvo lugar cerca del Sinaí (4,27). Moisés informa a su hermano de los designios de Dios sobre su pueblo y del papel del propio Aarón en este cometido. En la inmediata reunión de los ancianos de Israel, Aarón desempeña por primera vez su misión de portavoz de su hermano. Cuando Moisés realiza las señales que Yahvé le había indicado, los ancianos se convencen; hacen profesión de fe y gratitud en el Dios que ha recordado los sufrimientos de su pueblo.

La siguiente escena (5,1) es el enfrentamiento inicial de Moisés y Aarón con el faraón. El punto principal en la mente del monarca es la ejecución de los grandes proyectos arquitectónicos. La simple idea de que esta preciosa mano de obra quede en libertad para adorar a su Dios como guste es una afrenta para sus propios planes. En consecuencia, a su ya pesado trabajo añade la tarea de recoger la paja necesaria para dar consistencia a sus ladrillos. La orgullosa actitud del faraón pone en crudo relieve el drama: el desconocido Yahvé le va despojando de los atavíos de su gloria.

16 **H) Quejas de los israelitas y renovación de la promesa de Dios (5,14-6,13).** Los capataces eran probablemente los funcionarios egipcios encargados de las obras de construcción. En el trato con las gentes sometidas, los dominadores solían utilizar a sus líderes más destacados como vigilantes. Ante la nueva dificultad, estos vigilantes piden al faraón una consideración más equitativa de su situación. El faraón les dice que lo que ha deteriorado sus condiciones laborales ha sido la petición de Moisés y Aarón. Por primera vez después de su designación, Moisés experimenta la cólera de su pueblo, circunstancia que será para él una nota constante en el proceso de liberación. Inexplicablemente atrapado entre el mandato divino y la angustia de su pueblo, pide ayuda a Yahvé. Una vez más se le promete que el poder del Dios de Israel doblegará al faraón ante su voluntad.

El material que nos ocupa procede de P y es un paralelo del relato sobre la vocación de Moisés que aparece en los capítulos 3-4. Dado que P ha estructurado el Génesis a partir de las alianzas de Noé y Abrahán, no es extraño encontrar aquí la fórmula de alianza: «Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios» (6,7). Este concepto de alianza será analizado extensamente en el comentario al capítulo 20.

17 **I) Genealogía de Moisés (6,14-27).** Esta tradición procede de P. Aunque Moisés y su hermano pertenecen a la línea levítica, se menciona en primer lugar a Rubén y a Simeón porque son los hermanos mayores de Leví. De acuerdo con esta enumeración, Moisés pertenece a la cuarta generación de los descendientes de Jacob. ¿Cómo compaginar este hecho con la duración de la estancia en Egipto? La lista no pretende dar cuenta de todas las generaciones de Jacob; además, el término «hijo» se aplicaba, sin afán de precisión, a cualquier descendiente por línea directa: hijo, nieto, bisnieto, etc. El tipo de matrimonio entre Amram y su tía (prima en

los LXX) sería prohibido por la legislación posterior. No se menciona la descendencia de Moisés, mientras que se alude a Eleazar y a Coré, descendientes de Aarón, al primero por su actividad sacerdotal, al segundo por su relación con el ritual del templo. Aunque de origen tardío, la autenticidad de la presente lista se ve corroborada por la fiel inclusión de nombres tan típicamente egipcios como Putiel y Pinjás.

18 **J) Encargo a Moisés y Aarón (6,28-7,13).** Este relato es la versión P del mandato descrito en 3,1-4,17 (J, E). Aarón cumple perfectamente una misión profética, pues ésta consiste ante todo en ser portavoz de otro. Las edades asignadas a Moisés y Aarón son, con toda probabilidad, demasiado altas: obedecen a la costumbre hebrea de contar cuarenta años como una generación y al sistema peculiar que emplea P con los años. Albright y otros autores asignan, como dato más aproximado a la realidad, veinticinco años a cada generación.

La parte final de esta sección vuelve a reflejar la predilección de P por Aarón. Mientras en el capítulo 4 se subrayaba que Moisés emplearía su propio cayado para realizar señales ante el faraón, aquí se nos dice que su lugarteniente, Aarón, asume el papel de taumaturgo en su lugar.

19 **K) Las plagas (7,14-11,10).** Ante todo advertimos que hay dos maneras características de interpretar esta larga sección. La primera, predominante hasta hace relativamente poco, consideraba los acontecimientos como estrictamente sobrenaturales, como intervenciones claras y directas de Dios todopoderoso para liberar a su pueblo. La segunda, que cuenta actualmente con el asentimiento de la mayor parte de los exegetas católicos, afirma que las plagas se fundan en una serie de fenómenos naturales que se repetían anualmente, o al menos con cierta frecuencia, en Egipto entre los meses de julio, cuando el Nilo comienza a desbordarse, y el siguiente abril. Los partidarios de este segundo enfoque no dejan de insistir en el carácter providencial de estos fenómenos —por ejemplo, por su intensidad— con vistas a la liberación de los hebreos; por otra parte, el relato bíblico interpreta todos los hechos como intentados por Dios.

¿Qué quiere decir el autor sagrado con el carácter maravilloso de estos acontecimientos? Para nosotros, debido a nuestro conocimiento de las ciencias naturales, la naturaleza constituye un sistema compacto, gobernado por leyes precisas. Cuando se da una definida interferencia de esas leyes, hablamos de milagro. Pero tal idea era desconocida de los antiguos semitas, para quienes los elementos de la naturaleza no sólo podían ser personalizados, sino que muy a menudo se les concedía una personalidad divina. Para los vecinos paganos de Israel, estas divinidades de la naturaleza eran amigas u hostiles según que favoreciesen o perjudicasen a sus súbditos terrestres. Gracias a la revelación divina, los hebreos sabían que el mismo Yahvé todopoderoso dominaba esas fuerzas y las empleaba para sus propios designios. Por tanto, las fuerzas de la naturaleza manifestaban a Yahvé. De ahí que los hebreos pudieran considerar —y con frecuencia consideraran— los fenómenos naturales como signos milagrosos de Yahvé, sin que ello implicara una suspensión de las leyes de la naturaleza en el sentido técnico que nosotros les damos.

Ninguna de las fuentes enumera todas las plagas: J ofrece ocho (1-2, 4-5, 7-10); E, cinco (1, 7-10); P, cinco (1-3, 6, 10). Todas coinciden en la primera y en la última. Como de costumbre, cada fuente tiene sus propias perspectivas. En J, Dios interviene directamente en la obra de Moisés. En E, Dios actúa cuando Moisés extiende su cayado. En P se insiste en la intervención efectiva de Aarón, el cual maneja el cayado, y vemos cómo los magos egipcios establecen un duelo entre Yahvé y sus propias divinidades. El redactor que reunió tales fuentes las ha fundido con gran maestría para aumentar el efecto dramático. Además considera los acontecimientos como una confrontación entre Yahvé y los dioses paganos, que demostrará la omnipotencia de Yahvé.

Las cuatro primeras plagas apenas si causan algo más que molestias; de hecho, los magos egipcios son capaces de producir algunas. Las cuatro siguientes son más serias y producen daños sobre personas y propiedades. La novena es motivo de terror, y la décima sume en profunda consternación a los egipcios, hasta el punto de que el faraón decide permitir la salida de aquel pueblo. El colorido épico de los hechos no se limita a los relatos del Ex. También es evidente en algunos salmos (Sal 78 y 105) y en el relato claramente midrásico de Sab 11,14-20; 16,1-18.

G. Hort, *The Plagues of Egypt:* ZAW 69 (1957), 84-103; ZAW 70 (1958), 48-59, D. J. McCarthy, *Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27:* CBQ 27 (1965), 336-47.

20 a) PRIMERA PLAGA: EL AGUA SE CONVIERTE EN SANGRE (7,14-24). Esta sección contiene fragmentos de J, E y P. Poco antes de la inundación anual, el Nilo, a su paso por la región montañosa de Africa, recoge ciertos sedimentos rojos que transforman su color; de ahí que los nativos lo denominen Nilo Rojo. Y sigue rojo durante algún tiempo antes de tomar un tinte verdoso. Los adornos épicos son obra de P: así, por ejemplo, la importancia de la actuación de Aarón y la coloración no sólo del Nilo, sino de todas las aguas de Egipto.

b) SEGUNDA PLAGA: LAS RANAS (7,25-8,11). La presencia de J y P es evidente. El fenómeno de aglomeraciones de ranas es una segunda consecuencia de la inundación del Nilo. El elemento significativo reside aquí en el gran número y en la capacidad de Moisés para contener la plaga. Una vez más, P alude al papel de Aarón, subrayando el carácter único de la plaga y al reto de los magos. El cambio del faraón es efímero.

c) TERCERA PLAGA: LOS MOSQUITOS (8,12-14). Esta plaga es obra exclusiva de P. Se discute si el término *kinnîm* debe traducirse por «cínifes» o «mosquitos». También aquí, la crecida del Nilo suministra las circunstancias ideales para la génesis de tal plaga.

21 d) CUARTA PLAGA: LAS MOSCAS (8,16-28). Esta plaga, que atribuimos a J, parece ser un duplicado de la anterior. También en este caso existen algunas dudas sobre el origen de la plaga: ¿se trataba de moscas ordinarias, tan comunes en todos los países del Próximo Oriente, o de nubes de tábanos (así en los LXX)? El elemento significativo se centra en la intensidad de su presencia, su ausencia del territorio hebreo de

Gošen y su desaparición por la plegaria de Moisés. Aquí, además, aparece la primera concesión del faraón: los hebreos pueden ofrecer sacrificios a su Dios, pero dentro de los confines de Egipto. Moisés rechaza desdeñosamente tal ofrecimiento, porque los sacrificios usuales entre los semitas habrían suscitado la ira del pueblo egipcio, que había divinizado a los animales corrientemente empleados para el sacrificio por sus vecinos semitas. El faraón accede entonces a la petición de Moisés, pero sólo para desdecirse de nuevo.

22 e) Quinta plaga: la peste (9,1-7). Esta plaga es obra de J. La obvia discrepancia entre 9,6-7 y 9,9.11 es consecuencia de las diferentes tradiciones utilizadas. Entre los animales mencionados en el v. 3 figura el caballo, que fue introducido en Egipto al tiempo de la invasión de los hicsos (*ca.* 1710), y el camello, que no fue domesticado hasta la época de los Jueces (cf. las incursiones madianitas en Jue 6,1-6). Esta alusión al camello, lo mismo que las alusiones anteriores (Gn 12,16; 24,11), debe considerarse como un anacronismo.

f) Sexta plaga: las úlceras (9,8-12). La fuente de la sexta plaga es P. No se sabe exactamente qué tipo de enfermedad subyace a esta sección. Dado que también la padecen los animales, algunos autores piensan que esta plaga es la versión P de la quinta. Otros sugieren que se trata de la «roña nilótica», erupción cutánea relativamente grave que se da con ocasión de las inundaciones del Nilo.

23 g) Séptima plaga: el granizo (9,13-35). La cebada en espiga y el lino en flor, que se dan en los primeros meses del año (9,31-32: quizá una preparación para 10,5), hacen pensar que la séptima plaga tendría lugar en enero o febrero. Aunque las tormentas de granizo son raras en Egipto, ocurren ocasionalmente durante esos meses con inusitada dureza. Incluso en épocas modernas han caído piedras de granizo de un kilo, que han dado muerte al ganado en el campo. Los vv. 14-16 (quizá una adición redaccional) explican por qué concedió Dios al faraón tantas oportunidades a pesar de su escasa buena voluntad: la perversa voluntad del faraón hace posible que Yahvé muestre su poder ante el mundo. Pablo se refiere a este pasaje en Rom 9,17.

h) Octava plaga: las langostas (10,1-20). De nuevo Moisés amenaza al faraón con un desastre que de hecho suele tener lugar en el Próximo Oriente (cf. Joel 1,2-10). En tiempos modernos, nubes de langostas han sido arrastradas a una región y luego barridas por un repentino cambio en la dirección del viento. Ante la amenaza de Moisés, el faraón hace una concesión: los varones hebreos pueden unirse a Moisés en la expedición sacrificial. Pero, cuando Moisés insiste en que se debe permitir a todos los hebreos que participen en el sacrificio, el monarca hace oídos sordos. La concesión para los varones (v. 11) y el reconocimiento del pecado (v. 16) contribuyen a poner de relieve el conflicto entre Yahvé y el faraón; éste comienza a rendirse. Después de que la mano castigadora de Yahvé visita de nuevo a los egipcios, el faraón reacciona como en ocasiones anteriores, sin resultado alguno para los hebreos (v. 20).

24 i) Novena plaga: las tinieblas (10,21-29). Quienes viajan a menudo por el Próximo Oriente están familiarizados con el *khamsin,* un viento cálido que sopla desde el desierto durante marzo y abril y trae consigo oscuridad y una atmósfera opresiva. En 1959, quien esto escribe fue testigo de tal fenómeno en El Cairo. Generalmente, estos vientos duran unos tres días, y su fin ocasiona un movimiento gozoso entre la gente. La oscuridad resultante suscita un temor numinoso; los acontecimientos constituyen un clímax. **28-29.** Estos versículos empalman mejor con 11,8.

25 j) Décima plaga: muerte de los primogénitos (11,1-10). Esta plaga puede representar a J, E y P. En este capítulo se anuncia simplemente la catástrofe final. El supuesto prestigio de Moisés (v. 3) parece pertenecer a una tradición particular (posiblemente J). La finalidad (v. 9) contrasta claramente con las fuertes afirmaciones de 7,17; 8,6.18; 9,14. 16.29.

26 **L) La Pascua y los Azimos (12,1-20).** El término hebreo que se traduce por Pascua es *pesaḥ,* cuya etimología no está clara. La etimología bíblica popular lo relaciona con el verbo hebreo *psḥ,* «cojear», «saltar». Según esto, se indicaría que, en la décima plaga, Yahvé «saltó sobre», «pasó de largo» las casas en que tal rito había sido debidamente observado. Unos consideran que esta palabra está emparentada con el verbo acádico *pašâḫu,* «aplacar»; otros, en cambio, ven la solución en la lengua egipcia, donde hallamos distintas sugerencias. Algunos piensan que se trata de una transcripción semita de una palabra egipcia que significa «golpe». En tal caso, la décima plaga sería «el golpe» que Yahvé asestó a los primogénitos de los egipcios. Otros, en fin, quieren relacionarla con el egipcio *pa sha,* «un recuerdo»; así, el acontecimiento de la décima plaga sería «el recuerdo» que marcaba la liberación definitiva del pueblo de Yahvé. Pero no es probable que los hebreos dieran un nombre egipcio a una costumbre de origen semita. Además, estos esfuerzos pretenden ver en la décima plaga una explicación de la Pascua, cuando esta plaga fue un rasgo posterior de la fiesta.

Sea cual fuere su etimología, la fiesta parece muy antigua, muy anterior a la salida de Egipto. Al principio fue un rito nómada o seminómada de primavera, un rito en el que lo importante no era el sacerdote y el altar, sino el empleo de la sangre. Con él se aseguraba la fecundidad de los rebaños, y la sangre untada en los piquetes de las tiendas ahuyentaba a las potencias hostiles o malignas.

Maṣṣôt, la fiesta de los Azimos, o pan sin levadura, era una fiesta antigua que reflejaba un trasfondo agrícola. Fue tomada de los cananeos y señalaba el comienzo de la recolección de la cebada. En esta fiesta, la gente comía pan sin levadura durante siete días y, naturalmente, se hacía una ofrenda consistente en una parte de los primeros frutos de la cosecha.

Así, pues, estas dos fiestas, que tienen un carácter muy primitivo y reflejan un trasfondo agrícola nómada o seminómada, fueron «historificadas», es decir, cargadas con el gran acontecimiento de la liberación del pueblo de Dios cautivo en Egipto, con lo cual recibieron un significado salvífico (cf. De Vaux, IAT 610-620).

27 **12,1-14.** Esta sección se suele atribuir a P; los vv. 15-20, aunque reflejan la misma tradición, son una adición posterior, pues se supone que el éxodo ya se ha realizado (v. 17). Se dan minuciosas instrucciones sobre el tiempo de la fiesta, sobre la edad y condiciones del animal destinado al sacrificio, sobre el tamaño de los grupos que deben compartir el banquete sacrificial, sobre la necesidad de rociar jambas y dinteles con la sangre de la víctima, sobre los panes ázimos y las hierbas que acompañarán al sacrificio y sobre el carácter claramente religioso y conmemorativo de la fiesta. Tales estipulaciones reflejan la práctica posterior de Israel.
28 **M) Celebración de la Pascua: muerte y liberación (12,21-36).** Los vv. 21-28 son, en cierto modo, paralelos con los vv. 1-14. Los vv. 24-27 demuestran la importancia de la tradición oral en el antiguo Israel, y la historificación del ritual es clara: lo que fue originariamente un ritual de liberación (vv. 21-23) se convirtió luego en un rito conmemorativo de la salvación de Israel. La muerte de los primogénitos suele interpretarse como la consecuencia de una peste letal, de la que se vieron libres los israelitas. La alusión a los primogénitos puede ser otro ejemplo de embellecimiento épico. Sea como fuere, el faraón autoriza inmediatamente la salida de los hebreos: maridos, mujeres, hijos y rebaños. La prontitud con que los egipcios proporcionan oro, plata y ropas a los esclavos que parten resulta fácilmente explicable. Para la mentalidad de los egipcios, Yahvé, el Dios de los israelitas, había demostrado su poder; sería una afrenta permitir que su pueblo partiera con las manos vacías. Una mentalidad parecida se refleja posteriormente en la acción de los filisteos (1 Sm 6,3ss).
29 **II. El éxodo y la marcha por el desierto (12,37-18,27).** El texto bíblico excluye el camino, relativamente fácil, del país de los filisteos (13,17) como ruta del éxodo. También se evitó el camino del desierto de Sur, que conducía a Beršeba, y la ruta comercial entre Egipto y Arabia, que llevaba directamente hacia el Este, desde el extremo norte del golfo de Suez a Esyón-Guéber. Todos estos caminos eran muy frecuentados, y por ellos patrullaban las tropas del gobierno. Una vez excluidos estos tres caminos, no hay unanimidad entre los autores modernos.

Si se exceptúa Sukkot, la identificación de los demás lugares mencionados en el texto es insegura. Sukkot, modernamente Tell el-Masjuta, se encuentra a cincuenta y un kilómetros al sudeste de Ramsés, en el delta del Nilo. En otro tiempo fue erróneamente identificada con Pithom, localidad que los autores modernos sitúan a trece kilómetros y medio al oeste de Sukkot. Etam, en egipcio, significa «fortaleza»; probablemente se halla en el extremo norte de los lagos Amargos, bordeando el desierto. Pi-ha-Jirot se encuentra cerca de Qantir, que a su vez se encuentra directamente al sur de Ramsés. Por lo que se refiere a Migdol, que significa también «fortificación», hay varios lugares que llevan tal nombre. Uno es Tell el-Jer, a unos quince kilómetros de Pelusio, que suele identificarse con la Migdol de Jr 44,1; 46,14, y Ez 29,10; 30,6. La otra Migdol está al sur de la región de los lagos Amargos. Baal-Sefón era conocida en la época bíblica posterior como Tahpanhes. Para los griegos era Dafnis, y

actualmente se la conoce como Tell Defneh. Está al sudeste de Tanis, y allí fue donde se refugió Jeremías a raíz de la destrucción de Jerusalén y del subsiguiente asesinato de Godolías. La realización del canal de Suez ha cambiado notablemente la región situada entre el golfo de Suez y el lago Menzalé, junto al mar Mediterráneo: así, por ejemplo, ha desaparecido el lago Balah.

La mención del mar Rojo en el contexto del Ex es una traducción errónea que aparece tanto en los LXX como en la Vg. Basta mirar un mapa para advertir que el mar Rojo no tiene nada que ver en los relatos del Ex. La expresión hebrea *yām sûp* significa «mar de las Cañas». Los textos antiguos nos informan de que había dos concentraciones de agua cerca de Ramsés-Tanis: «el agua de Horus», el Šijor de Is 23,3 y Jr 2,18 (cf. el TM), y «el pantano de los Papiros», que es probablemente nuestro «mar de las Cañas». La localización exacta de este mar de las Cañas es problemática. Para algunos investigadores, se encuentra al norte de los lagos Amargos, incluso al norte del lago Timsá; en consecuencia, los israelitas cruzarían por el norte de estos lagos. Para otros, esta región pantanosa se halla al oeste de la parte sur de los lagos Amargos, en cuyo caso Moisés habría cruzado por el sur de estos lagos. El mar de las Cañas podría, según esto, considerarse como una prolongación del mar Rojo. (Cf. G. E. Wright, *Exodus, Route of:* IDB 2, 197-99; → Geografía bíblica, 73:27-29).

30 **A) Salida de Egipto (12,37-51).** Moisés conduce a su pueblo por el sur de la capital de Ramsés a Sukkot, lo cual es una prudente elección. La vía costera hacia Canaán, conocida más tarde como Camino del País de los Filisteos (Ex 13,17), o los itinerarios más centrales que cruzaban la península del Sinaí habrían sido más breves y más fáciles, pero habrían tropezado con la oposición de las fuerzas estacionadas a lo largo del camino. Por tanto, el rodeo tenía sus ventajas.

Se han dado varias soluciones sobre el número de israelitas que abandonaron Egipto con Moisés. El texto habla de seiscientos mil hombres, que harían suponer unos tres millones de personas incluyendo mujeres y niños. Algunos autores aseguran que nos hallamos sencillamente ante un fenómeno de gran exageración, como es frecuente en los antiguos documentos semitas. Otros afirman que esa cifra se debe a un redactor posterior, que tomó los resultados del censo hecho por David en el siglo x (2 Sm 24) y los aplicó anacrónicamente a la época de Moisés. Un tercer grupo prefiere entender el término hebreo *ʾelep* —traducido generalmente por «millar»— como «subsección de una tribu» o «familia» (cf. E. E. Mendenhall, JBL 77 [1958], 52ss). Entendido así el término, tendríamos un total de cinco mil o seis mil personas.

En cualquier caso, la cifra del v. 37 es imposible. Semejante multitud no habría podido vadear el mar de las Cañas en una sola noche. Además se nos dice que los hebreos eran insuficientes en número para apoderarse de Canaán en un momento dado (Ex 23,29-30), cosa bien sencilla si la cifra en cuestión hubiera respondido a la realidad. Y, por si fuera poco, cuando leemos que Ramsés II sólo pudo conseguir una fuerza de veinte

mil guerreros para la más importante batalla de su vida —contra los hititas en Kadesh, junto al Orontes— comprendemos cuán desproporcionado es el número indicado en el texto.

31 **40.** Si ponemos la fecha del éxodo poco después de la subida al trono de Ramsés II (1290), sumando los cuatrocientos treinta años que permanecieron los israelitas en Egipto resulta que éstos entraron hacia 1720-1710, fecha que coincide con el avance conquistador de sus parientes raciales, los hicsos. Los cuatrocientos treinta años de nuestro texto, que parecen responder a un preciso intento de cálculo, no suponen una contradicción frente al número redondo de cuatrocientos años indicado en Gn 15,13.

42-49. De nuevo se alude a las normas sobre la celebración de la Pascua. (El elemento de la vigilia, v. 42, ha sido recuperado para la liturgia latina en el oficio de la vigilia de Pascua). Las normas reflejan claramente un período posterior, cuando Israel estaba asentado en Canaán (vv. 44-46, 48-49). La prescripción del v. 47 es un anticipo de la escena del Gólgota (Jn 19,36; cf. 1 Cor 5,7). Esta sección determina con gran precisión quiénes deben tomar parte en la celebración de la Pascua. Quedan excluidos los que residen entre los hebreos de manera temporal, como huéspedes o como siervos pagados. Los siervos comprados para servicio permanente y los extranjeros residentes pueden participar, pero siempre que sean antes circuncidados, lo cual constituye un requisito indispensable para la observancia de esta fiesta.

32 **B) Azimos y consagración de los primogénitos (13,1-16).** En contraste con 12,14-20 (versión P de las normas sobre los panes ázimos), aquí aparece la versión, más primitiva, de J. Utiliza el antiguo nombre cananeo del mes, Abib (v. 5), mientras que P lo designa simplemente como primer mes. P habla de especiales solemnidades en los días primero y séptimo (12,16); en cambio, J se refiere sólo al séptimo día (13,6). Se indica expresamente la relación de esta práctica con la liberación de Egipto (13,8). La «señal en la mano» parece ser el anillo empleado corrientemente como sello con fines de identificación; el «recuerdo en la frente» haría pensar a los israelitas en los tatuajes o marcas rituales empleados por sus vecinos. Es probable que obedezca a esta prescripción el hecho de que algunos judíos de generaciones posteriores hiciesen tan abundante uso de las filacterias, los pequeños rollos de pergamino colocados sobre la frente que contenían la doctrina acerca del único Dios y de la liberación de su pueblo cautivo en Egipto.

La legislación sobre los primogénitos debe completarse con Ex 22, 28-29; Nm 3,11-13.40-41 (los levitas como primogénitos) y Dt 15,19-20. Los seres humanos no eran sacrificados, sino rescatados por una ofrenda vicaria (34,19-20; cf. Gn 22). El asno quedaba expresamente excluido de las ofrendas, porque se le consideraba impuro. En su lugar había que sacrificar un cordero; de lo contrario, se debía matar al asno primogénito.
15. La práctica se explica aludiendo al éxodo y a la décima plaga; cf. 12, 24-27.

33 **C) Israel abandona el lugar de su esclavitud (13,17-22).** El trayecto sigue el camino seguro del Sur. E dice (v. 19) que, antes de partir, fueron desenterrados los restos del patriarca José para su posterior enterramiento en el país de sus padres, de acuerdo con sus deseos (Gn 50,25). Al abandonar su campamento de Sukkot, los israelitas se dirigieron hacia Etam, que el texto sitúa simplemente al borde del desierto. Desde el comienzo de la marcha se subraya la especial presencia de Yahvé junto a su pueblo: J habla de la nube por el día y la columna de fuego por la noche; E menciona la nube en 20,21; P se refiere a la nube y a la gloria de Dios como fuego abrasador (24,16-17). Los escritores místicos y ascéticos han utilizado ampliamente estas imágenes del Ex.

34 **D) Paso del mar de las Cañas (14,1-22).** La orden de «volver» (v. 1) indica que los hebreos se dirigían hacia la región pantanosa situada al norte de los lagos Amargos. **4.** Véase también el v. 17; como en los episodios de las plagas, se carga el acento en el designio soberano del Señor. El relato tiene un claro tono épico: «todos los carros de Egipto» (v. 7); el Señor lucha en favor de Israel (v. 14); su simple «mirada» llena de pánico a los egipcios (v. 24). Todas las fuentes coinciden en el hecho histórico fundamental de la liberación de Israel, pero junto a los elementos básicos aparecen numerosos «adornos». Así, por ejemplo, las murallas de agua alzadas a derecha e izquierda de los israelitas fugitivos (14,29). Es también interesante la manera en que nuestro redactor ha fusionado sus fuentes, apelando al «ángel de Dios» en el v. 19 (E), al cayado de Moisés en el v. 16 (P) y a la intervención directa de Dios en el v. 21 (J). Los autores modernos están generalmente de acuerdo en que la providencia divina se sirvió en esta ocasión de una serie de fenómenos naturales. El hecho no es único en la historia. Las fuentes clásicas nos dicen que el viento hizo retroceder el agua de la laguna y así pudo Escipión capturar Cartago Nova. El mismo texto bíblico nos informa del papel que desempeñó el viento facilitando a los hebreos el cruce de las superficiales aguas del mar de las Cañas.

Numerosos comentaristas actuales aceptan la sugerencia del gran especialista danés J. Pedersen (*Israel* [Copenhague, 1940], vol. 3, 384-415), quien afirmaba que el relato del Exodo fue utilizado originariamente como una narración cultual destinada a ser leída durante la liturgia de la Pascua, la cual conmemoraba la liberación histórica del pueblo hebreo. La finalidad de esa fiesta litúrgica era, naturalmente, glorificar a Dios; así se comprende la presencia de adornos literarios. El tema se desarrolla en el resto del AT (Sal 114; Sab 19) y llega hasta el NT (1 Cor 10,1ss).

35 **E) Destrucción de los egipcios (14,23-31).** La persecución emprendida por los egipcios se debe a un repentino cambio de corazón (14,5): la marcha de Israel suponía una sensible pérdida para ellos. Pero se oponen los proyectos del Señor (14,4.17.30-31). De nuevo podemos suponer un empleo providencial de fenómenos naturales como causa de la destrucción de las fuerzas egipcias. Cuando cesó el viento que produjo el desplazamiento de las aguas (v. 21) del mar de las Cañas, éstas volvieron a su lugar y anegaron los carros de los egipcios. La frase «no escapó ni uno de

ellos» tiene el típico sabor de los embellecimientos épicos hebreos; de todos modos, no debemos afirmar que pereciera en la empresa el propio faraón, a pesar de la alusión poética del Sal 136,15.

El episodio del mar de las Cañas conseguiría el resultado querido por Dios de hacer consciente al pueblo de la especial intervención divina en beneficio suyo. Así lo demuestran numerosos pasajes del AT: así, por ejemplo, Dt 26,5-8; la famosa plegaria de Salomón en 1 Re 8,16.21.51.53; en los profetas: Jr 2,6; Os 2,15 y 11,1; Am 2,10 y 3,1; Miq 6,4, y en los salmos: Sal 78,11-14 y 136,10-15. Entre los profetas, esta particular prueba del interés de Dios por Israel iba a servir también de garantía de la futura liberación de su pueblo escogido; cf., por ejemplo, Is 43,1-7. 16-19 y 51,9-11. El más antiguo monumento literario de esta gesta lo tenemos en el canto de Moisés, o —con otra denominación— canto de María.

36 **F) Canto de victoria (15,1-21).** Algunos autores opinan que los vv. 1-18 constituyen el canto de Moisés, mientras que los vv. 19-21 forman el canto, más antiguo, de María (Miriam). Otros consideran el conjunto como una sola unidad literaria y apelan a la conocida costumbre semita de atribuir las obras literarias a personas de renombre. Los trabajos de algunos modernos investigadores de la literatura ugarítica, como W. F. Albright, han significado un golpe para la fecha tardía de composición propuesta por escritores como H. Holzinger y R. Pfeiffer. La afinidad literaria de esta pieza con algunos poemas triunfales cananeos (ugaríticos) ha llevado a Albright a situarlo en el siglo XIII. Por tanto, este canto y el de Débora (Jue 5) son las piezas más antiguas de la poesía hebrea. La mención de Filistea (v. 14) no es problema, pues se trata de un anacronismo corriente en los redactores del Pentateuco. Y, por supuesto, la conquista de Canaán (vv. 15-17) había avanzado bastante para finales del siglo XIII. A. Weiser tiene sólidas probabilidades al exponer la tesis de que este poema fue utilizado en el culto israelita, posiblemente en la celebración de la Pascua.

El espíritu de este canto se evidencia en su comienzo hímnico: «Cantaré al Señor, porque ha mostrado su gloria en el triunfo». Para los primitivos semitas, toda actividad militar era una función sagrada. Con su acción liberadora, Yahvé ha demostrado claramente su dominio sobre todos los dioses (v. 11) y se ha revelado como el único salvador de Israel (v. 2).

Los vv. 13-17 se refieren a hechos posteriores al episodio del mar de las Cañas. Sin embargo, como ya hemos indicado, las alusiones a la marcha por el desierto (v. 15) y a la época de la conquista (v. 16) no prueban una composición posterior al siglo XIII. La frase «el monte de tu herencia» (v. 17) es un ejemplo manifiesto de una adaptación hebrea de la referencia ugarítica al trono de Baal. El «santuario» del mismo versículo no se refiere necesariamente al Templo de Salomón; en la época presalomónica, la gente que ocultó el arca recibió un santuario de Dios. Algunos autores descubren un decidido carácter antifonal en el v. 21. Este estribillo, dicen, se repetiría varias veces a lo largo del canto.

F. M. Cross y D. N. Freedman, *The Song of Miriam:* JNES 14 (1955), 237-50; M. Rozelaar, *The Song of the Sea:* VT 2 (1952), 221-28; J. D. W. Watts, *The Song of the Sea:* VT 7 (1957), 371-80.

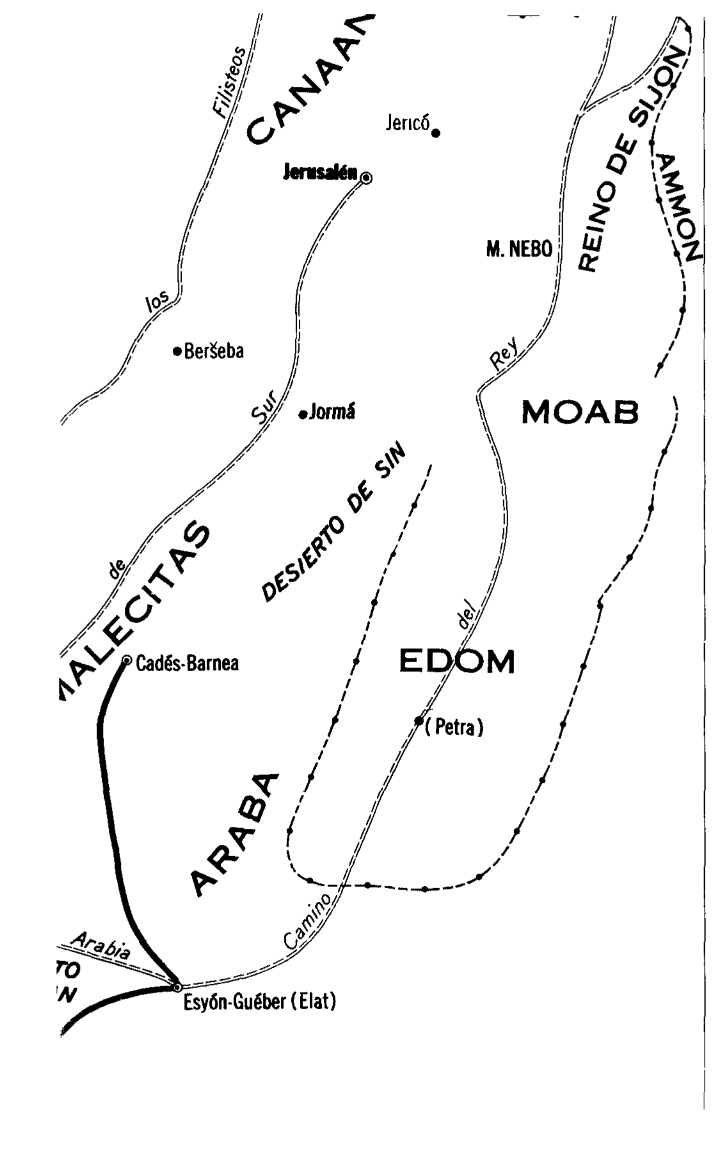
37 **G) Mará y Elim (15,22-27).** Una vez cruzado el mar de las Cañas, los israelitas se encuentran en la península del Sinaí, un territorio triangular de cuatrocientos kilómetros de largo y doscientos cuarenta de ancho por su parte septentrional. A lo largo de la costa mediterránea se extiende una franja arenosa de unos veinticinco kilómetros de anchura, al sur de la cual se prolonga una elevada meseta en una extensión de doscientos cincuenta kilómetros. Las cumbres montañosas de esta península alcanzan los dos mil quinientos metros. Aquí se encuentran las minas de cobre y de turquesa, tan diligentemente explotadas por los egipcios, y aquí se alza el monte Sinaí, hacia el que Moisés condujo a los fugitivos.

Desde el mar de las Cañas, se nos dice, Moisés guió al pueblo hacia el desierto de Šur, llamado desierto de Etam en Nm 33,8. La palabra hebrea *šûr* significa «muro»; el desierto recibía este nombre a causa de la formación esteparia de la región norte de la península. Una marcha de tres días llevó al pueblo hasta una fuente llamada etiológicamente Mará (amargura). Se han propuesto dos localizaciones de esta fuente. Una es Ain Javara, donde hay una serie de fuentes a sesenta y cinco kilómetros al sur del punto en que se sitúa el paso del mar. La segunda, más probable, es Ain Musa (fuente de Moisés), a unos cuarenta kilómetros al sur de ese punto. Acompañados de «numerosos rebaños de ovejas y vacas» (12,38), los fugitivos pudieron considerarse felices si recorrieron cuarenta kilómetros en tres días.

Sobre la naturaleza del «madero» (v. 25; cf. Eclo 38,4-6) que endulzó las aguas no se sabe nada. Los árabes hablan de un espino con tal virtud, pero nos es desconocido. El v. 25 aparece fuera de contexto. Por esta razón, muchos prefieren ponerlo con 17,1-7. La palabra hebrea *nissāhu* (25b), «los puso a prueba», es de la misma raíz que *massāh* en 17,7 (pero cf. M. Greenberg, JBL 79 [1960], 273-76) y puede ser una explicación variante de los acontecimientos aquí mencionados. El v. 26 parece ser una adición deuteronomista.

Existe mayor unanimidad en cuanto a la identificación de Elim (v. 27) que en el caso de Mará. La mayoría piensa que es el oasis de Wadi Gharandel, que se encuentra a cien kilómetros de Suez y a treinta y dos de Ain Musa (Mará), donde tuvo lugar la primera parada camino del Sinaí.

38 **H) Maná y codornices (16,1-36).** Los acontecimientos de este capítulo se desarrollan en el desierto de Sin, la región situada entre Elim y el monte Sinaí, conocida actualmente como Debbet er-Ramleh. No hay que confundirlo con el «desierto de Zin», que se encuentra al oeste de las montañas de Seír. Incluso una lectura rápida de esta sección plantea dificultades sobre el desarrollo coherente de los hechos aquí narrados y las diferencias que ofrece el relato de Nm 11. Las dificultades internas se explican perfectamente suponiendo una combinación poco feliz de los materiales de P y J: los vv. 4, 13b-15, 21b, 31 y 35a pertenecen a J; el



MADIANITAS

DESIERTO ARABIGO

resto es obra de P. Según Nm 11,21-23, las codornices fueron proporcionadas porque el pueblo estaba descontento con el maná; con toda probabilidad, este relato es el más antiguo de los dos y fue luego retocado por P para dar mayor énfasis al maná.

Ante las quejas del pueblo —la murmuración en el desierto es un motivo constante—, Yahvé promete pronta ayuda. El maná y las codornices servirán de alimento. Por lo que se refiere a ambas cosas, podemos pensar en fenómenos corrientes en la península del Sinaí. El maná es una secreción dulce producida por la planta de tamarisco —llamada técnicamente *tamarix mannifera*— al ser picada por dos especies de insectos cóccidos que infestan la región. Esa sustancia gotea desde las hojas de la planta hasta el suelo, donde se solidifica al contacto con el fresco aire de la noche del desierto. Sin embargo, tiene su punto de fusión muy bajo (22° C), y esto hace que deba recogerse antes de las ocho y media de la mañana, es decir, antes de que el sol la derrita. Los beduinos que todavían vagan por la región la siguen considerando como golosina por su sabor dulce (cf. F. S. Bodenheimer, *The Manna of Sinai*: BA 10 [1947], 2-6).

Las codornices vuelan anualmente hacia el Sur, en los meses de septiembre y octubre, procedentes del norte de Europa y Escandinavia, para invernar entre los calores de Africa. Luego, en mayo y junio, emprenden el viaje de regreso. Sus largos vuelos sobre el agua las obliga a aterrizar exhaustas en la península del Sinaí, donde resulta fácil capturarlas.

9. La frase «delante del Señor» es probablemente obra de un redactor, pues implica un santuario o tienda de reunión, ninguno de los cuales existe todavía.

39 Nuestro término español «maná» procede del *manna* de los LXX en Nm 11,6-7. En Ex 16,15 hallamos una etimología popular en el sentido de que, cuando los israelitas descubrieron esta sustancia, se preguntaban: «¿Qué es esto?». El empleo de *mān* en el texto hebreo plantea una dificultad, porque el pronombre interrogativo en arameo es *man,* pero en hebreo es *māh*. Algunos opinan que no se trata de una pregunta, sino de un término egipcio que designa esa sustancia. En tal caso, los israelitas exclamarían: ¡Es «man»! En el famoso pasaje de san Juan sobre el pan de vida (6,31-59), el evangelista indica que el maná del desierto era una figura de la Eucaristía.

16-22. De este maná, sólo podía recogerse una cantidad determinada: un omer o gomor (poco más de un kilo) por persona y día, excepto la víspera del sábado, en que se recogía el doble con vistas al descanso del día santo. **23-31.** La tradición P describe el incidente del maná con la intención de inculcar el descanso sabático.

32-34. Aquí aparece la dimensión conmemorativa del maná. En una urna especial debía guardarse un omer para recordar a las generaciones sucesivas el especial cuidado de Dios por su pueblo.

40 **l) Brota agua de la roca (17,1-7).** Desde el desierto de Sin, los israelitas se trasladaron a Refidim, que la mayoría de los autores localizan en Wadi Refayid, unos trece kilómetros al noroeste de Yébel Musa. Nuevamente, la falta de agua provoca la murmuración del pueblo. El término

hebreo *rîb* (querella) del v. 2 prepara la posterior designación del lugar como «Meribá». Una fuente posterior introduce en el relato Massá (tentación).

Junto con este relato, hay otros dos relacionados también con la marcha de los israelitas por el desierto y que tienen por tema el agua: el referido incidente de Mará en Ex 15,22-27 y la crisis de Meribá en Nm 20, 2-13, considerada por algunos como la célebre falta de Moisés por culpa de la cual se le impidió más tarde entrar en la tierra prometida. Estas versiones pueden ser simples variantes de un único incidente, pero no poseemos una respuesta definitiva. Dt 33,8 parece ser favorable a la diversidad de lugares.

Existe unanimidad en que el Horeb del v. 6 es una adición tardía. A partir de este incidente, los rabinos forjarían la leyenda de que aquella roca que manó providencialmente acompañó a los israelitas por el desierto. Más tarde, san Pablo interpretaría este acontecimiento del Exodo, junto con las adiciones rabínicas, como una figura de Cristo (1 Cor 10,4).

41 **J) Derrota de Amalec (17,8-16).** Este texto nos refiere la primera actividad militar de los recién liberados hebreos. Pero la victoria iba a depender bastante de la facultad intercesora de Moisés. Este incidente hace de él una especie de figura de Cristo mediador. Los amalecitas dominaban los caminos seguidos por las caravanas que iban de Arabia a Egipto; por eso se ofendieron ante la intromisión de los hebreos. El incidente es mencionado en Dt 25,17-19 con una notable omisión. Fiel a su tema de un solo lugar de culto, D desestima la mención (v. 15) de que Moisés erigió un altar en aquel sitio. Por primera vez, Josué aparece en el texto sagrado en el papel de jefe militar. Se le mencionará con frecuencia en Ex (v. gr., 24,13; 32,17; 33,11), en Nm (v. gr., 11,28; 13,16; 27,18) y, naturalmente, en Jos. **15.** El título *Yahweh-nissî,* que Moisés dio al altar construido en Refidim, significa «Yahvé es mi bandera».

42 **K) Jetró visita a Moisés (18,1-12).** Generalmente se estima que el capítulo 18 está fuera de su lugar. En 17,1 se nos habla de que los israelitas acamparon en Refidim, y en 19,1 de su partida de Refidim hacia el Sinaí. Además, la institución de los jueces en este capítulo está en pugna con el testimonio de Dt 1, donde se dice que tal institución siguió a la alianza del Sinaí. En un intento de explicar la colocación de este capítulo se ha sugerido que un redactor tardío se escandalizó ante la idea de que un sacerdote madianita sacrificara a Yahvé en el Sinaí después de que Dios se había revelado a Israel. Para evitar semejante posibilidad, el redactor trasladó al presente lugar estos acontecimientos posteriores de la alianza. **2.** La fuente E menciona dos hijos de Moisés y Séfora: Gueršom y Eliezer; J (2,22) sólo sabía del primero.

6. Los acontecimientos de esta sección tienen lugar cerca del «monte de Dios». El AT nos dice que Yahvé tiene sólo dos montes santos: el Sinaí, donde se manifestó a Israel, y Sión, donde habita. Dado que el monte Sión queda aquí fuera de discusión, se trata evidentemente del Sinaí. Por su parte, Dt 1,6 relaciona claramente el lugar de la institución de los jueces con el Horeb (Sinaí).

43 **L) Institución de los jueces (18,13-27).** Lo que acabamos de decir sobre el tiempo y el lugar del encuentro con Jetró vale también para la presente sección. Aquí se manifiesta una clara dicotomía de la autoridad. Moisés es y sigue siendo el representante especial de Yahvé, el profeta de Dios para su pueblo. En virtud de este trato con Dios, Moisés va a comunicar al pueblo la proclamación de unas disposiciones y decisiones divinas y la promulgación de una conducta recta. En los casos más difíciles suscitados por algunos individuos (v. 22), es Moisés quien juzga; por el contrario, en el ejercicio ordinario de la justicia civil, la solución de los casos corre a cargo de representantes del pueblo (cf. Dt 1,15).

44 **III. La alianza (19,1-24,18).** Ya hemos dicho que el Exodo —precisamente como conjunto de elección, liberación y alianza— constituye el dogma cardinal de la religión del AT. En esta sección analizaremos el último de esos elementos esenciales. En los presentes capítulos aparecen dos temas de especial importancia: el Decálogo (o diez mandamientos) y el Libro de la Alianza, que constituye la expresión jurídica y el desarrollo surgido de la alianza. Nos hallamos ante un hecho histórico fundamental: el único tratado hecho por Dios todopoderoso con el pueblo de Israel. Es un dato del que depende en lo sucesivo toda la religión de Israel.

Pero nos equivocaríamos si supusiéramos que estos capítulos ofrecen una relación científica de los acontecimientos del Sinaí. Los autores modernos están de acuerdo en afirmar que estas gestas, que presentan a Israel como sin igual, vinieron a ser la base de una especial representación litúrgica. Mediante esta actualización litúrgica, aquellos mismos acontecimientos eran revividos por el pueblo. Por tanto, una buena parte de la descripción no es un informe histórico, sino más bien una interpretación teológica de los acontecimientos tal como éstos fueron luego actualizados para el pueblo de Israel. No olvidemos, sin embargo, que la base de estas descripciones es un contacto real entre Yahvé e Israel.

La noción de alianza ha sido notablemente enriquecida en la moderna investigación del AT. Desde antiguo se admite la idea de que la alianza implica un pacto en el que se establece una serie de obligaciones y derechos recíprocos. Pero ahora la alianza de Israel con Yahvé ha sido estudiada a la luz de la cultura contemporánea del Próximo Oriente, gracias al estudio básico de G. E. Mendenhall (*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* [Pittsburgo, 1955]), que señala las semejanzas con los tratados hititas de vasallaje. El alcance de estos descubrimientos se estudia en otra parte (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:76-92, especialmente 79-80, 86). Aquí indicaremos simplemente las características esenciales del tratado de vasallaje que tienen relación con el texto del Ex: el preámbulo, que identifica al gran rey (Ex 20,2); el prólogo histórico (en forma yo-tú), que enumera los beneficios dispensados al vasallo en el pasado por el gran rey; las estipulaciones (en particular, la prohibición de tratados con otras naciones); la lectura pública; una lista de los dioses que intervienen como testigos; una relación de maldiciones y bendiciones. (Cf. un resumen de la cuestión en D. J. McCarthy, CBQ 23 [1965], 217-40).

45 **A) Israel llega al Sinaí (19,1-3).** Tras el viaje de Refidim al monte Sinaí, Moisés sube al monte de Dios (v. 3). Algunos autores intentan todavía localizar el monte Sinaí en Cadés, en Petra o en algún otro lugar al este de la península del Sinaí, alegando como razón principal la aparente presencia de actividad volcánica en el relato (por ejemplo, 19,18). Dado que no se sabe de ninguna actividad volcánica en la península misma del Sinaí, se lanzan a esas nuevas conjeturas. Sin embargo, los datos a que se refieren no constituyen prueba alguna de tales condiciones volcánicas, sino que son simplemente unas descripciones típicamente semitas de una gran tempestad de montaña. Como ejemplos de tal manera de escribir podemos citar los majestuosos versículos de Sal 29, donde Dios se revela en una tempestad de montaña, o Sal 18,8-15, otra descripción de una teofanía, muchos de cuyos elementos constituyen un paralelo de la presente sección.

En consecuencia, la mayoría de los autores modernos identifican el monte de Dios con Jebel Musa, en la península del Sinaí. Esta cumbre particular alcanza una altura de 2.249 metros y puede ser escalada en hora y media. Hay otros picos más altos al sur de Jebel Musa, pero su escalada exige unas cinco horas y en su base no hay extensiones abiertas. La localización de Jebel Musa se ve confirmada por la vecina llanura de er-Raha, que coincide con el lugar en que acampó Israel al pie del monte de Dios (19,2).

46 **B) Promesa divina (19,4-8).** Dios hace a su mediador elegido un ofrecimiento sorprendente: si los israelitas deciden mantenerse fieles a la alianza, alcanzarán una condición realmente singular: serán el pueblo de Dios, su posesión especial, un reino de sacerdotes, una nación santa (5-6). En este pasaje, clásico en el conjunto del AT, se manifiesta de nuevo el misterio de la elección divina. En el desarrollo de la historia de la salvación, el pueblo de Israel iba a disfrutar un puesto especial y una intimidad única con Dios. Pero también se le iba a exigir mucho: ser santo como es santo su Dios y cumplir su misión sacerdotal ante las naciones. Esta especial vocación no le iba a ser impuesta, sino que quedaría a su libre elección. En el v. 8, los israelitas aceptan espontáneamente la alianza.

47 **C) La teofanía del Sinaí (19,9-25).** Moisés recibe instrucciones sobre la inminente teofanía. La presencia divina confirmará a Moisés en su misión de profeta, portavoz singular de Yahvé. Siguen varias prescripciones sobre santificación y se mencionan algunas prácticas rituales de purificación. Quien tuviera relaciones sexuales incurría en impureza ritual y quedaba excluido de toda actividad sagrada (cf. Lv 15,18; 22,3-7).

En la descripción de la teofanía, es evidente la acción de Yahvé como señor de la naturaleza. Algunos autores consideran el sonido de la trompeta (vv. 16 y 19) como una representación figurativa de un fuerte viento, con lo cual resulta otro elemento de la tempestad, como los truenos y relámpagos del v. 16.

48 **D) El Decálogo (20,1-17).** El texto de nuestros diez mandamientos se ha plasmado en dos formas: Ex 20 y Dt 5,6-21. Una armonización de ambas aparece en el papiro Nash, del siglo II a. C., hallado en la

región egipcia de el Fayyum en 1902. Una tercera forma es el llamado Decálogo ritual en Ex 34,11-26 (J).

En esta sección sobre el Decálogo, la Biblia nos pone en contacto con la aportación característica de Israel al acervo jurídico. Varios códigos legales son anteriores al Decálogo: así, por ejemplo, el Código de Lipit-Ištar, el Código de Ešnunna, el Código de Hammurabi y los códigos hititas. La base de estos códigos es la ley casuística: si uno hace tal cosa, se le aplicará el consiguiente castigo. En cambio, en el Decálogo encontramos la característica ley apodíctica: harás o no harás tal cosa, sin ningún elemento introductorio de tipo condicional.

Muchos autores sostienen que la formulación actual de los mandamientos cuarto al décimo del Decálogo es la originaria, mientras que en los tres primeros la breve formulación originaria ha sido complementada con ayuda de tradiciones posteriores. Este cambio debió de verificarse en una época muy temprana, ya que las fórmulas adicionales aparecen también en el Código deuteronomista.

La división de los diez mandamientos da lugar a ulteriores diferencias. Siguiendo la tradición rabínica, los judíos modernos los dividen así: el primero, 20,2; el segundo, 20,3-6; el tercero al décimo, 20,7-17. De acuerdo con Filón, Josefo y los Padres griegos, los griegos modernos y las Iglesias reformadas (excepto los luteranos) presentan esta división: el primero, 20,2-3; el segundo, 20,4-6; el tercero, 20,7; el cuarto, 20, 8-11; el quinto al décimo, 20,12-17. Y en consonancia con los Padres latinos, los católicos y los luteranos los dividen como sigue: el primero, 20,2-6; el segundo, 20,7; el tercero, 20,8-11; el cuarto al octavo, 20, 12-16; el noveno, 20,17a; el décimo, 20,17b.

Las principales discrepancias entre Ex y Dt consisten en la motivación humanitaria añadida en el segundo caso por lo que se refiere a la observancia del precepto del sábado y en el cambio de orden en Ex 20, 17 y Dt 5,21. En Ex se menciona primero «la casa» y luego «la mujer».

Los mandamientos cuarto al décimo son elementos esenciales del derecho natural; por eso los encontramos también en códigos legales anteriores. Pero incluso aquí podemos advertir una importante diferencia: en los códigos de otros pueblos del Próximo Oriente, la violación de esos preceptos constituye un crimen contra el prójimo; en la Biblia, su violación significa un crimen contra el mismo Dios. Se da, pues, una orientación totalmente nueva. Cf. pormenores en W. Harrelson, *Ten Commandments:* IDB 4, 569-73.

49 a) EL PRIMER MANDAMIENTO (20,2-6). El reconocimiento de un solo Dios distinguía a Israel de sus vecinos del Próximo Oriente, los cuales tenían una multitud de divinidades celestes. En este precepto descubrimos el claro monoteísmo práctico, que culminaría más adelante en el monoteísmo especulativo de los profetas. Un versículo como Ex 15, 11: «¿Quién es como tú, Señor, entre los dioses?», indica abiertamente que los antiguos israelitas no tenían aún noción de un monoteísmo especulativo. Muchos, evidentemente, concedían realidad a las divinidades de otras naciones. En el monoteísmo práctico de este mandamiento, los

israelitas quedaban obligados a dar culto sólo a Yahvé. Como consecuencia vino la prohibición definitiva de las imágenes de Yahvé, lo cual diferenciaba también a Israel de sus vecinos, acostumbrados a tener imágenes de su divinidad nacional. En Dt 4,15-16 hallamos un oportuno comentario a esa prohibición: «No visteis imagen alguna el día en que el Señor os habló».

La arqueología moderna confirma que los israelitas se mostraron fieles al menos a este aspecto del primer mandamiento. En los numerosos lugares bíblicos excavados científicamente no se ha hallado ninguna imagen de Yahvé. En cambio, las exploraciones análogas llevadas a cabo en los países vecinos han sacado a luz gran cantidad de representaciones materiales de divinidades paganas.

Muchísimos autores admiten que el texto actual del primer mandamiento incluye adiciones posteriores. Es muy probable que el texto original dijera: «Yo, el Señor, soy tu Dios. No tendrás otros dioses fuera de mí».

Podemos identificar los elementos tomados de los tratados hititas de vasallaje si consideramos 20,2, donde Yahvé se presenta en primera persona. Luego, en la línea del prólogo histórico hitita, Yahvé recuerda los beneficios que ha concedido a Israel: «Yo..., que te saqué de la tierra de Egipto, el país de servidumbre» (v. 2). Esta sección comienza también presentando las estipulaciones de la alianza —tercer elemento del esquema hitita—, porque Israel no debe tener otros dioses fuera de Yahvé, que desea celosamente su exclusiva adoración. En el resto del Decálogo, al igual que en las subsiguientes aplicaciones mosaicas del Libro de la Alianza (20,22-23,19), se establecen otras estipulaciones obligatorias para Israel. También encontramos la fórmula yo-tú.

50 b) LOS DEMÁS MANDAMIENTOS (20,7-17). El segundo mandamiento se refiere al uso del nombre divino. La expresión «en vano» (v. 7) parece significar: «No harás mal uso del nombre del Señor, tu Dios». Así quedaba prohibido el uso perjuro del nombre divino y la apelación al nombre de Yahvé en apoyo de maldiciones o fórmulas mágicas. Los textos de execración del Antiguo Egipto muestran que era corriente el empleo de nombres divinos para tales fines entre los vecinos de Israel. Los paganos consideraban la invocación del nombre divino como un medio efectivo de defensa. Aunque tal empleo estaba prohibido en Israel, no se excluía la toma de juramentos. Más adelante se llegó a evitar por completo el nombre de Yahvé. Cuando el nombre aparecía en un texto, el lector lo pronunciaba *Adonai,* «Señor».

Ex 16,23 es un claro indicio de que el sábado existía probablemente mucho antes de su expresión en el Decálogo. En su forma actual, no prescribe ningún ritual específico a los israelitas, sino que más bien consagra un período de tiempo a Dios. Las fórmulas del Decálogo en Ex y en Dt ofrecen una motivación distinta de este precepto. En Ex se recuerda al hombre la necesidad de imitar a Dios, cuya actividad creadora no realizó obra alguna el sábado (Gn 2,2-3); en cambio, en Dt se da a este precepto una motivación claramente humanitaria (5,12-15).

Los mandamientos primero, segundo y tercero establecen normas específicas sobre las relaciones del hombre con Dios. Con el cuarto mandamiento, el Decálogo entra en las relaciones del hombre con su prójimo. Primero se insiste en las obligaciones para con los propios padres. Pero este mandamiento no se refiere sólo a los hijos, sino que es un precepto universal. (Sobre el castigo de su violación, cf. Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 21,18-21). Pablo hace notar que es «el primer mandamiento con una promesa» (Ef 6,2).

El quinto mandamiento, al prohibir el homicidio, intenta proteger la sacralidad de la vida humana. Aquí no se trata de dar muerte en batalla o como castigo capital. El Pentateuco aprueba plenamente ambas cosas en Dt 20,1-14 (donde los vv. 10-13 parecen reflejar no una legislación divina, sino la mentalidad contemporánea sobre el *ḥerem)* y en Ex 21,12-17.

La santidad del matrimonio queda salvaguardada por el sexto mandamiento, al igual que el séptimo mandamiento salvaguarda la santidad de la propiedad privada. Por lo que toca a este último caso, algunos exegetas modernos afirman que también se incluye la pérdida de libertad. Por tanto, dicen que el séptimo mandamiento prohíbe el esclavizamiento de los israelitas por la fuerza, tanto para uso personal como para fines de comercio.

El octavo mandamiento prohíbe el testimonio falso. Este precepto no se limita a las acciones formalmente legales, sino que excluye toda afirmación falsa que redunde en daño del prójimo. Por «prójimo» entiende aquí la ley cualquier persona con la que un israelita entra en contacto.

Ya hemos aludido al distinto orden en que Ex y Dt presentan los mandamientos noveno y décimo. Ambos preceptos rechazan los deseos ilícitos, deseos que pueden desembocar en acciones ya prohibidas por los mandamientos sexto y séptimo. La presencia del término «casa» hace suponer a varios comentaristas que refleja una adición posterior. Sin embargo, la misma palabra hebrea puede designar la tienda que sirve de morada al nómada o seminómada. Por tanto, el término no es anacrónico. La palabra incluye, además de la morada misma, todo lo que se encuentra en la casa.

51 **E) Mediación de Moisés (20,18-21).** Esta sección (obra de E) nos devuelve al contexto del cap. 19 y suministra nuevas pruebas del temor producido por la teofanía. Aquí se evidencian los dos rasgos más característicos de E: la profunda trascendencia de Dios y la práctica de comunicarse con el hombre indirectamente, a través de un intermediario.

52 **F) El Libro de la Alianza (20,22-23,19).** En el siglo XIX era corriente leer que la legislación del Pentateuco había sido forjada por autores del primer milenio y que no tenía gran relación con la vida del segundo milenio. Pero la arqueología ha demostrado lo contrario. Entre los más importantes resultados de minuciosas excavaciones figura el mencionado descubrimiento de numerosos códigos legales del Próximo Oriente antiguo, los cuales indican que el Libro de la Alianza está en-

raizado en el segundo milenio. Actualmente, los investigadores disponen de numerosos códigos, tres de los cuales al menos son anteriores al famoso Código de Hammurabi. En ellos se ofrece una amplia visión de los pueblos del Próximo Oriente, y es clara su influencia, directa o indirecta, sobre Israel.

Quizá el código más antiguo sea el de Ur-Nammu, escrito en sumerio hacia 2050 y llamado así por razón de Ur-Nammu, gobernante de la pequeña ciudad-estado de Ur, en la Mesopotamia meridional. (Sobre esta ley, cf. S. N. Kramer y A. Falkenstein, *Ur-Nammu Law Code:* Or 23 [1954], 40-51).

El Código de Ešnunna fue hallado en Abu Harmal. Esta localidad formaba parte del reino de Ešnunna, situado al este de la moderna Bagdad y que alcanzó su ápice en el siglo XX. En consecuencia, algunos autores proponen para estas leyes una fecha en torno a 1925. (Cf. una versión de las cincuenta y nueve fórmulas conservadas de este primitivo código cuneiforme en ANET 161-63).

El Código de Lipit-Ištar, quinto monarca de la dinastía Isin, que gobernó en la primera mitad del siglo XIX, supera a la obra de Hammurabi en más de ciento cincuenta años de antigüedad. (Lo que se ha conservado de este código sumerio —prólogo, epílogo y treinta y siete preceptos— puede verse en ANET 159-61).

El más famoso de los códigos cuneiformes del Próximo Oriente antiguo es el de Hammurabi. Miembro de la dinastía babilonia antigua (amorrea), Hammurabi gobernó de 1728 a 1686 (la cronología baja defendida por Albright). En los comienzos de su reino publicó el código que lleva su nombre. Nuestro ejemplar, escrito en una estela de diorita (ahora en el Louvre), está coronado por un bajo relieve en el que aparece Hammurabi recibiendo del dios-sol y dios de justicia, Šamaš, la orden de componer su código. (Cf. una versión del prólogo, el epílogo y las doscientas ochenta y dos leyes de la obra en ANET 164-80).

El código hitita fue hallado entre las ruinas de Boghazkoy y data de *ca.* 1450. En dos tablillas se nos han conservado doscientas leyes. (Cf. la traducción en ANET 189-97).

Lo mismo que en el código hitita, en el asirio falta el nombre del legislador. Estos preceptos fueron grabados en tablas de arcilla, descubiertas durante la excavación de Ašur, en el norte de Mesopotamia. Proceden del período asirio medio, *ca.* 1350. (Cf. una versión en ANET 180-88).

53 El título del presente código, Libro de la Alianza, tiene su origen en Ex 24,7. H. Cazelles, en un importante estudio *(Études sur le code de l'Alliance* [París, 1946]), afirma que este código se remonta al asentamiento de Rubén y Gad en Transjordania. Tal punto de vista explica el trasfondo agrícola que revela gran parte del código. Noth señala, en gran parte, los mismos problemas que Cazelles, pero se limita a mantener una fecha predeuteronómica (Noth, *op. cit.).* Albright observa: «El Libro de la Alianza representa la forma que adoptó el cuerpo común de derecho consuetudinario y de decisiones judiciales en las con-

diciones peculiares de Canaán; quizá pasara a los israelitas en tiempo de los Jueces. En su forma actual, tal como lo leemos en el Libro de la Alianza, difícilmente se puede datar antes del siglo IX» (Albright, DEPC 210). Por tanto, podemos afirmar con seguridad que gran parte del material de este código se formó en el segundo milenio. No obstante, la actual versión hebrea escrita podría ponerse algo más adelante.

Aunque existen muchas semejanzas entre los antiguos códigos y el Libro de la Alianza, éste refleja claramente una cultura más tosca y primitiva que los otros. La superioridad cultural de los cananeos es evidente en otros campos; sin embargo, a pesar de esta limitación, el código bíblico manifiesta un nivel más elevado de religión y moralidad.

En general, el Libro de la Alianza contiene leyes civiles y penales (21,1-22,14), leyes sobre el culto (20,22-26; 22,28-30; 23,10-19) y leyes referentes a la moralidad (22,16-27; 23,1-9). El evidente desorden del material demuestra que se rompió el orden original, o bien que las adiciones subsiguientes pasaron por alto las conexiones lógicas; véase, por ejemplo, cuán separadas aparecen las leyes sobre el culto.

También es notable la combinación de leyes casuísticas y apodícticas. Estas no son características en los códigos de los pueblos vecinos.

54 a) LEYES SOBRE EL CULTO (20,22-26). El título de 21,1 indica que este versículo señalaba el comienzo original del Libro de la Alianza; por tanto, esta breve sección fue, probablemente, sacada de una legislación cultual posterior para asignarle un lugar adecuado a su importancia.

Como preámbulo se dice que Dios habla desde el cielo, lo cual significa una ruptura con las fuentes J y E que preceden a esta sección. Según J (19,18.20), Yahvé descendió efectivamente al Sinaí, mientras que E (20,21) describe la presencia de Dios sobre la montaña como en una nube. Una vez más se proclama la unicidad del Dios de Israel. Se prohíbe fabricar imágenes de oro y plata, prohibición que vale *a fortiori* para los materiales inferiores.

Inmediatamente después de la afirmación de monoteísmo viene la legislación sobre el altar, lo cual demuestra la importancia del culto. Se admite la pluralidad de altares, pero sólo en los lugares elegidos por Yahvé mismo (en contraste con Dt 12-26), quien indicaría tales emplazamientos por medio de teofanías o sueños (cf. Gn 35,7; Ex 17,15; Jos 8,30-31; Jue 6,23-24; 13,18-20; 21,4; 1 Sm 7,5-9).

El altar de Yahvé se caracterizará por su sencillez. Normalmente se hará de tierra amontonada. Si se emplean piedras, éstas no deberán labrarse, pues los instrumentos hechos por mano de hombre las privarían de su integridad.

Se mencionan dos tipos de sacrificio: «holocaustos y ofrendas pacíficas» (v. 24). La posterior lista del Lv alargará notablemente la lista. En el holocausto se ofrecía a Yahvé la totalidad de la víctima. En la ofrenda pacífica se ofrecía solamente una parte selecta de la misma; el resto daba lugar a un banquete sacrificial para el oferente, su familia y sus amigos, con lo cual se ponía de relieve el aspecto de comunión divina. Todavía no se hace mención de la función sacerdotal; en los prime-

ros tiempos, esta función era desempeñada por el padre de familia o el patriarca del clan.

Una nota final prohíbe que el altar sea elevado, para evitar todo peligro de indecencia por parte del sacrificador. Este peligro fue obviado por la subsiguiente legislación sobre las vestiduras sacerdotales (Ex 28,40-42).

55 b) LEYES SOBRE LOS ESCLAVOS (21,1-11). Las razones por las que un israelita podía caer en la esclavitud eran numerosas. Un individuo (hombre o mujer) podía ser vendido por su padre (Ex 21,7; Neh 5,5). Un ladrón capturado e incapaz de restituir podía ser comprado (Ex 22,2). En tiempos difíciles, un hombre podía verse reducido a tal grado de pobreza que se vendiera como esclavo (Lv 25,39). La viuda y los hijos de un deudor podían ser sometidos a esclavitud (2 Re 4,1). Algunos autores afirman que el término «hebreo» empleado en el v. 2 tiene el significado primitivo de *ʿapiru,* o *habiru,* es decir, un grupo de hombres que, por no poseer tierras, se veían obligados a trabajar como mercenarios de otros. Sin embargo, en la presente situación histórica es preferible entender el término como simple sinónimo de israelita.

Tras seis años de servicio, un israelita esclavo quedaba en libertad para volver al mismo estado en que se encontraba cuando fue sometido a esclavitud. Si estaba soltero, debía partir soltero; si estaba casado, su mujer se reunía libremente con él. Pero si su mujer era regalo de su dueño, ésta se quedaba con el propietario de ambos. Los hijos nacidos de tal unión permanecían con la madre, pues la relación con ella era considerada más estrecha que la relación con el padre. Aquí, como en otros lugares del AT, la mujer es considerada más como posesión que como persona, lo cual es reflejo del derecho consuetudinario del Próximo Oriente semita. Si un esclavo que hubiera recibido esposa como regalo de su dueño quería permanecer con ella, podía hacerlo con tal que se comprometiese a un servicio permanente.

6. La perforación del lóbulo de la oreja simbolizaba la obediencia del esclavo a su señor (cf. Sal 40,7). **7.** Una muchacha podía ser vendida absolutamente o bajo ciertas condiciones (vv. 8-11). Si el comprador violaba tales condiciones, la muchacha recuperaba su libertad sin coste alguno por su parte.

56 c) LEYES SOBRE EL HOMICIDIO (21,12-17). **12.** Este versículo establece el principio general de la presente sección y repite la doctrina de Gn 9,6. La misma legislación básica aparece en Lv 24,17 y Nm 35, 30-33. Aunque el texto no menciona al ejecutor del castigo, sabemos que en el primitivo Israel era el *gōʾēl,* o «vengador de sangre»: el pariente más próximo del muerto.

El homicidio impremeditado o accidental no implicaba el mismo castigo. En tal caso, el homicida podía refugiarse hasta que pasara la ira del vengador de sangre y pudiera esclarecerse su inocencia mediante un juicio. En cambio, para el homicida doloso no existía lugar de refugio.

Con respecto al homicidio voluntario, el Libro de la Alianza presenta una legislación más rigurosa que otros códigos del Próximo Orien-

te. El Código de Hammurabi se refiere únicamente, en materia de homicidio, al caso de la mujer que dé muerte a su marido: debe ser empalada (ley 153; ANET 172). Por el contrario, en el AT el carácter sagrado de la vida sólo queda a salvo destruyendo la vida del homicida.

15. La falta de la debida reverencia de un hijo hacia sus padres implicaba serias consecuencias. El Código Deuteronomista trata el tema con mayor detalle, pero es igualmente riguroso (Dt 21,18-32); de hecho, incluso una maldición merecía la misma pena, lo cual supone la creencia primitiva de que tales maldiciones eran efectivas. También en este punto, el código israelita es más severo que los de sus vecinos. El código sumerio prescribía que el hijo ofensor fuera arrojado de casa, vendido o desheredado, y el Código de Hammurabi establecía que al hijo que levantara la mano contra sus padres le fueran cortadas las manos (ley 195; ANET 175).

El secuestro se castiga con la muerte, pero el Código Deuteronomista restringe esta pena al caso de quien secuestra y luego vende a un israelita (Dt 24,7).

57 d) LEYES SOBRE DAÑOS CORPORALES (21,18-32). **18-19.** La ley prescribe una compensación por los gastos médicos y la obligada inactividad de quien fue herido en una riña. El Código de Hammurabi exige compensación únicamente por lo primero, y el código hitita impone el pago ulterior de una multa.

20. Si un esclavo muere apaleado por su dueño, la Biblia prescribe que éste sea castigado; pero se discute entre los exegetas la naturaleza del castigo. Para unos, la muerte en tales circunstancias puede considerarse accidental, y en tal caso bastaría que el dueño pagase una multa. Para otros, se debería aplicar la venganza de sangre, la cual implicaba pena de muerte. **21.** Si el esclavo muere algún tiempo después del incidente, entonces es probable que no haya una relación causal directa entre la paliza y la muerte; en tal caso, el dueño parece quedar suficientemente castigado con la pérdida de su posesión.

22. Si una mujer encinta sufre un aborto como consecuencia de un golpe, basta que el culpable efectúe la compensación monetaria exigida por el marido; pero, en caso de que la mujer llegara a morir, sería necesaria la pena capital del culpable. En los vv. 23-25 encontramos la primera enunciación bíblica de la célebre *lex talionis* (ley del talión), que tenía por objeto limitar la venganza (es decir, proporcionar la compensación). El Pentateuco presenta otros testimonios de esta ley en Lv 24,17-20 y Dt 19,21. La legislación posterior indica que, en muchos casos, los daños podían compensarse con dinero. Sin embargo, tal posibilidad no existía para quien acusaba en falso (Dt 19,21).

26-27. Estos versículos muestran que la ley del talión se aplicaba solamente a los hombres libres. No obstante, los esclavos tenían algunos derechos, pues recibían la libertad en compensación por los daños corporales sufridos.

28. La prescripción de Gn 9,5 se refiere al buey que ha acorneado a un hombre. No sólo debe morir el animal, sino que no puede ser co-

mido, porque su acción lo ha convertido en tabú para la comunidad. El propietario del animal debe pagar según la ley del talión sólo en caso de negligencia culpable, y aun entonces puede evitar la venganza de sangre mediante una indemnización pecuniaria. También aquí hallamos una legislación aparte para el caso de un esclavo implicado en tal muerte. También entonces debe morir el buey, pero el propietario culpable sólo está obligado a pagar al propietario del esclavo el precio fijado corrientemente por un esclavo.

58 e) LEYES SOBRE DAÑOS CONTRA LA PROPIEDAD (21,33-22,14). **33-34.** Cuando la negligencia de un propietario rural ocasione la muerte del buey o del asno del vecino, aquél ha de pagar por el animal, pero tendrá derecho a sus despojos. Si pelean dos bueyes y uno muere acorneado, serán vendidos el buey vivo y el muerto, y el precio se dividirá entre los propietarios. Pero, si el incidente se produce por negligencia de uno de éstos, a él corresponderá restituir por el animal muerto.

Para el robo de animales se prevé una rigurosa restitución (21,37-22,3). El ladrón incapaz de restituir debe ser vendido como esclavo. El caso del ladrón nocturno es de particular interés (22,1). Quien mata a un ladrón en la oscuridad no es reo de sangre, quizá porque en tales circunstancias no pudo saber si la intención del intruso era matar o simplemente robar. En cambio, de día el intruso podía ser identificado. En la ley asiria, el robo se castiga con la muerte o, frecuentemente, con mutilación (tabla F, 1-2; ANET 187-88). La ley hitita se parece al código israelita en este punto, pero impone una restitución más elevada (tabla I, 57-64; ANET 192).

59 **22,4.** El propietario negligente debe recompensar a su vecino por cualquier daño ocasionado a su campo o su viña. El depósito de dinero u objetos de valor en poder de un amigo de confianza era un procedimiento normal para el pastor cuyo trabajo le obligaba a permanecer varios meses fuera de casa. Si el depósito era robado y se apresaba al ladrón, éste debía restituir el doble. Si el ladrón no aparecía, el tenedor del depósito estaba obligado a jurar solemnemente su inocencia. No se dice si se le obligaba a una ordalía, como en el caso de una mujer acusada de infidelidad (Nm 5,11-28). En los litigios sobre apropiación injusta, las partes debían buscar el arbitrio divino. No se sabe cómo se llevaba esto a la práctica, pero probablemente se empleaba algún procedimiento primitivo, como los urim y los tummim. Tal vez esta ley fue tomada directamente de algún código vecino, o bien refleja una ley consuetudinaria premosaica, pues en el v. 8 se nos dice que quien fuere declarado culpable por «los dioses» (NC y BJ, «Dios») deberá restituir el doble. El hebreo *'ĕlohîm* es una forma plural que se emplea frecuentemente para designar al único Dios, pero entonces lleva siempre el verbo en singular. Aquí, en cambio, el verbo está en plural.

Leyes análogas se aplican a los animales. También se exigía juramento de inocencia a quien había perdido un animal confiado para su custodia. Quien recibía un animal en préstamo gratuito estaba obligado

a resarcir por los daños ocasionados a la bestia; pero en caso de alquiler, el propietario no podía exigir indemnización alguna.

60 f) LEYES SOCIALES (22,15-30). **15-16.** Una virgen no prometida en matrimonio era considerada como propiedad de su padre. Su seducción suponía una seria pérdida económica para él, pues en el caso de una muchacha desflorada era difícil obtener un respetable *mohar* (dote) de un presunto pretendiente. Hallamos otras alusiones al *mohar* en Gn 34,12 y 1 Sm 18,25. La ley asiria obligaba al seductor a pagar el triple del *mohar* normal, y aun después del pago, el padre quedaba en libertad para rehusarle su hija en matrimonio. Esta ley se refiere sólo a las jóvenes no desposadas; Dt 22,23-39 trata extensamente el caso de la joven desposada.

17. Era corriente en la antigüedad el esfuerzo por detentar poderes sobrehumanos mediante la magia y así penetrar los secretos del futuro, provocar estragos sobre los enemigos y atraer bendiciones sobre los amigos. De la presente prohibición deducimos que se trataba principalmente de una preocupación femenina (cf. también 1 Sm 28,7; Ez 13, 18). El AT denuncia igualmente esta práctica en Lv 20,6.27 y Dt 18, 9-14. La hechicería no religiosa estaba también prohibida por el Código de Hammurabi y la ley asiria: ambos textos la consideraban perniciosa para el prójimo.

18-19. La bestialidad y el sacrificio a falsos dioses merecían también la pena de muerte. El primero de estos vicios era bien conocido en el Próximo Oriente, como lo atestiguan Heródoto (2. 46) con respecto a los egipcios y Lv 18,23-25 con respecto a los cananeos. Para quien osara sacrificar a dioses falsos estaba previsto el castigo del *ḥerem*, que implicaba la total destrucción de la persona y de sus pertenencias; así, la persona era «consagrada» a Dios.

61 **20.** Se especifica la relación de los israelitas con los menos privilegiados. El forastero *(ger)* es quien, por causa de guerra, peste, hambre o culpa de sangre, se veía obligado a abandonar su patria. Naturalmente, sus derechos en el nuevo domicilio son menores que los de sus vecinos. Como garantía de que los israelitas serán hospitalarios con estos desafortunados, el código les recuerda que ellos fueron forasteros en Egipto. Este interés por el forastero es familiar en todo el AT (cf. Lv 19,33-34; Dt 1,16; 10,17-19; 14,28-29; 16,11-14; Jr 7,6). Todo agravio infligido a la viuda indefensa y al huérfano incurre en la ira de Yahvé, que será su pariente vengador.

24. Estaba rigurosamente prohibido exigir interés por un préstamo a otro israelita, particularmente si se hallaba necesitado. Sin embargo, el AT no prohíbe todo interés. Lv 25,35-38 y Dt 23,20-21 muestran que la prohibición se refería sólo al préstamo hecho a un compatriota. El Código Deuteronomista permite abiertamente exigir interés a un extranjero. El Código de Hammurabi permitía el interés sobre todos los préstamos, pero procuraba salvaguardar las necesidades del deudor.

27. La blasfemia comportaba la pena capital para el culpable. La misma legislación aparece en Lv 24,15-16. Es interesante aquí la yux-

taposición de Dios y del hebreo *nāśî,* que significa «jefe», «lugarteniente» o «portavoz» (es menos correcta la traducción de «príncipes» en NC; dado que aún no existe la monarquía, no se puede aludir a un rey o príncipe; cf. E. A. Speiser, CBQ 25 [1963], 111-17). El *nāśî* era probablemente el representante de cada una de las doce tribus en las ocasiones en que se congregaba todo Israel. La maldición contra esta autoridad legítima merecía igualmente la muerte.

62 **28-29.** Se afirma la obligación sagrada de efectuar ofrendas cultuales. El v. 28 se puede traducir literalmente: «No diferirás tu plenitud y tu sobreabundancia; me darás el primogénito de tus hijos». Algunos autores relacionan «plenitud» con vino, teniendo en cuenta Nm 18, 27, y «sobreabundancia» con aceite. En esta época no estaba fijada ninguna cantidad, y la determinación del octavo día para la consagración de los primogénitos no quería decir que este día fuera la única ocasión posible. En Lv 22,27 está claro que ese ofrecimiento podía hacerse del octavo día en adelante. Israel sabía muy bien que no se trataba de sacrificar a los niños (cf. Ex 13,11-13).

30. La prescripción final de este capítulo se refiere a comer carne de animales despedazados y es considerada por muchos como una adición tardía inspirada en la legislación de Lv 17,15. Era imposible extraer adecuadamente la sangre de un animal muerto de tal modo, y los hebreos consideraban el comer sangre como un importante tabú.

63 g) JUSTICIA Y DEBERES PARA CON EL PRÓJIMO (23,1-9). En los primeros versículos de esta sección se impone a todos los israelitas un conjunto de directrices generales sobre el procedimiento judicial. Se condena el falso testimonio, así como el unirse a un grupo que busque obtener provecho mediante la perversión de la justicia. **3.** Algunos comentaristas corrigen *dāl,* «pobre», por *gādōl,* «grande». Explican que la lectura actual tiene poco sentido: el favoritismo para con el sector menos privilegiado sería poco verosímil.

4-5. El Libro de la Alianza se ocupa luego de la caridad práctica debida incluso a los propios enemigos (cf. también Lv 19,17-18). **9.** Véase el comentario a 22,20.

64 h) LEYES RELIGIOSAS (23,10-19). **10-11.** También encontramos leyes sobre el año sabático en Lv 25,2-7 y Dt 15,1-3. El pasaje de Lv 25,4 asigna a esta legislación una motivación religiosa, mientras que la de Ex 23,11 es fundamentalmente humanitaria. El rico podía fácilmente almacenar las provisiones necesarias para este año sabático; también recibían provisiones los esclavos que tenía a sus órdenes. De ahí que la ley se fije especialmente en los pobres (incluidos los animales no domésticos), que no podían adoptar tales medidas. El AT no nos ofrece muchos indicios de cómo era urgida esta ley, si bien se mencionan brevemente algunos datos en Neh 10,31 y 1 Mac 6,49.53. No sabemos si el año sabático era observado simultáneamente en todo el país o si se cultivaban los campos siguiendo algún esquema de rotación.

12. Esta legislación sobre el sábado recuerda la de Ex 20,8-11; también aquí se subraya el motivo humanitario. Los esclavos, los foraste-

ros e incluso las bestias deben beneficiarse de este día de descanso. **13a.** Este mandato iría más lógicamente al final del código. **13b.** Se insiste en el carácter exclusivo del Dios de Israel: un Dios que ni siquiera consiente que se haga mención de otros dioses. Una legislación como ésta explica la reacción de los autores posteriores ante el empleo de los nombres de Baal por parte de los israelitas. Los escribas cambiaron varios nombres: v. gr., Išbaal, «hombre de Baal», el cuarto hijo de Saúl (1 Cr 8,33), fue cambiado por Išbošet (2 Sm 3,14), «hombre de vergüenza».

65 A la legislación del sábado se añade un mandato sobre la triple peregrinación anual al santuario (es decir, «delante de Dios», v. 17). Esto nos recuerda la estipulación de los tratados hititas por la que el vasallo debía aparecer ante su soberano a intervalos determinados. Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos son mencionados de acuerdo con su carácter agrícola: fiesta de los Azimos *(maṣṣôt)*, fiesta de la Siega y fiesta de la Recolección. De la fiesta conjunta de los Azimos y la Pascua ya se ha hablado en Ex 12,1-27. Durante los siete días de los Azimos había que comer pan elaborado con el primer producto de la nueva cosecha en su estado originario, es decir, no mezclado con levadura. Aquí no se alude al sacrificio de la Pascua, que coincide con esta celebración. La fiesta de la Siega tenía lugar unos cincuenta días (de ahí su nombre de Pentecostés) después de la fiesta de los Azimos, de modo que coincidía con la siega del trigo y la cebada. La última reunión del pueblo de Dios tenía lugar en otoño, en el séptimo mes del año (entre septiembre-octubre), y señalaba el final de la cosecha de la uva y la aceituna.

18-19. En los sacrificios no se podía usar pan con levadura. Quizá el fundamento de esta disposición es la idea de que la levadura significa introducir en el pan una alteración de su condición originaria. Análogamente, hemos visto antes que no se permitía el empleo de piedras labradas (es decir, alteradas en su carácter originario) para la construcción de un altar (20,25). La «grasa» de la víctima sacrificial era tenida por la parte más preciosa, que, si se guardaba para el día siguiente, se echaba a perder.

La disposición de 19b (y Dt 14,21) ha desconcertado a los comentaristas durante siglos; sin embargo, el descubrimiento y la publicación de la literatura de Ras Šamra (UM 52, 14: «Nacimiento de los dioses») han eliminado el problema. Ahora es claro que se trataba de una práctica cultual observada por los vecinos cananeos de los hebreos. En consecuencia, los israelitas debían evitarla, no fuera que adoptasen también algunas implicaciones del culto cananeo.

66 **G) Advertencias y promesas (23,20-33).** La exhortación que sigue inmediatamente al Libro de la Alianza es un paralelo de los epílogos parenéticos que siguen al Código de Santidad (Lv 26) y al Código Deuteronomista (Dt 28). Tres veces en esta sección promete Yahvé enviar a alguien delante de Israel, si el pueblo es fiel a su Dios. Primero enviará a su «ángel» para que lo guarde; este ángel será un emisario

del mismo Yahvé, pues en él reside la autoridad de Dios (v. 21). Luego enviará sobre las otras naciones un «fuego» que las hará huir ante los israelitas. En tercer lugar, enviará «avispas» (probablemente, una plaga) delante de ellos.

24. Las estelas son las *maṣṣēbôt* relacionadas con los santuarios cananeos de Baal. Su peligrosidad, tan claramente expresada aquí, no fue entendida por el Israel posterior; el mismo Salomón erigió las dos famosas columnas de bronce, Yakín y Boaz, ante el templo de Yahvé. Estas columnas o estelas habían perdido su cruda referencia pagana para los constructores salomónicos. Su exacto significado simbólico sigue siendo motivo de conjeturas: el sol y la luna, el invierno y el verano, etc.

30. Yahvé expulsará gradualmente a los cananeos, no sea que la tierra quede desolada por falta de brazos que la trabajen. Un motivo totalmente distinto se indica en el *midrash* de Sab 12,3-10, donde se nos dice que Dios expulsó gradualmente a los cananeos para darles ocasión de arrepentirse. **31.** Se describen las fronteras de la tierra prometida. El «mar de los filisteos» es el Mediterráneo, y el «río» es el Eufrates. Sólo en tiempos de David y Salomón llegaron los israelitas a dominar todos esos territorios (cf. 1 Re 4,24).

67 **H) Ratificación de la alianza (24,1-11).** En esta sección aparecen dos fuentes: J (vv. 1-2 y 9-11) y E (vv. 3-8). En la versión de la primera, la acción se desarrolla en el monte: Moisés sube a la cumbre y sus compañeros permanecen abajo; en la versión de la segunda, la acción se desarrolla al pie del monte. La alianza es ratificada por el banquete sacrificial en J y por la aspersión de la sangre en E. Ambas versiones se refieren a la alianza especial concedida a Israel y a su solemne aceptación por el pueblo.

Los setenta ancianos (v. 1) acompañan a Moisés como representantes del pueblo. La presencia de Aarón está justificada por su condición de profeta de Moisés, y la de Nadad y Abihú por ser hijos de Aarón y futuros sacerdotes. **10.** Aunque el texto dice que «vieron» a Dios, inmediatamente se dice tan sólo qué es lo que aparecía «bajo sus pies». La noción veterotestamentaria de que ver a Dios produce la muerte no se aplica aquí, pues leemos que «no castigó a estos israelitas elegidos». Moisés y sus compañeros participan, según J, del banquete sacrificial.

En E, Moisés actúa como único y directo mediador entre Dios y el pueblo. Sólo él pone por escrito los mandatos del Señor y erige un altar especial al pie del monte con las estelas simbólicas de las doce tribus. **5-6.** Antes de la institución del sacerdocio, cualquier hombre podía ofrecer legítimamente un sacrificio. El rito de la sangre ordenado por Moisés expresa la más solemne ratificación de la alianza. **7.** El pueblo ha escuchado las condiciones y afirmado su decisión de observarlas. Entonces Moisés roció el altar con la mitad de la sangre —el altar representaba a Yahvé— y al pueblo con la otra mitad. Ya era realidad la alianza entre Yahvé e Israel. En Zac 9,11 y Heb 9,18-20 aparecen alusiones a esta solemne ratificación por medio de la sangre. También la nueva

alianza sería ratificada por medio de la sangre, la de Cristo (cf. Mt 26, 28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

68 **I) Moisés en el Sinaí (24,12-18).** Moisés es invitado de nuevo a subir al monte; esta vez recibe las tablas de piedra e instrucciones sobre legislación cultual. La piedra era una materia empleada usualmente para grabar las leyes, como se ve por el Código de Hammurabi y la estela en que fue grabado el Decreto de Haremhab (cf. ANEP 246). **12.** La mención de «la ley» junto con «los mandamientos» constituye un problema. La mayoría de los autores admite que esta mención de la ley es una adición tardía a la sección, pues nunca se afirma en el AT que Yahvé diera a Moisés por escrito nada más que los diez mandamientos (31,18; 32,15; 34,1).

Por lo que se refiere a la subida, Josué acompañó a Moisés. El pueblo quedó bajo la autoridad de Aarón y Jur. Moisés pasó seis días de preparación. El séptimo día, Dios lo llamó desde la nube en lo alto del Sinaí. Moisés entró en la nube, y el texto nos informa de que pasó cuarenta días y cuarenta noches en la montaña. Los números 7 y 40 —tan frecuentes en el AT— no han de ser tomados literalmente: probablemente designan períodos de menor o mayor duración.

69 **IV. El tabernáculo (25,1-31,18).** Esta sección es obra de P. En su forma actual data del período posexílico, pero también conserva materiales primitivos. Lo que Yahvé ordena (caps. 25-31) es puesto por obra (caps. 35-40). En estos capítulos se han fundido unos elementos cultuales antiquísimos con adiciones procedentes de una comunidad israelita en crecimiento, y ello con el fin de mostrar que la vida litúrgica de Israel se funda en la tradición mosaica, de modo que representa la voluntad expresa de Dios para su pueblo. Por tanto, la liturgia del templo de Salomón, la del santuario de Silo y la del tabernáculo del desierto aparecen como una misma institución divina concedida a Israel (→ Instituciones religiosas, 76:44-48).

70 **A) Aportación de materiales (25,1-9).** Yahvé quiere (v. 8) «habitar» con su pueblo y describe la «morada» *(miškān)* que desea y sus enseres. **3.** En la fundición de los vasos del santuario se empleará oro, plata y bronce. El colorante de las telas se obtenía de un crustáceo que vive en las aguas costeras de Fenicia. La primera cobertura del tabernáculo sería de pelo de cabra tejido por las mujeres (26,7); sobre ella se colocarían las pieles (26,14). **5.** Las «pieles de *tajáš*» quizá fueran de una especie de delfín que mora en el mar Rojo. La madera de acacia suministraba el armazón del tabernáculo (26,15).

71 **B) El arca (25,10-22).** El arca era un mueble rectangular de 2,5 codos de largo, 1,5 de ancho y 1,5 de alto. (El codo hebreo —es decir, la medida desde el codo hasta la punta del dedo medio— equivalía a unos 45 centímetros). Debía hacerse de madera de acacia y recubrirse de oro por dentro y por fuera. En los extremos fueron colocadas cuatro anillas de oro: por ellas se introducían unas varas doradas de acacia para facilitar el transporte.

La tapa del arca era conocida con el nombre de «propiciatorio». No

se sabe si éste era el nombre originario para designar aquella plancha de oro sólido. Algunos afirman que el nombre le fue dado más tarde por razón de su empleo el Día de la Expiación (Lv 16,15-16), cuando se rociaba la sangre de las víctimas sobre la tapa del arca. En la literatura paulina, Cristo recibe ese mismo nombre, *hilastērion* (Rom 3,25).

Algunos críticos discuten que el arca sirviera para guardar las tablas del Decálogo (Ex 16,21). Pero sus razones no parecen muy fuertes; así, por ejemplo, la improbabilidad de que las tablas de la ley fueran escondidas en un arca. Pero no es que fueran escondidas; además, la investigación moderna ha mostrado que las alianzas del Próximo Oriente solían escribirse y luego guardarse cuidadosamente para exponerlas de tiempo en tiempo a fin de ratificar la alianza.

Dos querubines de oro, situados en ambos extremos del arca, extendían sus alas sobre el propiciatorio. Hoy se sabe con certeza que los hebreos, en la representación visible de estos querubines, imitaron a sus vecinos paganos, entre los cuales aquellos seres desempeñaban el papel de divinidades menores que protegían un palacio o un templo. En la literatura bíblica, los querubines aparecen frecuentemente como manifestaciones visibles de los espíritus que sirven a Yahvé (Gn 3,24; Sal 17,11; Ez 10,1-21). En cuanto a la forma de los querubines, los hebreos imitaron probablemente a sus vecinos fenicios más que a los asirios. En este caso, los querubines habrían sido leones alados con cabeza humana.

El arca y sus querubines alados eran considerados como el trono de Yahvé (cf. 1 Sm 4,4). Así, pues, el arca tenía una doble finalidad: como lugar de custodia para el Decálogo y, por tanto, como recordatorio constante de la alianza del Sinaí, y como trono de Yahvé, desde donde él se manifestaba a su pueblo y lo consolaba con su presencia continua.

Sobre la presencia de Dios y el arca, cf. M. J. Congar, *El misterio del templo* (Barcelona, 1964); J. Daniélou, *Le signe du Temple* (París, 1942).

72 **C) La mesa del pan de la presencia (25,23-30).** Al igual que el arca, esta mesa debía construirse de acacia y recubrirse de oro. Era también casi de las mismas proporciones. Sobre ella debía permanecer siempre el pan de la presencia. La víspera del sábado se colocaban sobre la mesa doce piezas de pan ázimo y allí debían permanecer hasta ser sustituidas por otras la víspera del sábado siguiente. El AT emplea varias expresiones para designar este pan: «pan de la presencia» (1 Sm 21,6), «pan santo» (1 Sm 21,4.6), «pan perpetuo» (Nm 4,7). Su simbolismo más probable era un reconocimiento de la continua liberalidad de Yahvé para con su pueblo. La antigüedad de esta práctica está atestiguada por el incidente de David y Ajimélek en 1 Sm 21,3-6.

73 **D) El candelabro (25,31-40).** Esta confusa descripción ha desconcertado durante mucho tiempo a los investigadores. (Un estudio del candelabro del templo de Herodes, representado en el Arco de Tito, puede ayudarnos a entender esta sección [AtBib 138, fig. 407]). El candelabro, fabricado de oro macizo, debía pesar un talento (unos 32 kilos). Del tronco central salían hacia arriba tres brazos por cada

parte. Tanto el tronco como los brazos tenían unos adornos parecidos a cálices de flor de almendro. En lo alto del tronco y de los brazos había siete lámparas, probablemente de cerámica. En las excavaciones de Tell Beit Mirsim, Albright descubrió lámparas de cerámica con orificios para siete mechas que pueden datarse hacia el 900 a. C. El texto no explica la finalidad del candelabro: quizá fuera una obra artística para uso estrictamente funcional o quizá tuviera un gran simbolismo para los hebreos.

74 **E) Cobertura de la tienda (26,1-14).** Estos versículos describen el tabernáculo. Se empleaban cuatro coberturas. La primera (aproximadamente de 17 por 12 metros) estaba hecha de diez tapices de lino unidos entre sí con lazos y broches de oro (vv. 4-6) y adornados con figuras de querubines. La segunda (aproximadamente de 19 por 13 metros) era de pelo de cabra; broches y lazos unían sus distintas partes para formar un conjunto. Sobre éstas se colocaban las otras dos coberturas: una de pieles de carnero teñidas de rojo y la otra de pieles de *tajáš.*

75 **F) Armazón (26,15-30).** El armazón del tabernáculo estaba formado por tableros de 4,20 por 0,60 metros. Veinte de estos tableros debían ser colocados en la parte sur y veinte en la parte norte. La parte posterior llevaba otros ocho tableros de análogo tamaño. Por tanto, el conjunto medía unos doce metros de largo por unos cinco de ancho y cuatro de alto. Los tableros estaban unidos por travesaños de acacia dorados, los cuales pasaban por unas anillas sujetas a cada borde. Dos salientes debajo de cada tablero encajaban en unos alvéolos (NC y BJ, «basas») que daban mayor estabilidad.

G) Los velos (26,31-37). El recinto constituido por estos tableros se dividía en dos partes. La menor sería conocida como «el santo de los santos»; comprendía una extensión de unos cuatro por cuatro metros. Allí se guardaba el arca de la alianza y los diez mandamientos. El v. 34 indica claramente que el propiciatorio (o «sede de la misericordia») era algo añadido al arca, y no simplemente su tapa de oro. El lugar santísimo debía estar separado del resto del santuario, o lugar santo, por un velo de hilo violeta, púrpura y escarlata, y de lienzo bordado, sostenido por cuatro postes de acacia dorados y encajados en alvéolos de plata. En el recinto del lugar santo, uno frente a otro, se hallaban la mesa del pan de la presencia y el candelabro. Esta parte del santuario era también inaccesible a la vista del pueblo. Otro velo, semejante al descrito y sostenido por cinco postes de acacia, procuraba este aislamiento.

76 **H) El altar del sacrificio (27,1-8).** Esta sección se refiere a la construcción de un altar para la inmolación ritual de animales (el altar del incienso [30,1ss] es distinto). Debía construirse de madera de acacia, con unas dimensiones aproximadas de 2 × 2 × 1,20 metros. De cada esquina sobresalía un cuerno, y esos cuatro cuernos constituían la parte más sagrada del altar. Sobre ellos se untaba la sangre de las víctimas (29,12); los fugitivos se asían a ellos para obtener el derecho de

santuario (1 Re 1,50; 2,28). Cuernos semejantes aparecen en altares asirios, cananeos y griegos antiguos. Se ignora cuál era su simbolismo exacto, pero la mayoría de los autores coinciden en que significaban poder, puesto que el toro significaba la fuerza en todo el Próximo Oriente. La madera de acacia iba recubierta de bronce, y los instrumentos para el sacrificio debían ser también de bronce. El altar estaba rodeado en su mitad inferior por una rejilla asimismo de bronce.

8. El altar era fundamentalmente una caja hueca de madera de acacia; por tanto, cualquier intento de quemar la víctima en ese espacio hueco habría destruido el altar. El revestimiento de bronce que cubría el altar difícilmente habría resistido el calor del fuego encendido para los sacrificios. Quizá había una zona de combustión, formada por piedras amontonadas (la rejilla del v. 4 servía seguramente para proteger el altar). O quizá se colocaban las piedras encima del altar mismo para efectuar la combustión (cf. Ex 29,18, que habla de combustión sobre el altar). Antes de la combustión, naturalmente, se aplicaba la sangre de la víctima a los cuernos del altar (la sangre simboliza la vida de la víctima). Al igual que otros elementos del santuario, el altar tenía unas anillas por las que se pasaban unas varas para transportarlo.

77 **I) El atrio (27,9-21).** Por último, el autor sagrado describe el atrio del santuario. Medía aproximadamente 42 por 21 metros. Estaba separado del área circundante por unos postes de acacia distantes entre sí unos dos metros. Estos postes tenían enganches en sus extremos; por debajo, cada uno terminaba en un saliente que se introducía en un alvéolo de bronce. Unos velos o cortinas de lino, colgados desde una altura de unos dos metros, establecían una separación entre el atrio y un sector dedicado a usos profanos. Este, pues, era el gran espacio sagrado de Israel: Yahvé mismo residía sobre los querubines en el santo de los santos; en el lugar santo entraba en contacto con sus ministros sacerdotales y recibía sus especiales servicios e intercesión; en el atrio circundante, el Dios de Israel aceptaba el homenaje de su pueblo.

20-21. Los versículos finales del capítulo se refieren al aceite puro de oliva que debía emplearse en el lugar santo. Ha de venir del pueblo, pero los encargados de su uso litúrgico ante el Señor son los hijos de Aarón. (Puede verse un estudio histórico y teológico del tabernáculo en F. M. Cross, BAR 1, 201-28).

78 **J) El sacerdocio (28,1-5).** Aquí se proclama la institución divina del sacerdocio (→ Instituciones religiosas, 28:6-30). **3.** Se indican las vestiduras que deben distinguir a los sacerdotes en su sagrado servicio: pectoral, efod, manto, túnica bordada, tiara y faja.

79 **K) El efod y el pectoral (28,6-30).** En el siglo XIX, los autores críticos aseguraron que el efod era una creación posexílica; hoy se le señala un origen más antiguo. Usado primero como taparrabo, conservó su lugar entre las vestiduras sacerdotales incluso una vez que se introdujo el uso del traje completo. La descripción de David en 2 Sm 6,14.20 demuestra esta característica primitiva del efod. Sin embargo, el efod de P refleja una época muy posterior y más refinada. En esta época, sin

duda, el efod era un distintivo del sumo sacerdocio y no ya un simple taparrabo. En las hombreras llevaba unas piedras de ónice con los nombres de los hijos de Jacob, y lo adornaban unos engastes de oro y dos cadenas de oro puro.

El llamado pectoral de la decisión (o del juicio) era también de lino, bordado con hilo de oro y púrpura. En él iban engarzadas doce piedras preciosas, que representaban a las tribus de Israel. Unos broches de oro hacían posible que unos cordones también de oro lo unieran a las hombreras del efod. Otros dos broches de oro lo sujetaban al efod por la parte inferior. Para hacernos una idea de estos dos ornamentos sagrados, podemos comparar el efod con un delantal corto que cubriera de la cintura para abajo y sujeto no sólo por detrás, sino también por encima de los hombros. El pectoral iba sujeto por arriba a las hombreras, y por abajo, al efod, al nivel de la cintura.

El pectoral contenía los urim y los tummin. (Cf. v. 30; → Instituciones religiosas, 76:7-8).

80 **L) Otras vestiduras (28,31-43).** El sumo sacerdote llevaba también un manto violeta de una pieza, dispuesto con aberturas para la cabeza y los brazos. Llegaba hasta las rodillas y estaba adornado en su borde inferior con granadas bordadas y campanillas de oro. El sumo sacerdote llevaba también una tiara y una diadema con estas palabras: «Consagrado al Señor». De la túnica sacerdotal sólo sabemos que iba bordada, y de la faja, que tenía distintos colores. **41.** *los investirás* (BJ): literalmente, «llenarás sus manos» (→ Instituciones religiosas, 76,11). **42-43.** Una última disposición advierte que el sacerdote debe evitar toda inmodestia cuando se acerca al altar o ejerce su ministerio en el santuario.

M) Consagración de los sacerdotes (29,1-9). Una versión más amplia de la consagración de Aarón y sus hijos aparece en Lv 8,1-38 (→ Levítico, 4:20-21). El Ex prescribe que sean llevados al santuario un toro (para un sacrificio por el pecado), dos carneros (uno para un holocausto y el otro para el rito de consagración), tortas de aceite sin levadura y obleas también sin levadura, untadas de aceite (para una ofrenda de comunión). Luego, tras un baño y la investidura, son ungidos Aarón y sus hijos.

81 **N) Sacrificios de consagración (29,10-37).** El primer sacrificio es una ofrenda por el pecado (cf. Lv 4,1-12). Aarón y sus hijos ponen sus manos sobre la cabeza de un novillo para significar que este animal es ofrecido en lugar de ellos mismos. Moisés unta los cuernos del altar con una parte de la sangre sacrificial y derrama el resto en su base. La carne, la piel y los excrementos deben ser quemados fuera del campamento. Normalmente, en una ofrenda por el pecado, el sacerdote participaba también de la víctima (Lv 5,13; 6,22). En este caso no, porque la víctima era sacrificada por los pecados de los mismos sacerdotes.

15. Sigue el holocausto (cf. Lv 1) de uno de los carneros. Como en el caso del novillo, también aquí se verifica la imposición ritual de las manos. Muerto el animal, su sangre es rociada sobre el altar con el mismo significado que antes. Una vez descuartizado, el animal es quemado

en su totalidad sobre el altar. **19-20.** El segundo carnero es sometido igualmente a la ceremonia de imposición de manos. Moisés unta con la sangre de este animal la oreja derecha, el pulgar de la mano derecha y el dedo gordo del pie derecho de Aarón y de cada uno de sus hijos para indicar su total consagración.

22. De este carnero, Moisés toma el sebo exterior, el rabo (que incluso hoy es un bocado exquisito en los países árabes), el sebo que cubre los órganos internos, la grasa del hígado, los riñones y la pata derecha; de la cesta toma un pan, una torta y una oblea. Todo esto lo toman Aarón y sus hijos como una ofrenda agitada ante el Señor. En esta peculiar ofrenda, el sacerdote elevaba primero la porción así elegida hacia el altar, en señal de que la entregaba a Dios, y luego la bajaba hacia sí, en señal de que Dios la devolvía a los sacerdotes para su sustento. Pero en este rito concreto de consagración, dado que la investidura es incompleta, Moisés quema todos esos despojos sobre el altar. Moisés recibió el pecho de la víctima como ofrenda agitada.

82 **27-30.** Los vv. 27-30 interrumpen la ceremonia de consagración para indicar que los israelitas deben dar una parte de sus ofrendas al sacerdote y que las vestiduras sagradas de Aarón deben pasar a sus descendientes a fin de que las vistan en las ceremonias de su propia consagración.

31-35. La ceremonia continúa con el mandato de cocer la carne restante del carnero de consagración. Esta carne y el pan que queda en la cesta deben servir para que Aarón y sus hijos celebren una comida. En ella no debe tomar parte ningún laico, porque ese carnero y los panes sin levadura son parte de un rito sagrado. Lo que sobre de la carne o del pan no puede guardarse para el día siguiente: debe ser quemado nada más terminar la comida.

36-37. La ceremonia de consagración duró siete días, y cada día fue ofrecido un novillo como ofrenda por el pecado. Aquí no se trata de la santificación de los sacerdotes, sino del altar, el cual, a causa de estas ofrendas por el pecado, adquiere un carácter singularmente sagrado. Todo lo que después sea puesto en contacto con él quedará santificado. (Véase, por ejemplo, Lv 6,22, donde la víctima, santificada de ese modo, santifica luego a todos los que toca). Numerosos autores opinan que estos versículos son una adición tardía. El cap. 29 se refiere a la consagración de las personas, no de las cosas. Además, en el pasaje precedente el altar ha sido ya empleado para los sacrificios. En la versión del Lv, Moisés purifica el altar antes de llevar a cabo el rito de consagración.

83 **O) Sacrificios diarios (29,38-46).** Cada día hay que ofrecer dos corderos sobre el altar: uno por la mañana y el otro a la hora del crepúsculo vespertino. Al sacrificio de cada cordero debe añadirse la décima parte de un «efá» de flor de harina (un efá equivale a unos 21 litros), un cuarto de «hin» de aceite de oliva (un hin contiene aproximadamente tres litros y medio) y un cuarto de «hin» de vino. También este pasaje (vv. 38-42) es considerado por numerosos autores como una adición tardía. La práctica de los sacrificios diarios es indiscutiblemente

antigua (cf., por ejemplo, 1 Re 18,29), pero sólo incluía, al parecer, un holocausto por la mañana, con una ofrenda de comunión por la tarde (2 Re 16,15). Ezequiel (46,13-15) menciona solamente un holocausto matutino, lo mismo que Lv 6,5. En consecuencia, la práctica de los dos holocaustos, matutino y vespertino, y la inserción de las referidas prescripciones en este lugar parecen adiciones posteriores.

43-46. El cap. 29 termina de una manera coherente. Yahvé consagrará tabernáculo, altar y sacerdotes a su servicio y, como prueba eficaz de su afecto hacia Israel, morará en medio del pueblo. De hecho, Israel va a comprender que su providencial liberación de la esclavitud en Egipto iba encaminada a ese fin: a que Dios morara con su pueblo.

84 **P) El altar del incienso (30,1-10).** (→ Instituciones religiosas, 76:73-74).

85 **Q) Tributo (30,11-16).** Esta sección presupone un censo, un hecho como el que acontece por vez primera en Nm 1. Los antiguos sentían una temerosa superstición ante semejantes censos, como si automáticamente provocaran la ira de Dios (cf. 2 Sm 24). Pero, mediante el pago de «un rescate por su vida» (v. 12), la persona empadronada esperaba escapar de la mala suerte. La presente legislación animaba esa esperanza de liberación. Ricos y pobres debían pagar lo mismo, puesto que se trataba de un derecho cultual común. **13.** La «guerá» es un elemento tomado por los israelitas del sistema monetario babilonio. El sistema del Ex calcula veinte guerás por un siclo *(šéqel)*, mientras que la tabla original babilonia fijaba veinticuatro guerás por siclo. Este cambio israelita era definitivo, como se ve por Lv 27,25; Nm 3,47; 18,16; Ez 45,12. Los fondos de esta recaudación se dedicaban al sostenimiento del santuario.

También es posible que este pasaje del censo sea una adición tardía. De hecho, algunos autores opinan que tuvo lugar por vez primera en tiempos de Nehemías, cuando el pueblo aceptó pagar un tercio de siclo con este fin (Neh 10,32). Otros afirman el origen mosaico de este tributo, si bien su formulación imitaría la del censo ordenado en Nm 1.

86 **R) La pila de bronce, el óleo de la unción y el incienso (30, 17-38).** Antes de prestar servicio en el santuario, los sacerdotes están obligados a lavarse las manos y los pies (nótese que todos los musulmanes, incluso en la actualidad, están sometidos a una obligación análoga antes de la oración en la mezquita). A diferencia de los demás elementos incluidos en el culto israelita, no se da descripción alguna ni se indican las medidas de la pila de bronce. No se alude a ella en 38,29-31, donde se indica la cantidad de bronce obtenida del pueblo, así como el destino que se dio a este metal. Además, si fuera de origen mosaico, habría seguido lógicamente a la descripción del altar (cap. 27). En consecuencia, se estima generalmente que este pasaje es una adición tardía.

22-33. Se dan instrucciones exactas sobre los componentes del óleo sagrado. Al aceite del país había que añadir, en cantidades fijas, algunas especias importadas. La mirra es una sustancia gomosa de Arabia; el cinamomo y la casia procedían probablemente del Lejano Oriente; la caña

aromática venía tal vez de la India. Los oscilantes valores atribuidos al siclo (aproximadamente de 11,03 a 12,25 gramos) y al hin hacen imposible repetir exactamente la fórmula. Se insiste en el carácter sagrado de este óleo. Quien lo emplee en usos profanos se hace reo de excomunión.

Esta sección también muestra indicios de ser una adición tardía. En las viejas ceremonias de consagración, sólo Aarón o el sumo sacerdote eran ungidos con el óleo sagrado (29,7-9), mientras que en la época en que se añadió el pasaje se ungía a todos los sacerdotes (v. 30).

34-38. Los ingredientes empleados en la confección del incienso eran estacte, uña marina, gálbano e incienso por partes iguales. El estacte, bálsamo aromático obtenido de la corteza de un árbol, es la versión del TM *sammîm,* que la mayoría de los lexicógrafos interpretan simplemente como «perfume». La uña marina se sacaba de un crustáceo del mar Rojo. El gálbano era una resina indígena de Palestina. A estos elementos se añadía sal, y el conjunto era reducido a polvo para quemarlo en un pebetero o sobre el altar del incienso. Lo mismo que el óleo de la unción, se reservaba para el uso cultual; cualquier otro uso estaba prohibido bajo excomunión.

87 **S) Elección de los artífices (31,1-11).** Se promete una ayuda providencial a los artesanos encargados de construir todos los objetos sagrados. En el AT (Jue 3,10; 1 Sm 11,6ss; Is 42,1ss, etc.) se dice frecuentemente que el espíritu de Dios asiste de manera singular a un instrumento humano para una misión específica. El texto enumera todo lo que deben construir Besalel y Oholiab. Esta lista, por contener también algunos objetos del cap. 30, es considerada como una adición posterior. Entre los artesanos mencionados, Besalel, cuyo nombre significa «en la sombra de Dios», es asignado a la tribu de Judá. En 1 Cr 2, 18-20 es descendiente de Caleb, es decir, calebita. Si el clan calebita fue absorbido en la tribu de Judá, no hay problema alguno. Oholiab, «tienda del padre», es mencionado sólo en Ex.

88 **T) El sábado (31,12-18).** Esta sección presenta la definición más solemne del AT sobre el sábado. El sábado es un signo de la especial alianza entre Yahvé e Israel, que hace de Israel un pueblo santo. Por tanto, la profanación de este día solemne significaría la muerte para el culpable.

18. Tras la extensa sección dedicada al tabernáculo, este versículo sirve para introducir el cap. 32; Moisés había prometido las «tablas» en 24,12. Algunos comentaristas unen este versículo a Ex 28,43 y consideran todo el material intercalado como una adición posterior.

V. Apostasía y renovación de la alianza (32,1-34,35). Los capítulos 32-34 continúan el tema iniciado en el cap. 24 (24,14-18). La mayor parte del material es atribuido a J, especialmente el cap. 34, que constituye un paralelo con el texto de los caps. 20-24.

89 **A) El becerro de oro (32,1-29).** La confusión del cap. 32 ha inducido a varios autores a afirmar que el relato de la apostasía es una adición al material de J, introducida para explicar la condenación del culto de Jeroboam en Dan y Betel (1 Re 12,28). Entre los problemas

del cap. 32 figuran el comportamiento de Aarón y el castigo infligido. En el v. 4 es Aarón mismo quien funde el becerro de oro, mientras que en el v. 24 se mitiga claramente su intervención. En el v. 20, Moisés castiga a los culpables haciéndoles beber el agua en que había mezclado el becerro reducido a polvo. Los vv. 26-29 describen la venganza de los levitas (una adición de P, que explicaría la misión posterior de los levitas). Finalmente, en el v. 34 no se alude a ningún castigo concreto, sino que simplemente se dice que Yahvé castigará al pueblo en el momento oportuno.

1-6. El TM menciona en concreto la petición dirigida a Aarón (v. 1) para que haga «dioses que vayan delante de nosotros» (contrariamente a NC y BJ, nombre y verbo están en plural; la importancia del plural se indica en el v. 8). Aarón transige y funde una imagen de oro para el pueblo. La imagen del toro sería bien conocida por los israelitas, tanto en el siglo XIII como en la época de la monarquía, porque representaba a Apis en el panteón egipcio y a Baal entre los cananeos. Ante esta imagen los israelitas se postraron en adoración proclamando: «Estos son tus dioses (pl. en el TM), Israel, los que te sacaron (pl. en el TM) de la tierra de Egipto» (v. 4). Aarón modeló sólo una imagen; por tanto, este plural parece ser una alusión polémica a los dos becerros instalados por Jeroboam (1 Re 12,28). Los LXX leen «y dijo», atribuyendo la afirmación a Aarón y no al pueblo. Pero las correcciones de los LXX están en desacuerdo con los vv. 5-6. Aarón procedió a hacer un altar ante la imagen y proclamó una fiesta en honor de Yahvé.

90 **7-14.** Yahvé informa a Moisés del pecado cometido por el pueblo. Estos versículos deben proceder de una fuente distinta de la del v. 18, donde Yahvé aparece ignorante de lo que sucede en el campamento. Yahvé se ha distanciado de este pueblo pecador; por eso dice: «tu pueblo». Quiere destruir a los impíos y formar una nueva nación. Moisés asume entonces el papel de mediador e invoca el honor del nombre de Dios ante las naciones paganas como motivo para evitar la destrucción de su pueblo. Como segundo motivo, Moisés recuerda las promesas concedidas a Abrahán. No obstante, es de notar el conflicto existente entre el castigo invocado por Moisés (32,20.25-29) y el testimonio de Yahvé (32,34).

15-24. Al descubrir el becerro (vv. 18-19), Moisés destruye las tablas, lo cual simboliza la ruptura de la alianza. Moisés destruye el becerro de oro, lo pulveriza y arroja el polvo al agua potable de los israelitas, instaurando de este modo una ordalía en virtud de la cual los culpables serán castigados y los inocentes resultarán indemnes (cf. Nm 5,11-28). En Dt 9,21 tenemos una versión distinta del incidente. **21.** Moisés reprocha la conducta de Aarón, y éste intenta defenderse. Nótese el marcado contraste del v. 4, donde se afirma expresamente que Aarón fundió el becerro de oro, y el v. 24b, donde él asegura que se limitó a echar al fuego el oro reunido, y el becerro surgió prodigiosamente.

25-29. El número de los muertos por los levitas es tres mil; la Vg. dice veintitrés mil (cifra que parece estar influida por 1 Cor 10,7). Ya hemos indicado el carácter etiológico de los vv. 25-29: el episodio servía para justificar la privilegiada posición de los levitas en el culto de Israel.

91 **B) Mediación de Moisés (32,30-35).** En los vv. 30-34, Moisés intercede ante el Señor («para obtener la expiación por vuestro pecado», v. 30) y consigue una dilación del castigo; pero en el v. 35 aparece la abrupta afirmación de que el Señor «castigó al pueblo», lo cual es probablemente la continuación de la ordalía del v. 20. La intercesión de Moisés, ya destacada en los vv. 11-14, volverá de nuevo en el cap. 33. Su petición de ser borrado del «libro» (v. 32) presupone que el Señor tiene una lista de todos los vivientes y que borra de él a los que deben morir (cf. Sal 69,29). Esta imagen puede tener su origen en la lista oficial de nombres de los ciudadanos hallada en algunas regiones (Ez 13,9; Jr 22,30).

92 **C) Orden de partida (33,1-6).** Según 19,1, llegan al Sinaí al tercer mes de viaje, y en Nm 10,11-12 abandonan el Sinaí el segundo mes del segundo año. Su estancia, por tanto, duró casi un año. **2.** Como en 23,20, los guiará un ángel, pero ahora el motivo es otro: evitar que Dios, impulsado por su cólera, destruya a los veleidosos israelitas. Como advierte Noth (*op. cit.*, 253), el tema de la presencia de Dios es central en el cap. 33. **4.** Ante este anuncio, el pueblo deja de usar los ornamentos que habían desempeñado algún papel en el incidente del becerro de oro. Pero el dejar simplemente de usarlos no satisface a Yahvé; es preciso que se despojen totalmente de ellos en señal de arrepentimiento.

93 **D) La tienda de la reunión (33,7-11).** Estos cinco versículos producen una ruptura en el contexto, sin conexión con el anterior incidente del becerro de oro ni con la siguiente oración de Moisés en la que pide ver a Dios. La tienda aquí descrita (*ʾōhel môʿēd*) no es el tabernáculo de los caps. 25-26. Este debía alzarse en el centro del campamento (25, 8), mientras que la tienda de la reunión debía estar enclavada fuera del mismo (v. 7). Los ministros del tabernáculo serían los levitas (Nm 3,5-7); el ministro de la tienda de la reunión sería Josué, un efraimita. Esta tienda era sencilla y pequeña, pues la levantó Moisés mismo; en cambio, el tabernáculo y sus enseres requerían numerosos portadores. La ceremonia litúrgica tampoco aparece asociada al tabernáculo. Esta tienda parece un lugar de oráculos (Nm 17,7-9), es decir, un lugar de reunión y no un lugar de morada como el tabernáculo. Cuando Moisés deseara una orientación divina, entraría en esta tienda y aguardaría la presencia de Yahvé, indicada por el descenso de la nube sobre la tienda. Los israelitas eran testigos de estos encuentros de Moisés con Yahvé: asistían con gran temor y desde la distancia de sus propias tiendas (vv. 9 y 10). Esta tienda, pues, constituía un medio singular de que se valía únicamente Moisés para entrar en contacto con Yahvé (Nm 10,4-8). La experiencia de la presencia de Dios cara a cara

responde a una fuente distinta de la de Ex 33,20, donde se decía explícitamente que nadie puede ver a Dios y vivir.

94 **E) Oración de Moisés (33,12-23).** Esta sección continúa el relato de 33,6 y prolonga el tema de la presencia de Dios. **12.** En la línea de los vv. 1-3 (cf. ¡32,34!), Moisés pregunta a Yahvé quién o qué le será enviado como signo de su presencia. Obviamente, Moisés no se contenta con el ángel del v. 3. Además, Moisés desea conocer los «caminos» de Dios, es decir, sus intenciones sobre Israel y sobre la manera en que Moisés debe conducirse con Dios mismo. Antes de la crisis del becerro de oro, Dios moraba con su pueblo, el cual disfrutaba de su dirección personal. Ahora hay un sentimiento de pérdida de Dios.

14. En semejante situación, Yahvé se ablanda y promete nuevamente a Moisés su protección. **15.** Moisés no seguirá adelante sin la presencia de Dios. **16.** Lo que distingue a Israel de todas las demás naciones es precisamente la presencia de Yahvé al lado de su pueblo.

Animado por el éxito de su oración inicial, Moisés pide un más íntimo conocimiento de Dios: ver su gloria. Un motivo frecuente en el AT (v. 20) hace imposible esta petición: la visión de Dios es demasiado grande para que un hombre mortal pueda soportarla (Gn 32,30; Dt 4, 33; Jue 6,22-23, etc.). La oscura y enigmática descripción de los vv. 21-23 indica muy probablemente que, aunque su petición fuera denegada, Moisés disfrutó de un conocimiento de Dios superior al de los hombres ordinarios e incluso al de los demás carismáticos. El lenguaje y las ideas de estos versículos evocan la descripción del encuentro de Elías con Dios en 1 Re 19,9-13.

95 **F) Renovación de las tablas (34,1-9).** Los vv. 1-5 y 9-28 del cap. 34 son obra de J; los vv. 6-8 son atribuidos a un redactor posterior. Esta sección es la versión J de la realización de la alianza y constituye un paralelo de los caps. 19-20; tal vez se intentó mostrar que, después de ser rotas las tablas, la alianza continuaría. **3.** Se repite la prohibición de 19,12; pero, a diferencia de entonces (19,24), Aarón no acompañará a su hermano. **5.** Yahvé, oculto por la nube, revela su nombre (cf. 33, 19). **6-8.** La redacción refleja elementos de Ex 20,5-6; Nm 14,18 y Dt 5,9-10. **9.** Una vez más, Moisés pide a Dios que acompañe al pueblo (cf. 33,15-16).

96 **G) La alianza (34,10-28). 10.** Las «maravillas» consisten probablemente en el auxilio divino concedido a Israel durante su asentamiento en Canaán, pero la alianza y los prodigios dependen a su vez de la observancia de los mandamientos que Yahvé dé a su pueblo.

Sigue el llamado Decálogo ritual. Aunque no todos los autores están de acuerdo en admitir una división en diez cláusulas, el aspecto cultual resulta claro. La mayor parte de estas disposiciones pueden ponerse en paralelo con el Libro de la Alianza (Ex 20,22-23,19).

13-16. El pasaje comienza con unas prohibiciones tajantes en relación con los pueblos de Canaán. Es tan fuerte el peligro de sincretismo, que los israelitas no harán ningún pacto con ellos; incluso deben destruir todos los signos del culto cananeo. Se habla en concreto de altares,

estelas sagradas *(maṣṣēbôt)* y cipos sagrados *('ăšērîm)*. Las estelas sagradas eran unas piedras especiales que simbolizaban a la divinidad masculina en el culto cananeo; de ellas se han encontrado numerosos ejemplos en las excavaciones de Guézer. Los cipos sagrados eran símbolos de Ašerá, diosa del amor y la fecundidad. El culto y el matrimonio con estos paganos quedan igualmente prohibidos.

17. Se prohíben las imágenes de la divinidad hechas de metales (cf. 20,4). El mandato de observar la fiesta de los Azimos recuerda la anterior legislación de 12,15ss; 13,3-4 y 23,15. El derecho de Yahvé a los primogénitos del hombre y de los animales (vv. 19-20) había sido proclamado en 13,12-13 y 22,28-29. **20.** Se recuerda a los israelitas que, al hacer las visitas determinadas para cada estación, no se presenten con las manos vacías (cf. 23,15). **21.** La ley del sábado tiene relación con 20,8-11. **22.** Como en 23,16, se dice a los israelitas que observen la fiesta de las Semanas (Pentecostés) al tiempo de la primera cosecha del trigo y una última fiesta al tiempo de la recolección otoñal de los frutos. **23.** Tres veces al año deben comparecer ante el Señor (23,17): prescripción que supone la existencia de un solo santuario para todo Israel. La legislación contra el empleo de pan con levadura en el sacrificio y contra la mezquindad en ofrecer material para el sacrificio tiene un precedente en 23,18. **26.** Como en 23,19, los israelitas deben ofrecer a Yahvé lo mejor de sus frutos, y también se les prohíbe cocer un cabrito en la leche de su madre. **28.** Véase 24,18.

97 **H) Moisés vuelve junto al pueblo (34,29-35). 29-33.** Estos versículos pertenecen a P y continúan el relato de 31,18. El resplandor del rostro de Moisés es un reflejo de la gloria divina que él, de alguna manera, ha contemplado en el monte. Para expresar los rayos de luz que emanan del rostro de Moisés, el TM emplea el término *qeren*. Dado que el primer significado de esta palabra es «cuerno», san Jerónimo la tradujo de ese modo. Y Miguel Angel siguió la Vg. cuando adornó a su heroico Moisés con unos cuernos que le salen de la frente. Por lo que se refiere a la consideración paulina de este pasaje y a su relación con la nueva alianza, véase 1 Cor 3,7-4,6.

VI. Cumplimiento del mandato divino (35,1-40,38). Esta última sección, atribuida a P, da cuenta de la ejecución de lo mandado en los caps. 25-31. En su mayoría se repiten literalmente las disposiciones anteriores. Parte de los materiales añadidos posteriormente a los caps. 25-31, en especial algunos elementos de los caps. 30-31, han sido incorporados sistemáticamente al texto de los caps. 35-40. En esta parte, los LXX han seguido un manuscrito hebreo distinto del utilizado por el TM o bien el traductor de los LXX ha cambiado libremente el orden; de todos modos, sólo tiene verdadera importancia la omisión del altar del incienso (37,25-28).

98 **A) La asamblea de Israel (35,1-39,43). 35,2-3.** Véase 31,13-17; aquí se añade la prohibición de encender fuego en sábado. **35,4-9.** Véase el comentario a 25,2-7. **35,10.** Se llama a los artesanos para realizar «todo lo que ha mandado el Señor».

99 **36,1.** A las palabras de Moisés, el pueblo responde entregando generosamente todos los materiales necesarios. Besalel y Oholiab se encargan de ellos junto con otros «expertos». Tan generosos fueron los israelitas en sus aportaciones, que Moisés, se nos dice, hubo de poner freno a sus dones.

36,8-38,20. Esta sección es un duplicado de las instrucciones contenidas en los caps. 26-30. Sobre la cobertura de la tienda (36,8-19), cf. 26,1-11.14. Sobre el armazón (36,20-34), cf. 26,15-29. Sobre el velo (36,35-38), cf. 26,31-32.36-37. Sobre el arca (37,1-9), cf. 25,10-14. 17-20. Sobre la mesa (37,10-16), cf. 25,23-29. Sobre el candelabro (37, 17-24), cf. 25,31-39. Sobre el altar del incienso (37,25-28), cf. 30,1-5. Sobre el óleo y el incienso (37,29), cf. 30,22-25.34-35. Sobre el altar de los holocaustos (38,1-7), cf. 27,1-8. Sobre la pila de bronce (38,8), cf. 30,17-18. Sobre el atrio (38,9-20), cf. 27,9-19.

Sigue una sección (38,21-31) sobre la cantidad de metal empleado. Se trata claramente de una redacción tardía, pues los levitas mencionados en el v. 21 fueron instituidos más adelante (Nm 3,5ss); asimismo, Itamar llegó a ser su jefe en un momento posterior (Nm 4,33). Además, el v. 26 sugiere que los metales preciosos procedían del tributo pagado al santuario; por eso se alude al subsiguiente censo del pueblo (Nm 1,45-46). Estos datos ignoran lo dicho en 35,21 y 36,3 sobre el carácter voluntario de los dones del pueblo. Los números aquí indicados parecen muy exagerados (cf. comentario a 12,37).

39,1-31. Véase el comentario al cap. 28. **32-43.** La terminación de la obra sirve de ocasión para un catálogo de todos los objetos.

100 **B) Erección de la morada (40,1-38).** Se dan órdenes para la erección y la unción del tabernáculo y para la vestición y unción de los sacerdotes. Con gran minuciosidad se advierte que Moisés hizo «como el Señor le había mandado» (vv. 16, 19, 21, 23, 25, 27, 29 y 32). **17.** La fecha sería unos nueve meses después de la llegada al Sinaí. **34-38.** Cf. 25,8; 29,43-46. De nuevo se insiste en la presencia de Yahvé entre su pueblo —descrita con las imágenes características de P— que preludia la indicación de Nm 9,15ss, donde la nube es la señal para abandonar el campamento. El Ex concluye precisamente con la nota consoladora de la presencia del Señor (cf. 33,1-34,9).

4

LEVITICO

ROLAND J. FALEY, TOR

BIBLIOGRAFIA

1 G. Auzou, *Connaissance du Lévitique* (París, 1953); H. Cazelles, *Le Lévitique* (BJ; París, 1958); G. H. Davies, *Leviticus:* IDB 3, 117-22; A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel* (Londres, 1959); N. Micklem, *Leviticus* (IB 2; Nashville, 1953), 3-134; C. R. North, *Leviticus* (Abingdon Commentary; Nueva York, 1929); M. Noth, *Das dritte Buch Mose* (ATD; Gotinga, 1962) (ET: *Leviticus* [Londres, 1965]); H. Schneider y H. Junker, *Zweites bis fünftes Buch Moses* (Echter-B; Wurzburgo, 1958); L. A. Schökel, *Levítico,* en *Pentateuco* (LISA; Madrid, 1969); N. H. Snaith, *Leviticus* (PC; Londres, 1962), 241-53.

INTRODUCCION

2 **I. Título.** El Levítico, llamado en hebreo *Wayyiqrā'* (Y dijo) por ser ésa la palabra con que comienza, deriva su título español del griego *Leuitikon* (LXX) a través del latín *Leviticus* (Vg.). El nombre es adecuado, porque el Lv venía a ser como el manual litúrgico del sacerdocio levítico y, al mismo tiempo, enseñaba a los israelitas la necesidad de una santidad incontaminada en todos los aspectos de su vida. Por ocuparse casi por completo de leyes y rúbricas, este libro hace avanzar muy poco el hilo narrativo del Pentateuco.

II. Autor. Como en el caso del Pentateuco en general, es imposible hablar del autor del Lv en un sentido estricto. Desde luego, ninguna figura individual es más responsable de él que Moisés, quien, como principal legislador, reguló las más antiguas expresiones del culto israelita. Sin embargo, la forma definitiva del Lv dista varios siglos del primitivo culto del desierto. Su detallado código de sacrificios, el rito de investidura sacerdotal y las alusiones a la vida en ciudades lo sitúan claramente en una sociedad sedentaria bien estructurada, con su templo como centro del culto público. Así, pues, el Lv es obra de muchas manos ocupadas durante siglos en adaptar los preceptos mosaicos a una

época posterior. Plenamente penetrado por el espíritu del Sinaí, puede ser atribuido a Moisés en cuanto que él es su origen, su fuente última.

3 **III. Origen, historia.** El origen próximo del Lv ha de buscarse entre las grandes corrientes o tradiciones que constituyen el Pentateuco. A diferencia de Gn, Ex y Nm, donde se combinan distintas fuentes, Lv pertenece por completo a la tradición P y representa la obra principal de la escuela correspondiente. No obstante, su historia es más compleja y abarca un período de muchos años. Contiene varios rasgos decididamente primitivos, que se explican muy bien como una legislación conservada por los sacerdotes en santuarios locales durante los primeros siglos de la ocupación israelita. El libro comenzó a tomar forma como tal con la publicación del Código de Santidad (caps. 17-26), redactado por algunos miembros del sacerdocio de Jerusalén a fines del siglo VII o comienzos del VI a. C. Esta primera colección influyó notablemente en la obra posterior de la escuela P, incluida la composición del Libro de Ezequiel.

En su forma actual, el Lv es posexílico: fue redactado por la escuela P durante el período de reorganización cultual que siguió a la terminación del destierro (538). El Código de Santidad, que recibió varias adiciones durante el destierro, fue reelaborado una vez más y se convirtió en el núcleo del Lv. Le fueron añadidos el código sacrificial (caps. 1-7), el rito de ordenación (caps. 8-10) y el código de pureza legal (caps. 11-16). El cap. 27, que se refiere a la conmutación de los votos, procede de una redacción aún más tardía. La finalidad del Lv era proporcionar directrices sobre todos los aspectos de la observancia religiosa a la comunidad posexílica, en especial por lo que se refiere a la liturgia del templo.

4 **IV. Contenido.** Si bien es cierto que la diversidad del material en algunas partes del Lv impide una esquematización minuciosa, no es difícil determinar la estructura general del libro. El comentario se ajustará al siguiente esquema:

I. Ritual de los sacrificios (1,1-7,38)

- A) Tipos de sacrificio (1,1-5,26)
  - a) Holocaustos (1,1-17)
  - b) Ofrendas de cereales (2,1-16)
  - c) Sacrificios de comunión (3,1-17)
  - d) Sacrificios por el pecado (4,1-5,13)
  - e) Sacrificios de reparación (5,14-26)
- B) Sacerdote y sacrificio (6,1-7,38)
  - a) El holocausto diario (6,1-6)
  - b) La ofrenda diaria de cereales (6,7-16)
  - c) Sacrificios por el pecado (6,17-23)
  - d) Sacrificios de reparación (7,1-10)
  - e) Sacrificios de comunión (7,11-21.28-34)
  - f) Prohibición de la sangre y del sebo (7,22-27)
  - g) Conclusión (7,35-38)

II. Ceremonias de ordenación (8,1-10,20)
   A) Ordenación de Aarón y sus hijos (8,1-13)
   B) Sacrificios de ordenación (8,14-36)
   C) Octava de la ordenación (9,1-24)
   D) Pecado de los hijos de Aarón (10,1-20)

III. Pureza legal (11,1-15,33)
   A) Animales puros e impuros (11,1-47)
   B) Parto (12,1-8)
   C) Lepra (13,1-14,57)
      a) En el cuerpo humano (13,1-46)
      b) En los vestidos (13,47-59)
      c) Purificación (14,1-32)
      d) En las casas (14,33-57)
   D) Impureza sexual (15,1-33)

IV. El Día de la Expiación (16,1-34)

V. Ley de Santidad (17,1-26,46)
   A) Carácter sagrado de la sangre (17,1-16)
   B) Carácter sagrado del sexo (18,1-30)
   C) Diversas normas de conducta (19,1-37)
   D) Sanciones (20,1-27)
   E) Santidad sacerdotal (21,1-24)
   F) Normas sobre el sacrificio (22,1-33)
   G) El año litúrgico (23,1-44)
      a) Pascua y Azimos (23,4-14)
      b) Pentecostés (23,15-21)
      c) Día del Año Nuevo (23,23-25)
      d) Día de la Expiación (23,26-32)
      e) Fiesta de las Tiendas (23,33-36 39-43)
   H) Legislación adicional (24,1-23)
   I) Los años santos (25,1-55)
      a) Año sabático (25,2-7)
      b) Año del jubileo (25,8-55)
   J) Bendiciones y maldiciones (26,1-46)

VI. Rescate de ofrendas votivas (27,1-34)

COMENTARIO

5 **I. Ritual de los sacrificios (1,1-7,38).** El ritual de los sacrificios con que se abre el libro del Lv, a causa de su importancia en la vida cultual de Israel, interrumpe el hilo narrativo de la tradición P sobre la construcción y dotación de la morada del Señor (Ex 25-40) junto con su conclusión lógica, la consagración de los sacerdotes (Lv 8-10). Este código sacrificial, redactado por la escuela sacerdotal en el período posexílico y que constituye una expresión de la floreciente liturgia del

templo reconstruido, viene a ser el estadio final de una historia del sacrificio israelita que duró varios siglos.

A) Tipos de sacrificio (1,1-5,26). La terminología sacrificial es más complicada de lo que podría indicar una primera lectura de estos capítulos. Aquí, como en otros lugares del AT, se emplea la palabra española «sacrificio» para traducir varias palabras hebreas, algunas de las cuales no son identificables. Además, a lo largo de los siglos se fueron perdiendo ciertas ideas originalmente vinculadas a un determinado sacrificio; otras se combinaron con ritos que estaban estrechamente emparentados. En muchos aspectos, la división del sacrificio en los cinco tipos principales que aparecen en el ritual del Lv no obedece tanto a cuestiones etimológicas cuanto a una reflexión sobre la costumbre y el uso común.

6 a) HOLOCAUSTOS (1,1-17). El término español se deriva de la versión que los LXX y la Vg. dieron al hebreo *ʿôlāh,* que designa algo que asciende o se eleva. No se puede determinar con certeza si esta idea se refería a la ascensión de la víctima hasta el altar, o a la ascensión desde el altar hasta Dios, o a ambas cosas. El griego *holokautôma,* que designa lo que es destruido completamente por el fuego, expresa adecuadamente la característica esencial del sacrificio: la colocación de la víctima sobre el altar y su completa consumición.

1. *la tienda de la reunión (ʾōhel môʿēd):* Aquí el Señor se dirige a Moisés y presenta su legislación. El relato de la tradición P sobre el plan y la ejecución de la morada se encuentra principalmente en Ex 25-27 y 35-40. La tienda era ante todo un lugar de revelación desde el que Yahvé, como cabeza de la asamblea de la alianza, dirigía la actividad de su pueblo (Ex 25,22; 29,42-43; 30,36). En esta ocasión Moisés no entra en la tienda, cubierto como está por la nube y lleno de la gloria del Señor (Ex 40,34-38). (F. M. Cross, *The Priestly Tabernacle:* BAR 1, 201-28; M. Haran, *The Nature of the* ʾōhel môʿēdh *in Pentateuchal Sources:* JSemS 5 [1960], 50-65). El Señor enuncia inmediatamente el primer principio sobre el sacrificio de animales al limitar la ofrenda a los animales domésticos de especie bovina (toros, vacas, becerros) y ovina (ovejas, corderos, cabras). **2.** *ofrenda (qorbān):* Lo que un hombre «acerca» a Dios. La misma raíz *qrb* aparece en ugarítico con el equivalente causativo, «ofrecer un sacrificio». En Lv, Nm y Ez se aplica a varios tipos de sacrificio, pero también a ofrendas no sacrificiales hechas a Dios (Neh 10,35; 13,31). La víctima debe ser de calidad superior y carecer de todo defecto físico.

El ritual del sacrificio (3-9) abarca seis momentos: presentación de la víctima, inmolación, aspersión del altar, desolladura y fragmentación de la víctima, lavamiento de determinadas partes y combustión. La imposición de manos del v. 4 no es un rito de sustitución o de transferencia de pecados, pues una víctima cargada de pecados no sería jamás una ofrenda aceptable. La acción denota solidaridad, estrecha identificación entre el oferente con sus disposiciones personales y el don que es ofrecido. La inmolación corre a cargo del oferente, no de los sacerdotes.

Estos daban muerte a la víctima en relativamente pocos sacrificios; así, por ejemplo, en los que ofrecían en nombre propio (4,4) o en nombre de toda la comunidad (2 Cr 29,22.24.34). El contacto de la sangre, equiparada por los hebreos con la vida misma (17,14), y el altar, que era signo de la presencia divina, hacía que la víctima pasara de la esfera terrena al ámbito divino. El altar sobre el que se rociaba la sangre estaba colocado ante la entrada de la tienda, de la misma manera que el altar de los holocaustos estaba colocado delante del templo salomónico (2 Re 16,14). El troceamiento de la víctima hace pensar en una comida sagrada cuya totalidad, en este caso, es ofrecida al Señor. La operación de encender el fuego sólo se refería propiamente al primer sacrificio, pues en lo sucesivo nunca se dejó apagar (6,5-6). Los trozos preparados, junto con la cabeza, el sebo y los intestinos y patas una vez lavados, se colocaban sobre el altar y se consumían. **9.** *oblación de suave olor:* El término traducido por «oblación» es *'iššēh,* que aparece también en los vv. 13 y 17. Aunque se discute su etimología, es empleado para designar una ofrenda parcial o totalmente consumida por el fuego *('ēš)* y, como indica L. Moraldi (RSO 32 [1957], 329-30), en el Lv es una expresión que se refiere a la víctima misma. El olor agradable del sacrificio es una expresión antropomórfica que indica la aceptación divina (Gn 8,21).

El ritual para los holocaustos de corderos y cabritos (10-13) difiere poco del anterior. El hecho de que no se mencione la imposición de manos ni su valor religioso tal vez se deba a que se da por supuesta (también se omite la desolladura del animal) o a que el ritual del holocausto es más primitivo (Jue 6,19-22; 13,16-20). **11.** *la parte norte del altar:* Esta indicación falta en 1-9. La entrada septentrional del templo era conocida como Puerta de las Ovejas (Neh 3,1).

La ceremonia para el holocausto de aves (14-17) es ejecutada enteramente por el sacerdote en el altar. Se les arranca la cabeza, en oposición a 5,8, donde se dice que la cabeza no es separada por completo. Debido a la escasa cantidad de sangre, la aspersión se efectúa solamente sobre uno de los lados del altar. Este tipo de holocausto no se prevé en las instrucciones del v. 2; probablemente se trata de una adición incorporada con motivo de la redacción última del ritual de los sacrificios. Esta ofrenda, habitual entre los pobres (5,7; 12,8; 14,22.30), representa una acomodación del ideal referente a los sacrificios, puesto que se admite el uso de animales de los que el hombre no dependía para su sustento.

7 b) OFRENDAS DE CEREALES (2,1-16). Todavía es objeto de discusión la etimología del término hebreo *minḥāh.* Con gran probabilidad, su significado básico es el de «don, tributo», y así se emplea al menos treinta y siete veces en contextos no cultuales del AT. Fuera del Pentateuco y de Ez se aplica a todo tipo de sacrificio (1 Sm 2,17; Mal 2, 13; 3,3ss; 2 Cr 32,23), mientras que en el primero tiene el significado más restringido de ofrenda de productos vegetales cultivados por el hombre (→ Instituciones religiosas, 76:89-90).

El presente capítulo se refiere a varias formas de ofrendas de cereales. La primera (1-3) era simplemente trigo no cocido mezclado con aceite al que se añadía incienso. Parte de la ofrenda era quemada; el resto se entregaba a los sacerdotes. **2.** *incienso:* Era un polvo obtenido de resinas aromáticas (Ex 30,34-35) que servía de complemento a la ofrenda cereal. *memorial (ʾazkārāh):* Moraldi (*op. cit.*, 330) relaciona esta palabra con la forma causativa de la raíz hebrea *zkr,* que significa «hacer recordar». De ahí que se traduzca por «memorial», es decir, un medio de centrar la atención de Dios sobre el oferente, o por «prenda», es decir, una pequeña parte ofrecida que sirve de signo del conjunto (cf. G. R. Driver, JSemS 1 [1956], 97-105). Se emplea sólo en relación con las ofrendas de cereales o de incienso (24,7).

A continuación se considera la ofrenda de cereales cocidos (4-13). Las tortas, fritas o cocidas, debían carecer de levadura y estar impregnadas de aceite. Se quemaba una parte y se entregaba el resto para los sacerdotes. La levadura, dado que produce fermentación, era considerada como un agente de descomposición y no podía ser empleada en las ofrendas sacrificiales. Las transgresiones de Israel contra esta norma (Am 4,5) obedecían, sin duda, a influencia cananea, pues los cananeos consideraban la fermentación como símbolo de fecundidad. Por su parte, la miel, a pesar de que su empleo estaba muy extendido entre los antiguos, era considerada como un agente corruptor y, quizá por ser de origen animal, estaba excluida de todo uso sagrado. **13.** *sal de la alianza:* El aprecio por la virtud purificadora y preservativa de la sal (Ez 16,4; 2 Re 2,20-22; Mt 5,13; Mc 9,49; Col 4,6) es análogo al que encontramos todavía entre los árabes. Además era un signo de amistad y solidaridad entre los participantes de un banquete (cf. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* [París, 1905], 251). En el marco de una comida sagrada, la sal del sacrificio subrayaba la permanencia de las relaciones creadas por la alianza entre Yahvé y su pueblo. Cf. Nm 18,19, donde «alianza inviolable» traduce la expresión hebrea «alianza de sal».

Finalmente, se dan algunas normas sobre los sacrificios de cereales como parte de la ofrenda de las primicias (14-16). Las ambiguas frases del TM parecen describir un proceso en el que se tostaban las espigas de grano recién cortadas y luego se majaban para obtener el grano molido. Se añadía aceite e incienso, y la ofrenda concluía de la misma manera que la ofrenda de cereales antes descrita.

M. Haran, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT 10 (1960), 113-29; N. H. Snaith, *Sacrifices in the OT:* VT 7 (1957), 308-17.

8 c) SACRIFICIOS DE COMUNIÓN (3,1-17). Aunque el ritual de estos sacrificios (en hebreo, *zebaḥ šᵉlāmîm)* aparece claramente definido, el significado del término hebreo resulta bastante oscuro. *Zebaḥ* vale tanto como «matado» o «inmolado»; se trata, pues, de una víctima sacrificial inmolada (Am 5,25; Os 3,4). *Šᵉlāmîm* se deriva de la raíz *šlm,* que significa «ser completo», «ser entero» o «estar en armonía». Am-

bos términos por separado se refieren a los sacrificios sólo parcialmente destruidos, de manera que una parte de la víctima sirve de comida a los oferentes o los sacerdotes (Dt 12,27; 18,3; 27,7; Gn ¿31,54?). Por tanto, ambos términos pueden oponerse al holocausto, en el que se quema la totalidad de la víctima (1 Sm 15,22; Os 6,6; Ex 20,24; Jue 20,26). Este común denominador, unido a la fluidez de la terminología sacrificial, permitía a los autores sacerdotales del Lv intercambiar los términos e incluso unirlos al hablar de aquellos sacrificios en los que el oferente compartía la víctima con Dios, como en las ofrendas de acción de gracias (7,12-15; 22,29-30), en las voluntarias y en las votivas (7,16-17; 22,21-23). La traducción de *zebaḥ šᵉlāmîm* por «sacrificios pacíficos» se deriva de los LXX y, según muchos autores, no refleja exactamente la idea. Se han sugerido otras alternativas: sacrificio de plenitud, sacrificio de cumplimiento, sacrificio final. Aunque el significado preciso de *šᵉlāmîm* resulta inseguro, la traducción «sacrificios pacíficos» viene a subrayar un importante aspecto del sacrificio: el mantenimiento de las relaciones armónicas entre los participantes y Yahvé, hecho que se refleja especialmente en la comida en común. Algunos autores, como H. Cazelles y R. de Vaux, prefieren traducir «sacrificios de comunión», porque uno de sus elementos esenciales es la idea de participación de vida entre Dios y sus fieles (→ Instituciones religiosas, 76:79-81).

El ritual permite sacrificar reses vacunas, ovinas o caprinas, tanto machos como hembras. Para el ganado mayor (1-5), las etapas iniciales incluyen la imposición de manos, la inmolación y la aspersión. Existe una importante discusión centrada en torno a la finalidad del ritual de la sangre. ¿Tiene aquí la sangre el valor expiatoiro que encontramos en los sacrificios por el pecado y de reparación? En caso afirmativo, ¿cómo conciliarlo con el estado de inocencia en el oferente? Según A. Charbel (SP 1, 366-76), en el sacrificio de comunión no se da un valor expiatorio vinculado al ritual de la sangre. La manducación del alimento sagrado es aquí un rasgo esencial, una acción claramente prohibida a quien se encuentra en estado de impureza (7,20-21). Dado que el derramamiento de la sangre es necesario para el sacrificio, su aspersión sobre los lados del altar indica simplemente el carácter sagrado de la sangre (la vida) como perteneciente en exclusiva al Señor. También el sebo era consagrado al Señor por estar relacionado con la vida y no podía tomarse como comida sacrificial (3,16-17; 7,22-24). Así, los órganos internos vinculados a los procesos más vitales —los intestinos, el hígado, los riñones y el sebo adherido a éstos— eran quemados sobre el altar en que se ofrecía el habitual holocausto diario.

El procedimiento para el sacrificio de ovejas (6-11) es el mismo. La única adición es el rabo del animal, que en algunas especies palestinenses tiene abundante sebo. **11.** *alimento de la oblación del Señor:* Los LXX suprimen «alimento» y lo sustituyen por «aroma agradable». Tales esfuerzos por subrayar la naturaleza trascendente de Dios evitando antropomorfismos son frecuentes en el texto griego. No obstante, la idea

de un banquete en común es esencial al *zebaḥ šelāmîm,* y el problema de que el Señor coma se resuelve simbólicamente mediante la combustión de su porción.

El ritual para las cabras (12-17) es idéntico al de las reses vacunas. El v. 17 es una enfática declaración sobre el carácter obligatorio del ritual y una prohibición última sobre la sangre y el sebo. La prohibición de comer sebo o grasa se refería solamente a los animales ofrecidos de ordinario en sacrificio (7,22-24); el sebo de otros animales podía comerse.

El cap. 3 debe estudiarse en conexión con 7,11-38. Las normas consignadas en este último pasaje determinan cómo debe comerse la carne del sacrificio.

9 d) Sacrificios por el pecado (4,1-5,13). El sacrificio por el pecado o *ḥaṭṭā't,* centrado en la idea de expiación, podía ser ofrecido por el sumo sacerdote (1-12), por toda la comunidad (13-21), por el príncipe (22-26) y por las personas particulares (4,27-5,13). En Nm 15, 22-31 encontramos una legislación paralela con algunas variantes y en forma abreviada. El hebreo *ḥaṭṭā't* designa tanto el pecado y sus consecuencias (Nm 32,23) como el sacrificio por el pecado; cf. Snaith, VT 7 (1957), 316-17. Este sacrificio se proponía restablecer entre Dios y el hombre las relaciones de la alianza destruidas por el pecado. Sus dos rasgos más distintivos eran la abundante aspersión de la sangre y la distribución de la víctima inmolada (→ Instituciones religiosas, 76:83-90).

Por lo que se refiere al sumo sacerdote (1-12), el sacrificio adecuado era un toro sin defecto. A consecuencia de su preeminente situación en la comunidad, se suponía que el pecado del sumo sacerdote afectaba a todo el pueblo. **2.** *alguien peca por inadvertencia:* El pecado era una positiva violación —voluntaria o involuntaria— de las relaciones de la alianza. Las responsabilidades de Israel estaban claramente especificadas en la ley, y cualquier desvío perturbaba el recto orden de las cosas. La existencia o inexistencia de voluntariedad no alteraba la situación objetiva. La falta tenía que ser corregida, e incluso quien había faltado inconscientemente (a él se refiere todo el cap. 4) debía ofrecer un sacrificio de expiación. La comunidad participaba de la culpa del sacerdote no por medio de una culpabilidad personal, como nosotros lo interpretaríamos, sino porque el pueblo, estrechamente identificado con su dirigente, estaba implicado en el amplio ámbito de las consecuencias de la falta (cf. B. Vawter, *Scriptural Meaning of Sin:* TD 10 [1962], 223-26). **3.** *el sacerdote ungido:* Véase comentario a 8,1-13. Para la imposición de manos véase comentario a 1,4. Después de la inmolación, la sangre era llevada a la tienda de la reunión. Sólo en el caso de un sacrificio por el pecado del sacerdote o de la comunidad se llevaba parte de la víctima al lugar santo del templo. Entonces se rociaba la sangre frente al velo del templo, acto que aludía a la consagración de la sangre misma (cf. T. C. Vriezen, OTS 7 [1950], 201-35). La principal acción expiatoria era la aspersión de la sangre, que se efectuaba sobre los cuernos del altar del incienso, igualmente colocado en la tienda de la reunión.

El resto era vertido al pie del altar de los holocaustos. Los órganos usuales y las partes grasas eran quemadas sobre el altar, y el resto del animal se llevaba al montón de las cenizas y se le prendía fuego. El sacerdote oferente no participaba de la comida en común, privilegio que le estaba prohibido a causa de su condición pecadora.

Cuando la comunidad en su conjunto era culpable de una violación involuntaria de la ley, el ritual (13-21) era el mismo que para el sumo sacerdote; sin embargo, la imposición de manos era efectuada por los ancianos en representación del pueblo. La legislación paralela de Nm 15, 22-26 especifica dos víctimas: un novillo como holocausto y un macho cabrío como sacrificio por el pecado. Esta prescripción puede ser posterior a la del Lv.

Sigue en importancia el sacrificio por el pecado del príncipe, el jefe laico de la comunidad (22-26). El término *nāśî'* se emplea antes y después de la monarquía, terminando su uso con Jos y comenzando de nuevo con Ez, con muy pocas excepciones en el período intermedio. Ezequiel aplica el término no sólo al jefe laico del Israel posexílico, sino también a algunos gobernantes extranjeros de segunda línea. Con esto demuestra a los judíos de la restauración la importancia de una modesta perspectiva temporal en la comunidad renacida, que debe distinguirse por una excelencia espiritual. E. A. Speiser (CBQ 25 [1963], 111-17), argumentando a partir de la etimología y de la práctica, estima que *nāśî'* es una forma pasiva derivada de *nāśā* (levantar, elevar). Y así se refiere a un jefe debidamente elegido (LXX, *archôn)*, que, en el caso de Ez, habría sido elegido no simplemente por la asamblea, sino por Dios; por tanto, se trataría de un «guía». Tras poner sus manos sobre la víctima, un macho cabrío, e inmolarla en la parte norte del altar de los holocaustos, el jefe deja que la distribución de la sangre expiatoria sea efectuada por el sacerdote (no el sumo sacerdote), el cual aplica una parte de ella a los cuernos del altar de los holocaustos y derrama el resto al pie del mismo. No se lleva nada de sangre al lugar santo. El sebo es quemado sobre el altar, y el resto será para el sacerdote, quien, al no estar personalmente involucrado en el pecado, puede tomar el alimento santo (6,19).

La única diferencia de relieve entre el sacrificio por el pecado de una persona privada (27-35) y el del jefe de la comunidad se refiere a su menor tamaño: la víctima puede ser una cabra o un cordero. **35.** *con las otras oblaciones:* La frase designa los sacrificios ofrecidos regularmente; v. gr., el holocausto matutino (6,1-6).

10 La primera mitad del cap. 5 es casuística: se refiere a algunos «casos particulares» en torno al oferente y su ofrenda. La sección inicial (1-6) considera algunas ofensas que necesitarían un sacrificio expiatorio. Estas incluyen la negativa a declarar por parte de un testigo bajo juramento (Ex 23,1-3; Dt 19,15-20) y las acciones inadvertidas (con la consiguiente toma de conciencia) de contraer impureza legal o jurar públicamente hacer algo. El reo de tales violaciones debía confesar primero su pecado mediante una declaración solemne y pública de culpabilidad (cir-

cunstancia que hallamos también en fuentes asirias y babilonias) y luego ofrecer el sacrificio expiatorio. El rito y la víctima son iguales a los del sacrificio expiatorio por una persona privada (4,27-35). El término que designa el sacrificio en el v. 6 no es *ḥaṭṭā't*, sino *'āšām* (sacrificio de reparación); véanse vv. 14-26.

Los vv. 7-13 se refieren al culpable que, por ser pobre, en las mencionadas circunstancias no puede ofrecer la víctima animal. La ofrenda sustitutiva (*'āšām*) era un par de tórtolas o pichones. En ambos casos, una de las aves era ofrecida como sacrificio por el pecado (*ḥaṭṭā't*) y la otra como holocausto. El ritual del sacrificio por el pecado era una versión simplificada de la ofrenda animal: se desnucaba a la víctima sin separarle la cabeza y se derramaba la sangre sobre uno de los lados del altar, depositando el resto al pie del mismo altar. El holocausto se ofrecía de la forma prescrita en 1,14-17. Finalmente, a los que eran aún más pobres se les hacía una concesión adicional, imponiéndoles una ofrenda de cereales consistente en una décima de efá de harina (un efá equivale a unos veinte litros). A falta de incienso o aceite, parte de la harina era quemada junto con los sacrificios diarios como «ofrenda signo» (*'azkārāh*; cf. 2,2) y el resto correspondía al sacerdote.

11 e) SACRIFICIOS DE REPARACIÓN (5,14-26). El hebreo *'āšām* significa «culpa» y «sacrificio por la culpa»; la forma verbal *'āšēm* tiene el significado de «ser culpable» o «transgredir». Aunque esta expresión designa claramente una oblación que intenta corregir un mal o reparar una injuria, la etimología de la palabra ayuda muy poco a determinar la distinción entre el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación. No menos desconcertante es el casual intercambio de ambos términos en el ritual del Lv (cf. vv. 7-13). Los intentos de distinguir adecuadamente estos dos términos datan al menos de tiempos de Josefo (*Ant.*, 3.9, 3; cf. P. Saydon, CBQ 7 [1946], 393-99). La única idea fundamental, propia de *'āšām* en todos los casos, es la de ofensa o sacrificio por una ofensa, la cual es imputable independientemente de la consciencia personal. En este aspecto, el sacrificio de reparación es idéntico al sacrificio por el pecado. Sea cual fuere la distinción histórica entre ambos, no cabe duda de que se ha perdido para los redactores del ritual del Lv. El hecho de que los términos se empleen como sinónimos (5, 6-7) indica una evidente falta de precisión en este punto. Además, pese a la interrupción casuística del cap. 5, ambos tipos de sacrificio podían ofrecerse por la violación de alguno de los mandamientos del Señor (4,2; 5,17).

Dado que el rito del sacrificio de reparación por las personas privadas no se diferencia del sacrificio por el pecado, la sangre no es llevada al lugar santo y se permite a los sacerdotes participar de la víctima, un carnero sin defecto, valorado en dos siclos según la tasa establecida por las autoridades del templo. La presente perícopa no toca la cuestión de procedimiento y se ocupa solamente de ciertas ofensas que exigen este tipo de reparación. La primera categoría se refiere a acciones involuntarias: el dejar de pagar al templo los diezmos en la cuantía debida

(14-16) (lo cual exige restituir al templo añadiendo un 20 por 100 a la cantidad defraudada) o, en general, cualquier violación de los mandamientos del Señor (17-18). El último caso (20-26), que supone plena consciencia, se refiere a la retención fraudulenta de los bienes materiales de otro, prendas, cosas robadas u objetos encontrados. En cuestiones de injusticia, para que el sacrificio fuera aceptable debía tener lugar previamente la restitución; ésta incluía no sólo la restitución de la propiedad del otro, sino también, a título de compensación, un quinto adicional del valor del objeto.

12 **B) Sacerdote y sacrificio (6,1-7,38).** Gran parte del material de esta sección se refiere a los sacrificios ya considerados en la sección anterior. Esta legislación adicional se refiere principalmente a los derechos y deberes de los sacerdotes en su misión sacrificial. Por eso se dice que Moisés dirige sus palabras (6,1) no a los israelitas como antes (1,2; 4,1), sino a Aarón y a sus hijos.

13 a) EL HOLOCAUSTO DIARIO (6,1-6). Se prescriben dos holocaustos diarios, uno por la tarde (2) y otro por la mañana (5), en paralelo con las disposiciones de Ex 29,38-42 y Nm 28,2-8. Este ritual posexílico difiere del ritual del período monárquico, con su único holocausto por la mañana, que se distingue claramente de la ofrenda vespertina de cereales (2 Re 16,15). Incluso un documento tan tardío como la Torah de Ezequiel menciona un solo holocausto diario (Ez 46,13-15). El sacrificio vespertino, efectuado sobre el altar de los holocaustos —en el que ardía el fuego perpetuo—, se dejaba encima de las brasas durante la noche junto a las cenizas retiradas por la mañana y depositadas al lado del altar. El sacerdote realizaba esta última acción ataviado con sus vestiduras sagradas y, sólo después de cambiárselas por otras, abandonaba la demarcación santa para llevar las cenizas fuera del campamento a un lugar puro que servía de depósito para los restos sagrados. Los versículos finales indican que la conservación del fuego sobre el altar era obligación de los sacerdotes. Cada mañana se añadía leña antes del primer holocausto y de las demás ofrendas del día. El fuego perpetuo, rasgo característico del culto persa (E. Dhorme, RB 10 [1913], 19), era como una plegaria ininterrumpida de la comunidad hebrea al Señor.

14 b) LA OFRENDA DIARIA DE CEREALES (6,7-16). Estrictamente relacionada con el cap. 2, esta sección viene a ser un complemento de la legislación sobre el holocausto diario. Tras referirse a la *minḥāh* diaria que ofrecía todo sacerdote (7-11), se ocupa de la ofrenda diaria del sumo sacerdote (12-16 [especialmente 13 y 15]). El rito de la primera (harina no cocida con aceite e incienso) era idéntico al de la habitual ofrenda de cereales no cocidos (2,1-3); únicamente se añade la especificación de que la parte no quemada, la porción de los sacerdotes, debe comerse en forma de tortas sin levadura dentro del atrio de la tienda de la reunión. Dado que el Señor se dignaba compartir con los sacerdotes el don santificado, debía respetarse y quedar a salvo su carácter sagrado. Lo comía solamente el personal del culto (los descendientes masculinos de Aarón) en un lugar claramente determinado. Análogas

restricciones se aplicaban al sacrificio por el pecado (6,22) y al sacrificio de reparación (7,6). **11.** *todo cuanto toque las oblaciones quedará sagrado:* Tanto la pureza como la impureza eran contagiosas. Los objetos sagrados —por ejemplo, el altar y otros accesorios del templo (Ex 30, 29)— podían comunicar su santidad; esta santidad podía pasar a una persona (incluso sin que ella quisiera) o a otros objetos. En virtud de tal contacto se extendía la esfera de la divinidad, y la persona o el objeto ya no podían ser considerados como profanos. Los vv. 12-16, ausentes en el Códice Alejandrino de los LXX, contiene una alusión a la ofrenda de cereales característica del día de la investidura del sumo sacerdote (v. 13; cf. 8,26), la cual, en tiempos del presente ritual del Lv, se había convertido en sacrificio diario (llamado en el v. 13 del TM ofrenda «perpetua» *[tāmîd]* de cereales; cf. Nm 4,16). Esta *minḥāh*, ofrecida dos veces al día en nombre del sumo sacerdote y en el de los demás sacerdotes, se freía primero y luego se partía en trozos y se quemaba en su totalidad, de modo que el sacerdote no podía consumir ninguna porción de la misma.

15 c) SACRIFICIOS POR EL PECADO (6,17-23). Como complemento del cap. 4, esta legislación adicional subraya la especial sacralidad del sacrificio por el pecado, la cual, dado que podía transmitirse fácilmente, exigía normas especiales que regularan el destino de los restos de la víctima. Si un vestido se manchaba con su sangre, debía lavarse en un lugar sagrado (20); la vasija en que había sido cocida la carne para comerla era destruida o fregada cuidadosamente (21). De esta manera, la santidad se hacía desaparecer lo mismo que la impureza para evitar que se difundiera (cf. De Vaux, IAT 581). Tanto el sacerdote oferente (19) como los demás sacerdotes (22) podían comer del sacrificio en el atrio de la tienda de la reunión; esta costumbre, naturalmente, no se aplicaba a los sacrificios por el pecado del sumo sacerdote (4,1-12) o de toda la comunidad (4,13-21), en cuyo caso se quemaba la totalidad de la víctima.

16 d) SACRIFICIOS DE REPARACIÓN (7,1-10). El ritual de estos sacrificios, no especificado previamente, era —como hemos indicado— fundamentalmente el mismo que el de los sacrificios por el pecado de personas individuales (4,27-31). Los sacerdotes podían comer la carne bajo las condiciones usuales. Los vv. 7-10 determinan sumariamente la distribución de las porciones sagradas en los distintos tipos de sacrificio. Al sacerdote oferente le corresponde la carne del sacrificio por el pecado y del sacrificio de reparación, la piel del animal sacrificado en holocausto y el resto de la ofrenda de cereales cocidos o fritos. Todo esto podía compartirse con los demás sacerdotes (cf. 7,6). La ofrenda ordinaria de harina, cuyo sencillo ritual tan poco exigía del sacerdote (2,1-2), correspondía al grupo sacerdotal como conjunto.

17 e) SACRIFICIOS DE COMUNIÓN (7,11-21.28-34). Esta sección, relacionada con la legislación del cap. 3, considera una ofrenda cereal suplementaria, así como la manera de distribuir y consumir el sacrificio de comunión. Se citan tres especies de sacrificio de comunión: la *tôdāh*

o sacrificio de acción de gracias (12-15), ofrecido en expresión de gratitud por los beneficios recibidos (Sal 107,22); el *nēder* o sacrificio votivo (16-17), oblación obligatoria resultante de un voto o una promesa hecha al Señor, y la *n^e^dābāh* o sacrificio voluntario (16-17), oblación espontánea, hecha por devoción, que no suponía ninguna obligación personal ni impuesta por la ley. Aunque cada una de estas especies posee sus propias características, la distinción entre ellas es bastante imprecisa. Para el sacrificio de acción de gracias, junto con la víctima animal, se prescribe como *minḥāh* un surtido de productos cocidos sin levadura y con ella. Una parte de éstos era quemada sobre el altar junto con el animal, excluyendo las tortas con levadura, que estaban prohibidas (2, 11; cf. comentario a 2,4). El resto de la ofrenda cereal se repartía entre el sacerdote oficiante y el oferente. A causa de su carácter sagrado, la carne de la víctima debía comerse el mismo día del sacrificio para evitar toda contaminación o robo. Los sacrificios votivos y voluntarios, idénticos en su ritual al anterior, estaban sometidos a unas normas menos severas por lo que se refiere a la carne sobrante: lo que no había sido comido el mismo día del sacrificio podía concluirse al día siguiente; si quedaba algo de carne después, debía ser quemada. Esta última norma procuraba evitar los abusos que podían surgir en una comida sacrificial que permitiera una participación más bien extensa de laicos. Así, después del segundo día, la carne pasaba a ser desperdicios, «cosa abominable» *(piggûl)*, y si se violaba la ley, no sólo el transgresor se hacía reo de conducta sacrílega (cf. también 19,5-8), sino que toda la ofrenda se consideraba indigna. Dado que la carne del sacrificio de comunión perdía su carácter sagrado al ponerse en contacto con algo impuro, si esto sucedía antes de comerla debía quemarse. Por último, se requería de todos los participantes en el sagrado banquete un estado de pureza legal. Tomar parte de la víctima en estado de impureza por cualquier causa —por ejemplo, una enfermedad o cualquier contacto con una especie de animal impuro— equivalía a incurrir en una seria culpa. **20.** *será exterminado de su pueblo:* La frase no significa necesariamente la pena de muerte, aunque ése es el significado en algunos casos. El reo podía ser condenado al ostracismo social, se le podía prohibir el libre acceso al culto, quedando así separado del favor divino que descendía sobre la comunidad del pueblo de Dios. No se indican pormenores sobre la naturaleza y duración del castigo.

Los vv. 28-34 resumen la acción del sacerdote en el sacrificio de comunión. Las partes grasas y los órganos previstos (3,3-4) eran quemados; las partes elegidas, el pecho y la pata derecha, correspondían a Aarón y a sus hijos. **30-32.** *ofrenda agitada (t^e^nûpāh)..., ofrenda elevada (t^e^rûmāh):* Muchos comentaristas relacionan ambos términos con la manera de ofrecer la víctima. En el primer caso, se la movía de arriba abajo delante del altar *(nûp,* «agitar», «balancear», «mecer»); en el segundo, se la elevaba *(rûm,* «ser alto», «ser elevado»). Sin embargo, Driver *(op. cit.,* 100-105) afirma que tal conclusión carece de pruebas. El empleo conjunto de ambos términos (7,34; 10,14.15; Nm 6,20) in-

dica su mutua afinidad, pero Driver advierte que en algunos casos esta completamente ausente la idea de movimiento; así, por ejemplo, Ex 25, 2; Nm 8,11.13.15. Además, ninguna de las versiones antiguas alude a un rito especial en su traducción del término. En consecuencia, suponiendo una raíz hebrea *nwp,* con el significado de «ser eminente», estima que *t^e^nûpāh* se deriva últimamente del babilonio y debe traducirse por «contribución especial» o «don adicional». *T^e^rûmāh,* asociado con el asirio *tarāmu,* tiene su origen hebreo en la raíz *trm,* que significa «imponer una contribución» (pese a su repetido uso con la forma causativa de *rûm).* El sustantivo se aplica a algo exigido o impuesto. Por tanto, ambos términos pueden traducirse por «contribución», siendo ambos intercambiables en el uso e idénticos en su aplicación. Driver sostiene que estos términos, pertenecientes en su origen al vocabulario comercial asiro-babilonio, fueron asumidos muy pronto por el culto israelita y utilizados luego, sin comprenderlos con exactitud, por los redactores sacerdotales, cuya terminología sacrificial carece de claridad y coherencia en más de una ocasión.

18 f) PROHIBICIÓN DE LA SANGRE Y DEL SEBO (7,22-27). Esta sección constituye una interrupción en el ritual de los sacrificios de comunión; por eso la tratamos separadamente. Las partes grasas del buey, el cordero o la cabra especificadas en 3,3.9.14 no podían comerse en ninguna circunstancia (cf. comentario a 3,1-5). Esta prohibición se aplicaba incluso en el caso de que su muerte se debiera a causas naturales o violentas, si bien la ley permitía el uso del sebo para otros fines. Además no se extendía al sebo de otras especies de animales puros ni tampoco al de otras partes de los animales especificados. En cambio, la ley que prohíbe la sangre es universal y aparece enunciada otras tres veces, con gran énfasis, en el Lv (3,17; 17,10-14; 19,26). La sanción consiste en la separación de la comunidad (cf. 7,20).

g) CONCLUSIÓN (7,35-38). El v. 35 enlaza débilmente el código sacrificial con la ordenación o consagración de Aarón y sus hijos, anunciada en Ex 29 y realizada en Lv 8,1ss. Los versículos finales, que enumeran los distintos sacrificios, los relacionan con el punto histórico central de toda la ley israelita: el monte Sinaí. El propósito es dar énfasis, pues el diálogo entre Moisés y Yahvé queda así centrado en torno a la tienda de la reunión, situada al pie del Sinaí (→ Instituciones religiosas, 76:77-107).

R. de Vaux, IAT 549-577; G. B. Gray, *Sacrifice in the O. T.* (Oxford, 1925); W. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel* (Londres, 1937); H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the O. T.:* BJRyL 33 (1950-51), 74-110.

19 **II. Ceremonias de ordenación (8,1-10,20).** El solemne rito de ordenación prescrito para Aarón y sus hijos es puesto en práctica de acuerdo con las disposiciones de Ex 28,1-29,35; 39,1-31; 40,12-15. Este minucioso relato, que no tiene nada de primitivo, se asemeja a la ceremonia de ordenación del sumo sacerdote en la investidura y unción (8,7-13), los tres sacrificios (8,14-36) y la observancia del octavo día

(9). El cap. 12 contiene la única pieza narrativa realmente seguida en todo el libro, si bien también aquí una cuidadosa lectura descubre su objetivo: el relato sirve de vehículo para presentar unas nuevas exigencias rituales.

20 **A) Ordenación de Aarón y sus hijos (8,1-13).** El lugar de culto y sus servidores oficiales eran inseparables en el antiguo Israel. Así, las disposiciones referentes a la morada del Señor (Ex 25-27) van seguidas de las referentes a los sacerdotes (Ex 28-29); por la misma razón, los presentes capítulos vienen a prolongar la construcción efectiva de la morada, concluida al final del Ex. En primer lugar, Yahvé ordena a Moisés que reúna a toda la comunidad a la entrada de la tienda de la reunión junto con Aarón y sus cuatro hijos (cf. Ex 28,1). Sigue una ceremonia tripartita consistente en lustración, investidura y unción. En Ex 28-29 se da una detallada descripción de las vestiduras del sumo sacerdote. Merece especial atención el carácter regio de sus atavíos: mitra o turbante (*miṣnepet;* cf. Ez 21,31 y el *ṣ^e^nîp* de Is 62,3), diadema (*nēzer;* cf. 2 Sm 1,10; 2 Re 11,12), símbolos de la autoridad real concedida al sumo sacerdote en la época posmonárquica. **8.** *urim y tummim:* (→ Instituciones religiosas, 76:8) Mencionados de paso en la tradición P, son a lo sumo una reliquia simbólica del pasado, o quizá se trata de una simple referencia arcaica hecha mucho tiempo después de que cayeron en desuso (cf. De Vaux, IAT 456-57). La unción del sumo sacerdote va unida a la de la morada, el altar con sus utensilios y la pila que servía de receptáculo para la sangre. (Sobre el origen posexílico de la unción sacerdotal, → Instituciones religiosas, 76:12,30; cf. también R. Tournay, RB 67 [1960], 5-42). Tras la unción de Aarón fueron investidos sus hijos, representantes de toda la clase sacerdotal, en una sencilla ceremonia en la que no se hace mención del efod, el pectoral y la diadema de oro; el turbante (*migbā'āh*) que recibieron no era el *miṣnepet* real, sino la prenda que normalmente llevaban los sacerdotes a la cabeza.

21 **B) Sacrificios de ordenación (8,14-36).** Tres sacrificios, todos ofrecidos por Moisés, formaron parte del rito de la ordenación: un sacrificio por el pecado (14-17), un holocausto (18-21) y un sacrificio especial de ordenación (22-36). El sacrificio por el pecado se hacía en expiación por el altar de los holocaustos, para borrar toda impureza relacionada con él y hacerlo utilizable como lugar de encuentro entre lo divino y lo humano. El procedimiento de este sacrificio era idéntico al del sacrificio por el pecado de un jefe laico o de las personas privadas (4,22-35), con una diferencia: al igual que en la oblación por el sumo sacerdote o por toda la comunidad (4,1-21), la víctima era un novillo cuyos restos no se comían, sino que se quemaban. Su consumición estaba prohibida incluso a los sacerdotes por razón de su íntima vinculación al altar. El holocausto de ordenación seguía al sacrificio por el pecado: la víctima prescrita era un carnero; se observaba el ritual previsto en el código sacrificial (1,10-13). El sacrificio final, el de la investidura o *millu'îm* (cf. v. 33), culminaba la ceremonia y señalaba la aceptación

formal del ministerio. Al parecer, era considerado como una acción de gracias que seguía las líneas principales del sacrificio de comunión: imposición de manos, inmolación, aspersión de la sangre, cremación de las partes usuales, acompañamiento de una ofrenda de cereales y banquete sagrado. Sin embargo, Moisés aplicó la sangre a la oreja derecha, al pulgar derecho y al dedo gordo del pie derecho de Aarón y sus hijos. Lo mismo se hacía con sangre y aceite con motivo de la purificación de un leproso (14,14.17.25.28). No es fácil determinar el significado exacto de esta ceremonia, pero la signación de las extremidades podía simbolizar la santificación del hombre entero, del mismo modo que el altar era santificado untando sangre en sus extremos (8,15). H. Cazelles (BJ, nota a Lv 14,14) relaciona este rito con la idea de servicio: los oídos reciben instrucción; las manos y los pies la ejecutan. Moisés tomó los órganos designados del carnero más la pata derecha, junto con una muestra de cada tipo de ofrenda cereal sin levadura (7,12), y entregó todo a Aarón y sus hijos a fin de que ellos hicieran el acto de presentación (es decir, la ofrenda agitada; cf. comentario a 7,30). Luego lo recibió de manos de ellos y lo quemó sobre el altar con el holocausto. El pecho fue reservado para Moisés como porción suya personal. La aspersión final de los sacerdotes y de sus vestiduras con sangre y aceite es considerada por algunos comentaristas como una interpolación. Rompe la continuidad del pasaje (M. Noth en ATD lo pone después del v. 24), y no aparece clara la finalidad exacta de una segunda consagración (aun incluyendo las vestiduras). Este problema está vinculado a otro más importante: en qué medida las primeras redacciones del Lv incluían a los hijos de Aarón en un ritual que en su origen se preocupaba principalmente del sumo sacerdote; en algunos casos, la mención obviamente adicional de los demás sacerdotes en conexión con algunos ritos revela la actividad de una mano posterior.

La carne cocida y el pan de este último sacrificio debían servir a los sacerdotes de alimento sagrado, es decir, debían comerlos dentro del recinto sagrado aquel mismo día (7,15). La ceremonia de ordenación duraba siete días, durante los cuales al menos el sacrificio por el pecado debía repetirse diariamente (Ex 29,36-37). Durante este tiempo, a los recién ordenados les estaba prohibido abandonar la entrada de la tienda de la reunión bajo pena de muerte. **33.** *vuestra ordenación ha de durar siete días:* La traducción literal es «siete días llenará él vuestras manos», *y^{e}mallē' 'et yed^{e}kem.* (Sobre la idea de «llenar las manos», → Instituciones religiosas, 76:11).

22 **C) Octava de la ordenación (9,1-24).** El octavo día después de la ceremonia inicial estuvo señalado por una serie de sacrificios conclusivos (1-21) y una teofanía (22-24). Moisés ordena a Aarón que prepare un sacrificio por el pecado y un holocausto que debía ser ofrecido por los sacerdotes, mientras que los ancianos de la comunidad debían preparar un sacrificio por el pecado, un holocausto, un sacrificio de comunión y una ofrenda de cereales. Aarón, ante la comunidad reunida, siguió en su sacrificio por el pecado el mismo ritual empleado previamente por

Moisés (8,14-17); no se derramó sangre en la tienda de la reunión (4, 5-7) porque él no había entrado todavía formalmente en el lugar santo. Al no poder ser comido por los sacerdotes, el resto debía ser quemado fuera del campamento. El holocausto que siguió fue ofrecido de la manera usual. Los sacrificios por la comunidad fueron efectuados por Aarón con ayuda de sus hijos; el sacrificio por el pecado y el holocausto fueron efectuados como antes. **17.** *juntamente con el holocausto de la mañana:* Un anacronismo que muestra cómo el interés del redactor es más litúrgico que histórico. El holocausto diario no fue ofrecido sino después de que los sacerdotes habían asumido sus obligaciones (6,1-6). En último lugar se efectuó el sacrificio de comunión y la ofrenda cereal del pueblo.

La ceremonia concluye solemnemente en los vv. 22-24 con la bendición del sumo sacerdote (Nm 6,23-26) y su entrada inaugural en la tienda de la reunión con Moisés, lo cual pone de relieve su derecho singular a acceder a la morada de Yahvé. La segunda bendición (v. 23) puede ser resultado de una fusión con otra tradición en la que bendecían al pueblo Moisés y Aarón, frente a la bendición de Aarón sólo en el v. 22. La señal de que el Señor aprueba todo lo realizado adopta la forma de una teofanía semejante a la que señaló la terminación de la morada (Ex 40,34-38). **23.** *la gloria del Señor:* El *k*[e]*bôd Yahweh* se manifestaba particularmente en signos y fenómenos desacostumbrados, siendo una clara muestra del poder y la trascendencia: así, por ejemplo, la nube del desierto (Ex 16,10), la nube y el fuego sobre el Sinaí (Ex 24,15-17) y la nube que envolvía la morada (Ex 40,34-35). (Cf. *Gloria:* DiccBib 756s). En el caso presente, la gloria del Señor asume la forma de un fuego que sale de la tienda de la reunión y consume los sacrificios puestos sobre el fuego del altar ante el espanto de los espectadores. El significado de la teofanía es claro: los actos de la ordenación y los sacrificios del sacerdote son aprobados como sagrados y aceptables al Señor.

23 **D) Pecado de los hijos de Aarón (10,1-20).** El trágico episodio de la muerte de dos hijos de Aarón, Nadab y Abihú (1-7), trasciende el interés de la mera narración y subraya la importancia de la estricta fidelidad a la legislación ritual. El cap. 10 incluye oportunamente un cuerpo adicional de leyes para los sacerdotes (8-15) y concluye con el desconcertante diálogo entre Moisés y Aarón (16-20).

Durante la celebración del octavo día, Nadad y Abihú ofrecieron incienso en forma ilícita, por lo cual murieron abrasados en la presencia del Señor. Es difícil determinar la naturaleza exacta de su pecado. La sugerencia de que su sacrificio fue ofrecido fuera del tiempo prescrito carece de pruebas suficientes. Cazelles (BJ, nota a 10,1) sugiere que el relato sigue una tradición anterior de los caps. 8-9 en la que sólo Aarón habría recibido la consagración sacerdotal; por tanto, los hijos ejercerían la acción ceremonial sin ser sacerdotes. Por otra parte, Haran (VT 10 [1960], 115) ve la clave de la solución en el fuego «extraño» o «profano» *('ēš zārāh)* del v. 1. Los hijos habrían tomado su fuego de un

lugar situado fuera del altar, cuando el fuego para el incensario debía tomarse del mismo altar (16,12). Sólo en conexión con ese «fuego profano» se recuerda en otras partes su pecado (Nm 3,4; 26,61). (Cf. el análogo punto de vista de W. von Baudissin, *Geschichte des alttestament. Priesterthums* [Leipzig, 1889], 22).

El comentario de Moisés al acontecimiento adopta la forma de un breve dístico en el que se citan unas palabras del Señor sólo aquí mencionadas. Su conexión más bien floja con el contexto y su carácter poético arguyen bastante en favor de una fuente independiente, tal vez un encomio del sacerdocio. El carácter sagrado de Yahvé *(qōdeš)* y su gloria *(kābôd)* buscan una manifestación externa: ésta en signos y milagros, como en el ejemplo de la teofanía de 9,23-24; aquél en maravillas semejantes (Nm 20,13; 27,14), en las mismas personas (19,2) y, de manera especial, en sus sacerdotes —«los que se acercan a mí»—, cuya santidad no debería ser superada (Ex 19,22; Lv 21,17.21; Ez 42, 13-15). En el contexto actual, sin embargo, el versículo se emplea en tono de reproche, para explicar el severo castigo que ha sido infligido. La sacralidad de Dios se manifiesta en la rápida y definitiva remoción del mal, es decir, en la muerte de los dos sacerdotes; su gloria, que tantas veces se ha limitado a dar muestras amorosas de su poder, se revela aquí de manera terrible y espantosa (cf. Ez 28,22). Ante la tragedia, Aarón permaneció silencioso, mientras Mišael y Elsafán, primos de Aarón (Ex 6,18.22), recibían la orden de retirar los cuerpos con las mismas túnicas con que habían muerto, sin solemnidades fúnebres, a un lugar fuera del campamento. A los sacerdotes les estaba estrictamente prohibido entregarse a las habituales prácticas de duelo: dejarse caer el cabello suelto y rasgarse las vestiduras en señal de dolor. Estos signos de duelo indicaban también un estado de impureza (13,45), que surgiría en este caso del contacto con el difunto. En virtud de su posición sagrada, los sacerdotes no debían contraer impureza poniéndose en contacto con un cadáver, excepto en el caso de que muriera un familiar inmediato del sacerdote ordinario (21,1-4), excepción que no se extendía al sumo sacerdote (21,10-11). En el presente caso, debido a la seriedad de la violación, ni siquiera los hijos restantes de Aarón fueron autorizados a participar remotamente en los ritos de enterramiento de Nadab y Abihú, aunque tal cosa no estaba prohibida a los demás israelitas. Todo este episodio subraya la importancia de observar incluso las minucias del ritual.

El material jurídico de los vv. 8-15 no tiene nada que ver con la muerte de los dos sacerdotes. Los sacerdotes, para estar en condiciones de ejercer sus obligaciones de manera responsable, especialmente en lo que se refiere a distinguir las múltiples categorías de lo puro y lo impuro, no podían tomar ninguna bebida alcohólica antes del ejercicio de su ministerio. La prohibición se presenta como impuesta por el Señor mismo. El siguiente pasaje sobre la comida sacrificial reanuda el ritual del octavo día, que terminaba abruptamente en 9,21; la alusión a los «hijos supervivientes» de Aarón en 10,12 ha hecho posible la inserción

de los datos interpuestos. La ofrenda de cereales, por ser sacratísima, debían comerla únicamente los sacerdotes, y cerca del altar. En cambio, las porciones procedentes del sacrificio de comunión de la comunidad, la pata y el pecho, podían comerlas los miembros, masculinos o femeninos, de las familias de los sacerdotes en cualquier lugar no contaminado de impureza; las disposiciones sobre esta participación se dan en 22,10-16.

En la perícopa final se nos dice que Moisés se encolerizó al saber que el sacrificio por el pecado del pueblo (9,15) había sido abrasado y no comido. Sin embargo, eso era precisamente lo mandado en tales sacrificios (4,21), puesto que ni los sacerdotes ni la comunidad podían comerlos. La clave de la solución se encuentra en 6,23. No se puede participar de un sacrificio en el que se haya llevado sangre al santuario, y eso era exactamente lo previsto para los sacrificios por el pecado de los sacerdotes y de la comunidad. Así, pues, a los sacerdotes les estaba prohibido comer el sacrificio por el pecado del pueblo, no porque se ofreciera en su propio nombre (como, por ejemplo, en 9,8ss), sino porque la sangre había sido rociada ante el velo del santuario. Tal acción no se dio en el sacrificio ofrecido por Aarón antes de la entrada formal en la tienda de la reunión, del que se dice que tuvo lugar después de los sacrificios del octavo día. Por tanto, la carne debía ser comida por los sacerdotes; de hecho se la consideró como parte del rito de expiación. La respuesta de Aarón alude a su estado de impureza moral: le faltaba la necesaria integridad para tomar parte en tal sacrificio. Afectado por la acción pecaminosa de sus hijos muertos y, de acuerdo con la mentalidad hebrea, partícipe de su culpa, no poseía el estado de santidad compatible con la comida del sacrificio por el pecado. La respuesta apacigua la cólera de Moisés. (→ Instituciones religiosas, 76:5-38).

De Vaux, IAT 449-517; Gray, *op. cit.,* 179-270; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Gotinga, 1951); M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn, 1958).

24 **III. Pureza legal (11,1-15,33).** La tercera gran sección del Lv se refiere a las distintas posibilidades de caer en un estado de impureza y a los medios para salir de él. El código de pureza se ocupa de cuatro temas principales: animales puros e impuros (11,1-47), parto (12,1-8), lepra (13,1-14,57) e impureza sexual (15,1-33). Cada uno, excepto el segundo, tiene su propia conclusión. Las leyes, aunque han sido redactadas en el Israel posexílico, tienen un tono claramente arcaico.

En el fondo, la distinción entre puro e impuro se refería al culto, pues la integridad era una exigencia del servicio a Yahvé tanto en la intervención cultual activa como en la simple pertenencia al pueblo de la alianza. Ser impuro era carecer de santidad, y esta falta era concebida no como una condición moral, sino como una situación entitativa incompatible con la santidad de Yahvé y, por tanto, excluyente de todo contacto con él. En Dt 14,3-20 aparece una legislación paralela sobre la pureza legal.

25 **A) Animales puros e impuros (11,1-47).** La lista se refiere a grandes animales terrestres (1-8), animales acuáticos (9-12), aves (13-23) y animales pequeños (29-38). La clasificación es más popular que científica y no arroja ninguna luz efectiva sobre las razones para distinguir lo puro de lo impuro. W. H. Gispen (OTS 5 [1948], 193-94) ofrece un resumen de la amplia discusión en torno a los motivos de tales distinciones. Dado que la respuesta definitiva se remonta a un pasado tan remoto que ni siquiera llegaron a conocerla los redactores del Lv —cuya clasificación no da ningún indicio—, quizá lo más seguro sea considerar la distinción como primariamente basada en el terreno cultual (cf. Noth, ATD 77). Los animales excluidos inmediatamente del régimen alimenticio de los hebreos eran los utilizados en el culto pagano, en relación con el sacrificio, la magia o la práctica supersticiosa; así, por ejemplo, el cerdo, empleado en el sacrificio al dios babilonio Tammuz. Asimismo, pese a la falta de información, no es inverosímil que la costumbre y la legislación hebreas obedecieran a otras razones adicionales, como la higiene y la repugnancia natural.

La legislación alimenticia se dirige a Moisés y Aarón, el cual disfruta ahora de mayor prestigio después de su ordenación. Por lo que se refiere a los animales mayores (1-8), la ley se expresa primero en forma positiva: sólo pueden comerse los animales de pezuña partida y rumiantes. Esta ley excluía, por ejemplo, al caballo y al asno, así como a los cuadrúpedos no ungulados, como el perro, el gato y el oso (cf. 27). La siguiente clasificación muestra que la distinción se fundaba en simples analogías externas. El damán y la liebre quedan excluidos por un solo motivo, pero de hecho podían haber sido doblemente eliminados, pues tampoco son rumiantes, a pesar de que su proceso de masticación sugiere la acción de rumiar. El hecho de que la lista no sea exhaustiva comprueba la sospecha de que la exclusión de esos animales tenía últimamente un fundamento distinto. La prohibición se extendía tanto a la consumición como al contacto con los animales muertos, pero no estaba prohibido el simple contacto con ellos mientras vivían.

Sólo pueden comerse los animales acuáticos dotados de aletas y escamas (9-12); aunque no se ponen ejemplos, estarían excluidas las especies semejantes a la anguila. También estaba prohibido el contacto con sus cuerpos muertos.

A diferencia de las clasificaciones precedentes, no se da una norma general sobre la prohibición de aves en los vv. 13-19; todo se reduce a una enumeración de las especies impuras. La identificación de algunas de ellas resulta insegura, pues no es posible determinar el significado exacto de los términos hebreos, tan raros en su apariencia. Ignoramos por qué se los excluía. El único indicio posible es que se trata de animales preponderantemente carnívoros.

26 La sección sobre los insectos (20-23) comienza y termina con una prohibición indiscriminada de todos los «cuadrúpedos» alados (el «otros» del v. 23 no existe en el texto hebreo). La interpolación de los vv. 21-22 fue introducida como una excepción en favor de ciertos miem-

bros de la familia de los locústidos, clasificados popularmente teniendo en cuenta las fuertes patas traseras que les sirven para saltar. Esta excepción puede obedecer al respeto general que prevalecía por su destreza y habilidad, como se refleja en la frecuente aparición de estos animales en el arte oriental.

El breve excurso de los vv. 24-28 sobre la impureza por contacto aparece abruptamente y sólo tiene una relación indirecta con el tema principal. La idea central de este pasaje no es el comer estos animales, sino la distinción entre tocar y levantar sus cuerpos muertos. El contacto con el cuerpo muerto de tales especies se traducía en impureza para toda la jornada, de manera que, según parece, se recuperaba la pureza simplemente al término del día, pese a la indicación (cf. 5,2.6) de que en tales circunstancias se requería un sacrificio por el pecado. Si uno tomaba el cadáver o una parte del mismo, sus ropas se tornaban impuras por contacto, y era preciso lavarlas. Esta ley refleja el miedo de los antiguos a entrar en contacto con los muertos, lo cual implicaba cierta forma de comunión no deseada.

La legislación sobre el contacto continúa en la perícopa siguiente (29-38), relativa a los roedores y lagartos, que no pueden comerse. La identificación de las distintas especies del v. 30 es bastante insegura: v. gr., «topo» es la traducción del hebreo *tinšemet,* término empleado también para designar una especie de ave (¿lechuza?) en el v. 18. Todo el que tocaba el cuerpo muerto de estos animales quedaba impuro hasta la tarde. Además, la impureza se comunicaba a todo lo que tocaba el cadáver, como se indica en la siguiente casuística: los efectos personales del hombre (vestidos, etc.), los utensilios domésticos (vasijas de barro, hornos) y el grano mojado. Para eliminar la impureza era preciso destruir las vasijas de barro; los objetos personales debían lavarse y eran considerados impuros durante todo el día. Se pensaba que el líquido era vehículo de impureza; por esta razón quedaba contaminado todo lo que se hallaba en la vasija llena de agua (34), así como el grano que hubiera sido humedecido antes del percance (38). En cambio, el agua limpia (36), tanto de lluvia como de manantial, eliminaba toda impureza (Nm 19,17ss; Zac 13,1). Por eso las fuentes y las cisternas permanecían puras a pesar del percance.

En los vv. 39-40 aparece otra digresión con normas sobre los animales ordinariamente comestibles. Estos estaban prohibidos si morían de muerte natural; el tocarlos acarreaba una impureza que duraba todo el día, y un contacto más estrecho (transportarlos, comerlos) hacía impuros también los vestidos.

Otra clasificación dietética resume en los vv. 41-45 la legislación sobre los reptiles; con su carácter global va más allá de las especies reseñadas en los vv. 29-30. Este horror a los reptiles procedía, sin duda, al menos parcialmente, de la actitud hebrea hacia la serpiente (Gn 3, 14) y del papel cultual que este animal desempeñaba en los ritos paganos de la fertilidad. El motivo de evitar tales criaturas es fuertemente positivo: lo exige la santidad de Dios mismo.

El capítulo concluye con una recapitulación análoga a la del sacrificio ritual (7,37ss) y que se extiende a todas las categorías de criaturas que han sido tratadas.

27 **B) Parto (12,1-8).** El resto de la materia sobre la pureza legal se refiere a ciertos casos de impureza temporal (→ Instituciones religiosas, 76:113-19), comenzando por la más importante: el parto. Este era considerado como causa de impureza por numerosos pueblos antiguos. El estado de impureza no era producido por el acto de la concepción ni por el alumbramiento como tal, sino más bien por la pérdida de sangre relacionada con este último (vv. 4a, 5b y 7b). La vitalidad de la mujer, vinculada a su sangre, quedaba disminuida por el parto, y esto hacía que ella resultara objetivamente separada de Yahvé, la fuente de la vida, hasta que se restableciera su integridad. La impureza era más pronunciada durante el período inmediatamente siguiente al nacimiento —es decir, los primeros siete días después de nacer un niño y los primeros catorce después de nacer una niña—, período en el que su impureza era tan contagiosa como durante el tiempo de menstruación (15,19-24). Pasado este período inicial, la falta general de integridad, que prohibía todo contacto con lo sagrado, se prolongaba otros treinta y tres días, si el nacido era niño, y sesenta y seis, si era niña. El parto de un niño era considerado como una bendición mayor probablemente a causa de la mayor fuerza y vitalidad relacionada con el varón.

Al término del período indicado, la mujer efectuaba su propia purificación mediante el ofrecimiento de sacrificios de expiación en forma de un holocausto (cordero) y un sacrificio por el pecado (pichón o tórtola). La ofrenda era la misma por el nacimiento de un varón o de una hembra. En el caso de que la mujer perteneciera a la clase pobre, se permitía para ambos sacrificios una ofrenda de aves (tórtola o pichón). La ofrenda de la Virgen María con motivo de su purificación fue la de los pobres (Lc 2,22-24).

28 **C) Lepra (13,1-14,57).** Las alusiones a la lepra en el AT son numerosas; así, por ejemplo, Ex 4,6; Nm 12,10-15; 2 Sm 3,29; 2 Re 5, 1.27; 7,3; 15,5. Aunque la lepra que nosotros conocemos en la actualidad no era desconocida para el hombre antiguo, el hebreo *ṣāraʿat* (Vg., *lepra)* tenía un sentido más amplio e incluía otras enfermedades cutáneas. Esta sección del Lv no se refiere a la enfermedad de Hansen, sino a una serie de trastornos temporales, todos ellos curables, cuyos síntomas se describen en 13,1-44. La higiene primitiva consideraba tales enfermedades como muy contagiosas y exigía el aislamiento de la persona afectada; pero en el Lv, aunque no puede excluirse una preocupación higiénica, lo que interesa es la falta de la integridad corporal necesaria para el culto de Yahvé, la cual tenía como resultado un ostracismo religioso y social. Ciertos agentes corruptores, presentes en la ropa o en las viviendas —por ejemplo, moho y otros hongos parásitos— convertían tales objetos en «leprosos» e impuros a causa de su aparente semejanza con algunas enfermedades de la piel. En todos estos casos, lo que requería una legislación protectora era la presencia de la fuerza maléfica

de la corrupción. Dado que gran parte del material sobre la pureza legal y los medios para recuperarla está ausente de la literatura preexílica, De Vaux estima que nos hallamos ante una incorporación masiva de material tomado de distintas fuentes, relacionadas con creencias y supersticiones arcaicas, por los escritores del código P, tan preocupados por la pureza (De Vaux, IAT 584-86).

29 a) EN EL CUERPO HUMANO (13,1-46). El carácter popular de los trastornos hace imposible determinar la naturaleza exacta de las enfermedades citadas. No todas las enfermedades cutáneas implicaban impureza, sino únicamente las que se tenían por activas y, por tanto, infecciosas. Su carácter maligno se manifestaba de distintas maneras: por la extensión (vv. 7, 22, 27 y 35), por la penetración en la piel decolorando el pelo en derredor (vv. 3, 20, 25 y 30) y por una ulceración abierta («carne llagada») (vv. 10, 15 y 42). Las erupciones ordinarias, las costras producidas por furúnculos o quemaduras, las afecciones del cuero cabelludo, las erupciones faciales y la calvicie no eran señales de impureza mientras no presentaran síntomas infecciosos. La blancura de la piel después de una enfermedad cutánea era señal de curación e indicaba pureza (vv. 13, 16-17 y 38-39).

La determinación del estado activo o inactivo de la enfermedad correspondía al sacerdote, quien ejercía esta función no como médico (no se prescribe tratamiento alguno), sino como juez e intérprete de la ley, cuya decisión favorable era un requisito necesario para proceder a los ritos de purificación que permitían el reingreso en la comunidad. En los casos dudosos se imponía un período de cuarentena que duraba a veces una semana (vv. 21 y 26) o a lo sumo una quincena (vv. 4ss y 31ss). Durante el tiempo de su impureza, el enfermo debía permanecer fuera de la ciudad y advertir de su condición a los no advertidos mediante los habituales signos indicativos de su estado: vestidos rasgados, cabello largo y suelto (cf. comentario a 10,6), barba cubierta (Ez 24,17) y el grito repetido de «¡impuro!».

30 b) EN LOS VESTIDOS (13,47-59). También se veía presente la fuerza maléfica de la corrupción en los vestidos y tejidos atacados de moho o en los objetos de cuero, lo cual los hacía impuros. Tras la inspección inicial del sacerdote, el objeto permanecía siete días aislado (47-50); si durante ese tiempo se extendía la corrupción, el objeto debía ser quemado; si no, se lavaba y se mantenía en cuarentena otra semana (51-54). Si a la inspección siguiente no había disminuido por lo menos la infección, el objeto era destruido; si la excrecencia llevaba camino de desaparecer, se cortaba la parte infectada, y el objeto podía usarse de nuevo siempre que no reapareciese la excrecencia. Si no había quedado ni rastro de moho, el objeto era declarado puro y restituido a su primer uso después de un segundo lavado (55-58).

31 c) PURIFICACIÓN (14,1-32). El tratamiento de las distintas formas de impureza, que continuará en 14,33-57, es interrumpido aquí por la purificación ritual de la persona leprosa. Esta constaba de dos cere-

monias: un rito arcaico que simbolizaba la liberación del mal espíritu (vv. 2-9) y unos ritos sacrificiales análogos a los del código sacerdotal (caps. 1-7).

La insólita ceremonia de 14,2-9 responde a una idea primitiva que relacionaba la enfermedad física con un demonio alado, el cual debía ser exorcizado para restaurar la salud. El sacerdote, como único árbitro en el asunto, se encontraba con la persona fuera del campo. Si resultaba estar curada, el sacerdote le mandaba traer dos pájaros puros, dar muerte a uno de ellos y mezclar su sangre con agua de manantial (cf. comentario a 11,36). Luego el sacerdote, tomando el otro pájaro, un trozo de madera de cedro, algunas hebras de hilo rojo y una rama de hisopo, sumergía todo en el agua y la sangre, rociaba a la persona siete veces para purificarla y dejaba en libertad al pájaro vivo. El agua lustral debía su poder purificador al hecho de ser fresca y estar enrojecida con la sangre del ave. Dado que el color rojo poseía el poder de ahuyentar a los malos espíritus, ése era probablemente el significado del hilo escarlata, coloreado con pigmentos obtenidos de insectos (cf. también los ritos de la vaca roja en Nm 19). Tanto el cedro como el hisopo (éste era de hecho una especie de alcaparra, dado que el verdadero hisopo no se cría en Palestina) se empleaban para las aspersiones sagradas (Nm 19, 18; Sal 51,9). Es posible que el hilo sirviera para atar la rama de hisopo al trozo de cedro para formar así un aspersorio (H. Cazelles), si bien el texto no es tan explícito ni sea ésa la disposición de tales objetos en Nm 19,6. La liberación del pájaro simbolizaba la marcha del mal espíritu. El paciente liberado completaba esta fase inicial de su purificación lavando sus vestidos y afeitando todo su pelo, pues en ellos podían esconderse las reliquias de la enfermedad. Aunque ya admitido en la comunidad, la completa integración se difería una semana, durante la cual permanecía fuera de casa por temor a contaminar su morada, en cuyo caso habrían sido precisos unos ritos de purificación adicionales. Al término de los siete días se afeitaba y lavaba de nuevo su cuerpo y sus vestidos, y de este modo recobraba su antiguo estado de pureza.

Los vv. 10-32 representan una forma complementaria de purificación, relacionada históricamente con la liturgia sacrificial del segundo templo. El octavo día después de iniciada la purificación, era readmitido oficialmente en el culto el antiguo enfermo, cuyo estado de separación objetiva del Señor no había sido superado todavía por completo. Las ofrendas consistían en un cordero como sacrificio de reparación, una oveja como sacrificio por el pecado y otro cordero como holocausto, más una ofrenda cereal (harina mezclada con aceite) y una porción separada de aceite (cerca de medio litro). El sacerdote tomaba la ofrenda de reparación y el aceite y los presentaba al Señor como una «contribución» (cf. el comentario sobre la ofrenda agitada en 7,30). A causa de su carácter sagrado, el cordero era degollado en el atrio del santuario, donde se daba muerte a las víctimas del holocausto y del sacrificio por el pecado. Entonces, tomando parte de la sangre de la víctima, el sacerdote ungía la oreja derecha, el pulgar derecho y el dedo gordo del

pie derecho del hombre, y hacía lo mismo con el aceite después de haberlo consagrado rociándolo frente a la morada del Señor. Luego ponía el resto del aceite en su mano y lo derramaba sobre la cabeza del que se purificaba. Las acusadas semejanzas de estos ritos con las ceremonias de ordenación de los sacerdotes (8,12.23-24; Ex 29,20) han inclinado a varios autores (por ejemplo, Cazelles, BJ, nota a 14,14) a considerar esta acción como un rito de rededicación por el que el leproso se reintegraba a la comunidad santa en términos de servicio. De Vaux, por su parte, ve la unción de Lv 14 simplemente en términos de purificación (De Vaux, IAT 581-82). La sangre tenía un valor expiatorio axiomático (8,15; 17,11; Ex 30,10), y la unción con aceite tenía su contrapartida en ritos para la liberación de esclavos que conocemos por los contratos mesopotámicos y ugaríticos. Mediante la ofrenda de los sacrificios prescritos se lograba finalmente la pureza.

Para el leproso pobre estaba prevista una conmutación (21-32). Su ofrenda consistía en un cordero como sacrificio de reparación, en una pequeña porción de harina mezclada con aceite, en una cantidad de aceite y en un par de tórtolas o de pichones para el sacrificio por el pecado y el holocausto. A excepción de estas modificaciones, el ceremonial era el mismo que el de un hombre en circunstancias ordinarias.

32 d) En las casas (14,33-57). Por razón de su parecido externo con las enfermedades cutáneas del hombre, se estimaba que ciertas especies de hongos, tales como el moho, presentes a veces en las viviendas, convertían a éstas en «leprosas». **34.** *si yo pongo una infección leprosa:* La frase refleja la tendencia hebrea a prescindir de las causas secundarias y atribuir todas las cosas a Dios como causa última. La impureza se daba únicamente cuando el hongo estaba activo, circunstancia que debía determinar la inspección del sacerdote; sin embargo, ya antes de ser sometida a examen, la casa era vaciada por completo de sus enseres si mostraba algún indicio de infección contagiosa (33-36). Si, al ser examinada por el sacerdote, la excrecencia daba muestras de penetrar en la superficie de la pared o su color sugería claramente un carácter maligno, se imponía al edificio una cuarentena de siete días para dar tiempo a una mayor certeza en la cuestión (37-38). Entrar en la casa durante la cuarentena equivalía a contraer impureza hasta el término del día; un contacto más estrecho —por ejemplo, comiendo o durmiendo dentro— se traducía en impureza de la persona y de sus vestidos (46-47; cf. 11,24-28). Si, al término de la semana, la segunda inspección del sacerdote verificaba el carácter activo de la lepra, las piedras afectadas eran arrancadas y llevadas, junto con todo el revoco desprendido de los muros, a un lugar inmundo fuera de la ciudad (39-41). La casa podía entonces ser reparada, pero debía ser demolida por completo si reaparecía la excrecencia (lo mismo debía hacerse con los vestidos, 13,55-57). Si no se reproducía el estado corrosivo, la casa era declarada pura (42-48).

La casa era purificada (49-53) del mismo modo que la persona leprosa (14,1-9), pero bastaba el viejo ritual de los pájaros sin otro sacri-

ficio adicional. El cap. 14 concluye con un resumen general de los desórdenes considerados y la finalidad de la precedente casuística: el discernimiento de la pureza legal (54-57).

33 **D) Impureza sexual (15,1-33).** No sólo existía cierta atmósfera de misterio en torno a la facultad de generación, sino que también la pérdida de semen por un hombre o de sangre por una mujer era considerada como una pérdida de vitalidad, una disminución del principio vital. Ambas cosas comportaban un estado de indignidad que impedía toda intervención activa en la vida cultual de Israel. Lo que aquí interesa no es la culpabilidad moral. Además, el aislamiento exigido no era una medida punitiva, sino que impedía la propagación de la impureza por contacto. Aunque gran parte de esta legislación se funda en ciertas razones higiénicas que conocemos por las fuentes babilónicas y egipcias, el énfasis del Lv es claramente cultual (31); por tanto, no debe sorprender su tono de medicina primitiva, basada a menudo en ideas populares.

La impureza en los hombres, considerada en los vv. 2-17, podía producirse de varias maneras. El flujo anormal (en hebreo, *zob)* de 2-15 se refiere, con toda probabilidad, a las excreciones genitales resultantes de la gonorrea. El paciente comunicaba su impureza a las personas con quienes se ponía en contacto, a los muebles en que se acostaba o sentaba, a los aparejos que utilizaba para montar y a los objetos domésticos que tocaba. Las personas que hubieran entrado en contacto con tal hombre o con cosas que él hubiera contaminado debían lavarse y lavar sus vestidos, y permanecían impuras hasta la tarde; las vasijas de barro se destruían y los objetos de madera se lavaban. Terminada su enfermedad, el hombre esperaba siete días antes de efectuar su purificación mediante las lustraciones usuales. Su reintegración social se efectuaba el octavo día por medio de una ofrenda pública de dos tórtolas o pichones como sacrificio de expiación por el pecado y holocausto. La segunda causa de impureza masculina (16-17) era la pérdida de semen, fuera o no voluntaria. Su estado de impureza duraba un día y exigía simplemente que él se lavara y lavara también toda pieza de tela o piel mancillada por el semen. En Dt 23,11 se añade que el interesado se ausente de la comunidad.

El v. 18 sirve de transición entre las dos secciones sobre la impureza en el hombre y en la mujer. Las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer, tanto si el acto era lícito como si no lo era, entrañaban impureza legal. La ley se refería a la pérdida de vitalidad en el varón y a la impureza resultante en la mujer del contacto con el semen masculino. El estado consiguiente era de poca duración —un día—, y el único ritual exigido era el baño. La indignidad cultual producida por la unión sexual era corriente entre los antiguos, y su antigüedad en Israel se refleja en 1 Sm 21,4-5.

La impureza femenina (19-30) era consecuencia de la menstruación (19-24) o de un anormal flujo de sangre fuera del período habitual o más allá de la duración usual del período (25-30). Al tiempo de la

menstruación, la impureza duraba siete días, durante los cuales ésta podía ser comunicada a personas y objetos de la misma manera que en el caso del hombre con flujo crónico. El sentido exacto del v. 23 es difícil de determinar tanto en el TM como en los LXX; no obstante, el siguiente parece ser la versión más rigurosa del hebreo: «Si hay un objeto sobre la cama o la silla en que ella se sienta, quien lo toca se hace impuro hasta la tarde». Un hombre que se acercara a una mujer en menstruación contraía sexualmente la impureza de ella, permanecía impuro una semana y podía transmitir la impureza durante ese tiempo. La pena más estricta impuesta por la misma acción en 20,18 procede de una tradición independiente, más preocupada (como indica el contexto) por los aspectos morales del caso. Tratándose de una irregularidad menstrual, la mujer permanecía impura y en condición contagiosa durante el tiempo del flujo de sangre. Dado que esto era una verdadera enfermedad y no un fenómeno puramente natural, se requería una purificación cultual el octavo día después de la curación mediante la oblación de dos aves como sacrificio por el pecado y como holocausto. El v. 31 es significativo no sólo para este capítulo, sino para toda la sección sobre la pureza legal: en el fondo de la legislación sobre lo puro y lo impuro subyace una preocupación cultual, pues cualquier profanación de la morada del Señor podía castigarse con la muerte. El v. 32 ofrece un resumen completo de todos los puntos tratados (→ Instituciones religiosas, 76:118-19).

34 **IV. El Día de la Expiación (16,1-34).** La minuciosa descripción del Yom Kippur en el Lv está perfectamente situada después del ritual de los sacrificios y el código de pureza legal, pues ambos sirven de trasfondo para entender la fiesta misma (→ Instituciones religiosas, 76: 156-57). La descripción del ritual (1-28) va seguida de ciertas directrices sobre algunos rasgos periféricos de la fiesta; así, por ejemplo, ayuno y descanso (29-34). Esta celebración anual, tan importante en el Israel posexílico, nunca es mencionada en la literatura preexílica, y las ceremonias de la festividad, tal como aparecen en el Lv, constituyen una combinación de distintos ritos reunidos en un capítulo de redacción más bien floja (nótense los duplicados en los vv. 6 y 11, 9b y 15, 3b y 32b).

Al indicar el ritual (1-28), el Señor se dirige sólo a Moisés, quien debe luego transmitir el mensaje a Aarón. La referencia a la muerte de los hijos de Aarón en el v. 1 no tiene valor cronológico, pues sirve únicamente de nexo artificial para incorporar el material del Yom Kippur. La solemnidad de la fiesta queda inmediatamente de manifiesto por el anuncio de que sólo con motivo de la celebración anual de la misma puede el sumo sacerdote traspasar el velo que ocultaba el santo de los santos y entrar en el lugar sagrado. **2.** *ante el propiciatorio (kappōret):* Con este término se designa la tapa de oro del arca (Ex 25,17-22). Dado que el arca no fue recuperada después del destierro, en el santo de los santos sólo se encontraba el propiciatorio, lo cual explica la importancia que se le concede en el cap. 16. Dado que allí se manifestaba la gloria de Yahvé (Ex 40,34; Nm 7,89), la entrada en cualquier otra ocasión

produciría la muerte a causa de la incapacidad del hombre para permanecer ante la esplendorosa presencia divina.

El primero de los ritos combinados era un sacrificio por el pecado: se sacrificaba un toro por las transgresiones de los sacerdotes y un carnero por los pecados del pueblo (3a y 5). El sumo sacerdote, tras haberse bañado y vistiendo las vestiduras sagradas de lino, tomaba la sangre del toro degollado junto con el incensario encendido e incienso y penetraba en el santo de los santos, donde incensaba el propiciatorio para ocultar la presencia divina y lo rociaba con la sangre del toro para significar su consagración al Señor (3b-4, 6 y 11-14). El mismo rito se seguía para el sacrificio por el pecado del pueblo (9 y 15). De este modo quedaban expiados los pecados de los sacerdotes y del pueblo.

Pero el v. 16 introduce otro tema: la expiación por las transgresiones rituales que habían afectado a la morada del Señor (Ez 45,18-20). Esta expiación se efectuaba mediante una aspersión de sangre dentro del santuario (aquí identificada con las aspersiones del sacrificio por el pecado) y otra aspersión, junto con la aplicación de la sangre al altar (probablemente el de los holocaustos), fuera del santuario. Este rito (16-19), que ha sido añadido a la ceremonia del Kippur, era claramente un acto de expiación por los lugares sagrados. Sin embargo, se ha planteado la cuestión de si la aspersión de la sangre en el santo de los santos, una vez que se unieron los dos ritos, era expiatoria o consecratoria, puesto que la aspersión de la sangre ante el propiciatorio (14b), al igual que la usual aspersión ante el velo (cf. 4,6), era en sí misma un acto consecratorio pese a que se proponía la expiación por los sacerdotes o el pueblo. Además, según Vriezen *(op. cit.,* 232), la aspersión del propiciatorio (14a) era de hecho la forma suprema de dedicación de la sangre y, en consecuencia, era también originariamente un acto consecratorio que se extendía al mismo lugar donde Yahvé estaba entronizado. Por tanto, la aspersión tiene aquí el mismo sentido que en otras ocasiones en las que se rociaba la sangre ante el Señor. Aunque este sentido parece haberse perdido pronto en favor de la idea expiatoria de purificación del lugar sagrado (cf. v. 16), su finalidad originaria era dedicar la sangre expiatoria a Dios de manera especialísima.

La liturgia del Día de la Expiación incluía otro rito (20-26) de indiscutible antigüedad. Su primera referencia se encuentra en la mención de los dos machos cabríos (5 y 7-10). Uno de ellos, «para el Señor», se convirtió en el sacrificio por el pecado del pueblo, mientras que el otro, «para Azazel», se convirtió en portador de las culpas de la comunidad. Una vez terminada la purificación del santuario (20), el sacerdote imponía sus manos sobre el carnero restante y confesaba los pecados del pueblo, con lo cual hacía que los pecados pasaran al animal. Este, llevando sobre sí la carga de maldad, era conducido a un lugar desierto por un servidor, el cual resultaba impuro al ejecutar su cometido. Así quedaba eliminado el mal de en medio del pueblo. El nombre de Azazel aparece tan sólo en el cap. 16. Driver *(op. cit.,* 97-98) lo identifica con un nombre de lugar que significa «rocas escabrosas» o «precipicio», de

la raíz *'zz* (en árabe, *'azâzu(n)*, «tierra áspera»). De Vaux no encuentra convincente tal explicación, debido al paralelismo personal que exige el contexto: un carnero para Yahvé y otro para Azazel. Siguiendo a la mayoría de los comentaristas modernos, explica el término como nombre de un ser sobrenatural, un demonio cuya guarida habitual era el desierto (Is 34,14) (De Vaux, IAT 637-39). La Vg., siguiendo a los LXX, se refiere a él con el nombre de «carnero emisario» *(caper emissarius)*, de donde viene la idea de carnero propiciatorio. La noción de una transferencia del pecado a los animales se encuentra en varios pueblos primitivos, incluso en la actualidad (cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough* [Nueva York, 1951], 626-27). En particular, S. Landersdorfer (BZ 19 [1931], 20-28) ha estudiado comparativamente varios paralelos babilónicos e hititas. El más evidente paralelo bíblico es la liberación de un pájaro en el rito de purificación de la lepra (14,7).

Para concluir la ceremonia (23-38), antes de ofrecer los dos holocaustos el sumo sacerdote se quitaba las vestiduras de lino, contaminadas al contacto con el animal de los pecados, y se vestía con su atuendo ceremonial ordinario después de bañarse en un lugar sagrado. La grasa del toro y del carnero ofrecidos antes era quemada con el holocausto; las partes restantes eran destruidas fuera del campamento. No se comía nada del sacrificio por el pecado común. A diferencia de las lustraciones prescritas en el v. 26 para eliminar la impureza contraída, el lavatorio de las personas en el v. 28 se proponía evitar la difusión de la santidad recibida de las víctimas sacrificiales.

La conclusión (29-34), igualmente dirigida a Moisés, fija la fecha de la celebración anual del Kippur el día décimo del séptimo mes, Tišri (correspondiente a nuestro septiembre-octubre). Tanto los israelitas como los residentes no israelitas debían ayunar (en hebreo, «afligirse», Is 58, 3-5) y cesar en toda forma de trabajo en este «sábado solemnísimo» o día de descanso. Este ayuno es el único prescrito en toda la Torah. El v. 34 menciona solamente la expiación personal como finalidad de la fiesta, mientras que el v. 33 da preeminencia a la expiación del templo (→ Instituciones religiosas, 76:155-58).

E. Auerbach, *Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen:* VT 8 (1958), 337-43; J. G. Frazer, *The Scapegoat* (Londres, 1913); H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* (Augsburgo, 1930), 81-91; S. Landersdorfer, *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (Münster, 1924); M. Löhr, *Das Ritual von Lev. 16* (Berlín, 1925).

35 **V. Ley de Santidad (17,1-26,46).** (→ 3, *supra*). Esta colección de leyes, originalmente independiente y que constituye la sección más antigua del Lv, inspiró gran parte de la doctrina y la legislación sacerdotal posterior. La compilación fue obra del clero preexílico de Jerusalén. La mayoría de las leyes, reunidas y editadas antes del 586, proceden de un período anterior; a ese conjunto se añadieron otras con motivo de una edición posterior efectuada durante el destierro o después del mismo.

Igual que el Código Deuteronomista (Dt 12-26), el Código de Santidad tiene su propia unidad literaria: comienza con normas referentes al santuario y al sacrificio y concluye con «bendiciones y maldiciones». Pero la colección como tal se caracteriza por una casi desconcertante diversidad de material, cuyo único rasgo unificador consiste en su énfasis en la santidad de Yahvé. Esta consideración sirve de trampolín a las exigencias dirigidas a los israelitas, los cuales, en todos los aspectos de su vida, deben ser santos como su Señor (19,2; 20,26). Este claro rasgo de Lv 17-26 es el que indujo a A. Klostermann, en 1877, a designar esta sección con el nombre de Ley de Santidad. Pero es de notar que la santidad aquí requerida va más allá de la mera pureza legal y abarca también la rectitud moral, sin la cual la santidad queda incompleta. Este énfasis característico en la trascendente santidad de Yahvé repercutirá marcadamente en toda la tradición sacerdotal.

36 **A) Carácter sagrado de la sangre (17,1-16).** Originariamente, la inmolación de animales puros, incluso para uso profano, era considerada como un acto sacrificial. El derramamiento de sangre, por ser un acto de dominio sobre la vida misma, constituía el ejercicio de una prerrogativa divina y no podía ser tenido por legítimo a menos que primero se restituyera la vida a Dios. Por esta razón, todas las inmolaciones estaban reservadas a un lugar de culto (1 Sm 14,32-35). Este requisito no presentó, al parecer, grandes dificultades mientras se permitió la existencia de santuarios locales; pero, con la centralización del culto en tiempos de Josías (621), se hizo imposible el cumplimiento de tal ley. Esta fue reducida en Dt 12,15-16.20-25 a un simple acto de reverencia hacia la sangre del animal inmolado.

Es extraño que la antigua ley sea resucitada en Lv 17,3-7, precisamente en una época posterior a la reforma de Josías. Se dan dos motivos: el carácter sagrado de la sangre (4) y la evitación de prácticas idolátricas (7); ambos motivos quedaban perfectamente a salvo regulando el procedimiento de inmolación. El v. 5 indica que los animales debían ser conducidos primero a la tienda de la reunión y allí ofrecidos al Señor; de lo contrario, se cometía una falta de derramamiento de sangre, lo cual entrañaba la separación de la comunidad (cf. 7,20). **7.** *sátiros* (*s*^{e}*ʿîrîm*)*:* La palabra designa unos demonios identificados popularmente con unos carneros salvajes que tenían su guarida en los lugares ruinosos y desérticos, como Azazel (16,8). En virtud de la situación histórica del período posterior a Josías, el lugar designado para la inmolación sólo podría ser el templo de Jerusalén. Pero la ley habría sido tan impracticable en el período posexilíco que, junto con el mismo Código de Santidad, es preciso atribuirla a los últimos días de Jerusalén. Dado que difícilmente se la habría incluido como una simple reliquia del pasado carente de alcance práctico, puede representar el ideal soñado por el clero de Jerusalén en oposición a la libertad deuteronomista en la materia; o también, como sugiere Noth (ATD 112), podría ser una efectiva restauración de la costumbre en razón de las continuas prácticas idolátricas de Jerusalén, análogas a las que Josías había intentado corregir

(2 Re 23,8). Aunque la ley se dirigía explícitamente a la inmolación ordinaria de animales comestibles, incluía también todas las formas de sacrificios propiamente cultuales.

La siguiente perícopa de los vv. 8-12 repite las mismas directrices de los vv. 3-7 con dos rasgos adicionales. La prohibición de todos los sacrificios locales incluía también el holocausto (8b), y la ley se dirigía tanto a los israelitas como a los residentes no israelitas, los cuales, por formar parte de la comunidad, estaban obligados por las mismas disposiciones. La sangre tenía una especial sacralidad como medio de expiación (11), pues el perdón divino se alcanza más fácilmente mediante la oblación de lo que es más sagrado a los ojos del hombre y de Dios: la vida misma. La ley que prohibía a los hebreos participar de la sangre estaba salvaguardada por la centralización del sacrificio.

Los vv. 13-16 consideran otras dos posibilidades, que afectan a los israelitas y a los demás residentes: el animal cobrado durante una caza y el animal muerto de causa natural o violenta. En el primer caso se podía comer el animal después de haber derramado cuidadosamente la sangre de manera similar a la prescrita para la inmolación corriente en Dt 12. En el segundo caso no se podía comer el animal, porque era impuro; si alguien comía de él, se contaminaba de impureza y debía someterse a un rito de purificación para liberarse de su culpa (11,39-40).

37 **B) Carácter sagrado del sexo (18,1-30).** Este capítulo, principalmente dedicado a cuestiones sexuales, consta de una serie de leyes apodícticas que prohíben las relaciones con determinados grados de consanguinidad y afinidad (6-18) y proscriben ciertas formas de conducta anormal (19-23). Este material es introducido con una exhortación dirigida a todos los israelitas (1-5) y concluye con unas recomendaciones semejantes (24-30). La sacralidad del acto que comunica la vida humana prohibía el contacto sexual con los que ya estaban unidos por la misma sangre o por otra estrecha relación, ya que, especialmente en el primer caso, tal contacto equivaldría a una unión con la propia carne. Además, estas leyes eran una salvaguarda contra los excesos de promiscuidad carnal que caracterizaban la cultura de los cananeos. Como las mismas leyes indican, era también un tiempo en que la poligamia constituía un hecho aceptado en la vida hebrea.

La introducción (1-5), con un tono de excepcional seriedad, subraya la necesidad de una observancia que había de ser la antítesis de la práctica cananea. La referencia a los egipcios en el v. 3 (no se los menciona en la conclusión) fue añadida para dar autenticidad al supuesto marco histórico de la ley en el desierto, cuando la única cultura conocida de Israel sería la de Egipto. La vida a que lleva la observancia en el v. 5 es la «vida buena», el signo del favor de Yahvé que se identifica con la posesión de la tierra prometida.

Las normas de conducta sexual dentro del clan (6-18) son introducidas en el v. 6 por una prohibición general sobre las relaciones, y *a fortiori* el matrimonio, con parientes consanguíneos, aunque también forman parte del código algunos casos de afinidad. En concreto, los grados

prohibidos —no todos necesariamente inclusivos— eran los siguientes: hijo y madre (7); padre y nieta (10), en línea directa; hermano y hermana (9), en línea colateral. En este último versículo, «hermana» es la hermana de padre y madre, la «nacida en tu propia casa», o bien la hermanastra de un previo matrimonio de la madre, la «nacida en otra parte», lo cual da un sentido distinto del que tiene el v. 11. Más remotamente, estaba prohibida la unión entre hermano y medio hermana (11) y entre sobrino y tía (12-13). Por razón de afinidad, la prohibición afectaba a hijo y madrastra (8), suegro y nuera (15), sobrino y tía no carnal (14), cuñado y cuñada (16). El v. 17 prohíbe la unión o matrimonio con la hija o nieta de una mujer con la que uno hubiera tenido relaciones, y el v. 18 excluye el matrimonio simultáneo con dos hermanas.

Las disposiciones apodícticas de los vv. 19-23 condenan ciertos abusos sexuales, considerados frecuentemente como repugnantes por la mentalidad hebrea del AT. Tales disposiciones incluyen la cópula carnal durante la impureza de la menstruación (19; cf. 15,24), la sodomía entre hombres (22) y la bestialidad tanto en el hombre como en la mujer (23; cf. Ex 22,18). En el v. 21, una extraña ley (quizá sugerida por el término «semilla» [descendencia] en el hebreo del v. 20) prohíbe la práctica pagana del sacrificio de niños, relacionada por los cananeos con el culto de Mólek (cf. 20,2-5) y adoptada también por los hebreos en ciertos momentos infaustos de su historia cultual (2 Re 16,3; 21,6; Ez 16,20ss; 20,26.31; 23,37).

La expulsión de la tierra, el mismo castigo conminado a los cananeos por su licencia sexual, es la sanción que el Señor impondrá tanto a los israelitas nativos como a los extraños residentes en la comunidad (24-30). La tierra santa, al haberse mancillado y no poder ya soportar tales abusos, aparece aquí descargándose de la perversidad cananea, cosa que se repetirá, si fuere necesario, en el caso de un Israel infiel. La sanción personal del v. 29 adopta la forma de una separación: el culpable será excluido de la comunidad; falta, sin embargo, la descripción específica que aparece en otras partes; así, por ejemplo, muerte por sodomía (20,13), bestialidad (20,15) y sacrificio de niños (20,2).

38 **C) Diversas normas de conducta (19,1-37).** Esta heterogénea colección de leyes sobre religión, justicia, caridad y castidad, con su carácter claramente primitivo, tiene un particular interés como reflejo de la vida cultual y social anterior al destierro. Con su dependencia del Decálogo y su consiguiente influencia en la legislación posexílica, constituye un importante nexo entre los estadios anteriores y posteriores del derecho israelita. El capítulo forma una unidad con su introducción (1-2) y su conclusión (36b-37), las cuales centran los distintos materiales en torno al tema de la santidad de Yahvé.

Ante todo se insiste en la necesidad de respetar a los padres, guardar el sábado y evitar la idolatría (2-4), deberes ya presentes en el Decálogo (Ex 20,2-6.8.12; Dt 5,6-10.12-16). Las normas sobre los sacrificios de comunión son sustancialmente las mismas de 7,15-19; este pasaje,

sin embargo, insiste en la íntima conexión existente entre la oblación y la consumición del sacrificio, pues comer éste después del plazo previsto lo convierte totalmente en una profanación.

La ley sobre la cosecha (9-10) prohibía tal minuciosidad en la recogida de las mieses o la uva que no se dejase nada para el necesitado (23,22; Dt 24,19-22; Rut 2). La motivación caritativa de esta conducta es una adaptación hebrea muy antigua de la costumbre preisraelita de dejar algo de la cosecha en honor de la divinidad encargada de la fertilidad del suelo: un motivo claramente excluido por la afirmación final del v. 10b.

Los vv. 11-18 se centran en la obligación de practicar la justicia y la caridad en las relaciones sociales. También aquí es muy marcada la influencia del Decálogo; en el v. 12, la prohibición de profanar el nombre divino mediante perjurio (prohibición más restringida que la ley general del Decálogo de respetar el nombre de Dios, Ex 20,7; Dt 5,11); en el v. 11b, la ley contra toda forma de mentira y engaño (más amplia que la del Decálogo, que se refiere al testimonio ante un tribunal, Ex 20,16; Dt 5,20). El precepto sobre el hurto se refería, lo mismo que en Ex 20,15 y Dt 5,19, a la privación de la libertad personal, es decir, al secuestro de una persona (cf. Ex 21,16, en hebreo: «quien secuestre a un hombre...»; Dt 24,7), y así se distinguía claramente de la ley del v. 13a referente a los bienes del prójimo (cf. A. Alt, KlSchr 1, 333-40). El fuerte no debía aprovecharse del débil defraudándole o robándole (13a), reteniendo su salario (13b; cf. Dt 24,14-15) o mediante otras formas de trato abusivo (14). **14.** *no maldecirás al sordo:* La maldición, una vez proferida, era irrevocable y efectiva independientemente de que el interesado la hubiera oído.

Las acciones judiciales (15-16), presididas por los ancianos del clan, debían distinguirse por una estricta fidelidad a los intereses de la justicia, lo cual prohibía favorecer al poderoso o mostrar compasión por el débil. En un sentido negativo, el israelita debía favorecer la justicia absteniéndose de toda falsedad ante los miembros del cuerpo judicial; en sentido positivo, debía procurar aducir pruebas que salvaran la vida de un acusado.

El imperativo de la caridad (17-18) se oponía a todo espíritu de enemistad, venganza o resentimiento y obligaba a practicar la corrección fraterna cuando fuera necesario. **17b.** *no cometas pecado por su causa:* El pecado consistiría en dejar de practicar la corrección con la debida seriedad (Ez 3,18-19; 33,8-9; cf. también Mt 18,15). Este celebérrimo pasaje del Lv (18b) propone el amor a sí mismo como la medida del amor al compatriota. Según la enseñanza de Cristo (Mt 22,37-39; Mc 12,30-31; donde el término «prójimo» debe entenderse en su más amplio sentido), este sublime precepto, junto con Dt 6,5, resume el conjunto de la ley y los profetas (cf. A. Fernández, VD 1 [1921], 27-28).

39 La ley contra el cruce de animales o la siembra mixta de vegetales, en el v. 19 (cf. Dt 22,9), es considerada por Noth (ATD 123) como una norma muy antigua, probablemente preisraelita. El aparea-

miento heterogéneo era estimado como una evidente perversión del orden establecido por Dios, y la prohibición se fue extendiendo hasta quedar excluido el utilizar tejidos de fibras diferentes en la confección de un vestido, el uncir bajo un mismo yugo animales de especie distinta e incluso el disfrazarse (cf. Dt 22,11.10.5).

La cuestión del adulterio y su aneja pena de muerte adquiere un interesante matiz en el caso (20-22) en que la mujer con la que un hombre había tenido relaciones no estuviera aún casada, aunque cohabitase con otro hombre, siempre que su estado de esclavitud hiciese imposible el matrimonio antes de conseguir la libertad (cf. Ex 21,7-11). Dado que el mal primario del adulterio consistía en la violación de los derechos del marido y la pareja pecadora no era culpable de tal crimen, debía aplicarse un castigo no especificado, pero no la muerte. La parte ofendida era el dueño de la muchacha esclava, y debía respetarse su derecho a los continuos servicios de ella. En tal caso estaba previsto que el varón culpable presentara un sacrificio de reparación.

Al igual que un niño no pertenecía propiamente a Yahvé hasta el *momento de su circuncisión (Gn 17,9-14), así por analogía* el fruto producido por un árbol antes de la ofrenda de las primicias era tenido por incircunciso (23-25). Y no podía ser ofrecido a Yahvé en señal de acción de gracias antes del cuarto año, cuando el fruto estaba plenamente desarrollado y era perfectamente comestible. En consecuencia, estaba prohibido comer el fruto antes del quinto año.

Las viejas leyes de 26-31 fueron motivadas principalmente por los peligros procedentes de las prácticas cultuales vigentes entre los vecinos de Israel. Junto a la tantas veces mencionada prohibición de la sangre (17,10-12) aparecen las siguientes prohibiciones: las artes mágicas y adivinatorias, pues son un intento de penetrar los secretos divinos o dominar los acontecimientos; las costumbres funerarias de los cananeos —corte de pelo, laceraciones corporales, tatuaje—, consideradas probablemente como medios para defenderse del espíritu del muerto mediante un cambio de apariencia que evite el ser reconocido; la entrega de una hija a la prostitución cultual, la cual, a causa de su conexión con los ritos paganos de la fecundidad, degradaría la sacralidad de la tierra misma; el consultar a videntes o adivinos para comunicarse con los muertos o prever el futuro (Ex 22,17; Dt 18,11; 1 Sm 28,1-25). En el aspecto positivo, la observancia fiel incluía el respeto del sábado y del carácter sagrado del santuario, donde el sincretismo religioso llevaba con frecuencia a la profanación (Dt 23,18-19; Os 4,14).

Por lo que se refiere a la caridad y la justicia (32-36a), había que mostrar respeto a los ancianos de la comunidad y evitar toda actitud de superioridad económica en el trato con los extranjeros vinculados a Israel. La motivación de esta caridad, que recuerda los días de la esclavitud egipcia, tiene matiz deuteronomista (Dt 10,19; 5,15) y es probablemente una adición secundaria. En todas las transacciones comerciales debían emplearse balanzas, pesas y medidas justas (Dt 25,13-16; Ez 45,10).

40 **D) Sanciones (20,1-17).** Existe una gran afinidad entre los capítulos 18 y 20, pues en éste se enumeran las sanciones anejas a varios de los delitos antes mencionados. La conexión entre ambos capítulos del Lv obedece más a su material común que a una dependencia literaria, puesto que el cap. 20, al igual que los caps. 18 y 19, forma una unidad completa que comenzaba originariamente con la exhortación de los vv. 7-8, seguía con la lista de delitos y sanciones, y terminaba en los vv. 22-26. Por tanto, los vv. 2-6 y 27 deben considerarse como adiciones secundarias.

El sacrificio de niños a Mólek (2-5; cf. 18,21) era castigado con la muerte (lapidación), sentencia que era ejecutada por la comunidad o, en caso de no hacerse así, por el mismo Señor. Nótese la idea de solidaridad que lleva a suponer la participación de la familia en la culpa de un hombre (5a), idea que cambiaría notablemente en el pensamiento religioso posterior al destierro. También en la línea del culto, el v. 6 sanciona con la muerte el anterior mandato (19,31), que prohibía consultar a los adivinos.

Tras la acostumbrada parénesis de los vv. 7-8 (en la que Yahvé aparece como razón y causa de la santidad), el núcleo del capítulo (vv. 9-21) impone sanciones por los abusos sexuales del cap. 18. Pero antes se alude al delito de proferir maldiciones contra los propios padres (9), tema incluido implícitamente en la finalidad general del mandato contenido en 19,3. En la esfera sexual, la muerte para ambos culpables estaba prevista en los siguientes casos: adulterio (10; 18,20; Dt 22,22); relaciones entre hijo y madrastra (11; 18,8) y entre suegro y nuera (12; 18,15); sodomía (13; 18,22); matrimonio simultáneo con una madre y su hija (14; 18,17; Dt 27,23), en cuyo caso los tres culpables eran quemados; bestialidad (15-16; 18,23; Ex 22,18; Dt 27,21), en cuyo caso también el animal cargaba con una culpa objetiva en el delito; relaciones entre hermano y hermana (17; 18,9; Dt 27,22), con una mujer durante el período de menstruación (18; 18,19) y entre sobrino y tía (19; 18,12-13). En el caso de unión matrimonial con una tía (20; 18,14) o con una cuñada (21; 18,16; Mc 6,18) no se aplicaba la pena de muerte, sino que Dios mismo haría que aquel matrimonio no tuviera hijos, privando así al hombre de la más importante continuación de su vida y de su nombre mediante la descendencia. El v. 21 no se opone a la ley del levirato (Dt 25,5ss), pues ésta se refería al matrimonio con una cuñada únicamente en el caso de que el hermano hubiera muerto sin hijos.

La conclusión (22-26) es muy parecida a 18,24-30, con sus recomendaciones y promesas centradas en torno a la observancia de los decretos del Señor. El v. 25, que encaja mal en el contexto, parece ser una adición sugerida por la idea de «separación» del v. 24; sobre el tema de los animales puros e impuros, cf. el cap. 11. Igualmente problemática es la abrupta adición del v. 27, que sirve de complemento al v. 6. No obstante, el significado es claro: no sólo se reprueba a quienes consultan a los adivinos, sino que se ha de lapidar a quienes prac-

tican profesionalmente tales artes e inducen con ello a otros a una conducta idolátrica (cf. Dt 13,7ss; 17,2ss).

41 **E) Santidad sacerdotal (21,1-24).** Los caps. 21-22 contienen normas cultuales dirigidas principalmente a los sacerdotes. El cap. 21 puede dividirse, de acuerdo con su contenido, en normas referentes a todos los sacerdotes (1-9) y al sumo sacerdote de la comunidad (10-15) en la primera parte, e impedimentos sacerdotales (16-23) en la segunda parte.

El contacto con un muerto (por ejemplo, al preparar y trasladar el cadáver) convertía a cualquier israelita en impuro (Nm 19,11-19; 31, 19.24). Si bien el pueblo podía incurrir en tal impureza con razón suficiente, no era ése el caso de los sacerdotes, pues la impureza era ordinariamente incompatible con su alto ministerio. Sin embargo, como indican los vv. 2-4, se exceptuaba el caso de fallecimiento en la familia inmediata del sacerdote (cf. comentario a 10,6-7; Ex 44,25-27). El sentido del v. 4 es sumamente oscuro tanto en el TM como en los LXX. El TM dice: «Un marido no debe hacerse impuro entre su gente»; la «gente» puede ser el conjunto de los parientes del sacerdote por afinidad. Cf. otras traducciones en BJ. Algunas costumbres funerarias (5-6), prohibidas a todos los israelitas por derivarse de fuentes paganas (19, 27-28), estaban especialmente proscritas para los sacerdotes. **6.** *el alimento de su Dios:* Cf. el comentario a 3,11.

En cuanto al matrimonio (7-8), el sacerdote estaba obligado a casarse con una virgen, aunque no se excluye explícitamente a las viudas. Ez 44,22 permite el matrimonio con una viuda cuando ésta lo es de un sacerdote. El caso del v. 9 apenas si tiene relación con lo que antecede: impone pena de muerte a la hija pecadora de un sacerdote; el mal más importante residía en la naturaleza sacrílega del acto, ya que, por razón de la solidaridad familiar, el sacerdote compartía la culpa de su hija.

Los vv. 10-15 contienen normas especiales para el sumo sacerdote de la comunidad. La frase hebrea «el sacerdote superior entre sus hermanos» es un título descriptivo que no coincide con el título de «sumo sacerdote» sin más, el cual surgió en la época posexílica (Ag 1,1; Zac 3,1; muy corriente en la tradición P). Sin embargo, la frase es indicio de un sacerdocio unificado, estructurado jerárquicamente, en un tiempo posterior a la reforma cultual de Josías (621), lo cual prepara el camino para el título posterior. La referencia a la unción en el v. 10 no constituye un argumento definitivo en favor de la existencia preexílica de tal costumbre, puesto que carecemos de datos sobre la época en que este pasaje fue redactado definitivamente (cf. comentario a 8,2). Al sumo sacerdote de la comunidad le estaba prohibido todo contacto con los muertos, incluso con sus parientes más cercanos, y así nunca se vería precisado a practicar las usuales formas de duelo: dejarse suelto el cabello (no «descubrir la cabeza»; cf. 10,6) y rasgarse las vestiduras, si bien ninguna de estas cosas debe confundirse con las prácticas totalmente prohibidas del v. 5. Además, su santidad le impedía abandonar el recinto del templo, donde residía (cf. 10,7), ya que su carácter sagrado se vería profanado por cualquier salida al mundo. Para casarse

debía elegir una virgen, excluyendo a las viudas, y su mujer debía ser «de su propio pueblo» —es decir, de la tribu de Leví (LXX: *ek tou genous autou)*—, para que la pureza de la estirpe levítica no se contaminara en su más importante familia.

Los funcionarios del culto debían poseer integridad corporal. Por tanto, una imperfección física constituía impedimento para el ejercicio del ministerio sacerdotal en un descendiente de Aarón (16-23). Dado que los animales ofrecidos a Yahvé debían carecer de todo defecto, se exigía lo mismo a los sacerdotes, pues todo defecto físico era irreconciliable con la perfección de Dios. La lista de impedimentos de los vv. 18-20 contiene varios términos raros que sólo permiten determinar un significado genérico. Dado que tales defectos no hacían impuro a un sacerdote, éste podía participar de las distintas comidas sacrificiales, pero no podía, mientras durase su impedimento, acercarse al velo del santuario ni al altar de los holocaustos, es decir, intervenir en las acciones sacerdotales. Por último, en el v. 24, Moisés transmite el mensaje a los sacerdotes y —dato interesante (cf. v. 8)— a todos los israelitas.

42 **F) Normas sobre el sacrificio (22,1-33).** La primera sección (1-16) trata del derecho de participación en la comida sacrificial (el v. 2 sirve de introducción); la segunda parte (17-30) trata de las víctimas aceptables; los vv. 31-33 son una conclusión general.

Menospreciar el carácter sagrado de una ofrenda era menospreciar la persona misma de Yahvé (2). Por tanto, la consumición de las partes de la víctima destinadas a los sacerdotes (6,19-23; 7,7-10; 7,28-34) debía ajustarse al procedimiento prescrito, y los participantes debían hallarse en estado de pureza so pena de extirpación o expulsión. La misma norma se aplicaba a todos los israelitas en el caso de que fueran participantes (7,20-21), pero los derechos de los sacerdotes en este punto eran, naturalmente, más amplios. En los vv. 4-8 quedan excluidos los sacerdotes que padezcan «lepra» (cf. comentario a los caps. 13-14), que tengan secreciones genitales irregulares (cf. comentario a 15,2-15), que hayan experimentado una emisión de semen (cf. 15,16) o que hayan estado en contacto con una persona o cosa impura. La naturaleza más transitoria de esta última circunstancia (impureza que duraba sólo un día) consentía la restauración de los derechos mediante la lustración usual, y lo mismo sucedía probablemente con la emisión de semen (15, 16). También quedaban descalificados los que comían un animal no inmolado adecuadamente (7,24; 11,39-40; 17,15; Ez 4,14). El desprecio de estos preceptos acarrearía la muerte (9), pero no se dice si ésta tendría lugar por intervención divina o humana.

Sólo a los miembros de la familia del sacerdote les estaba permitido comer la víctima (10,14). Los vv. 10-14 excluyen a las siguientes personas: todo laico ordinario *(zār,* «extranjero»), es decir, el que no tiene ningún parentesco con la familia sacerdotal; el huésped del sacerdote *(tôšāb),* es decir, el residente o colono económicamente dependiente de un propietario israelita, semejante al tipo más corriente de forastero —pero no igual a él socialmente—, el *gēr,* el cual estaba más integrado

en la vida israelita; el siervo asalariado *(śākîr),* empleado a jornal para una tarea concreta. En cambio, los esclavos formaban parte de la familia, tanto si habían sido comprados como si habían nacido esclavos en la casa (pero esta última categoría, *y^{e}lîdê bayt,* podía tener cierta amplitud, pues abarcaba a todas las personas afectas a una casa como esclavos, los cuales, sin necesidad de vivir en la misma casa, tenían ciertas obligaciones para con su señor; cf. Gn 14,14). La hija del sacerdote casada con un laico pertenecía a la familia laica, no a la clerical, y estaba, por tanto, excluida. Pero si volvía a la casa paterna viuda o divorciada y sin hijos, recuperaba sus derechos. Si un laico comía inadvertidamente algún alimento sacrificial, incurría en una culpa objetiva y estaba obligado a restituir de acuerdo con el valor calculado más una quinta parte adicional como castigo por su descuido. Los vv. 15-16 exhortan a los sacerdotes a que eviten toda profanación derivada de abusos en estas materias y no incurran en culpa permitiendo a las personas no habilitadas comer del sacrificio.

La sección sobre las víctimas inaceptables (17-30) presenta una clasificación de los sacrificios propia del Código de Santidad, más primitiva que la que hallamos en los capítulos iniciales del Lv. Se distingue principalmente entre holocaustos (18) y sacrificios de comunión *(š^{e}lāmîm,* v. 21), cada uno de los cuales puede ofrecerse a título de sacrificio votivo (fruto de un voto o una promesa) o de sacrificio voluntario (espontáneo e independiente de todo compromiso previo). Como en el código sacrificial (caps. 1-7), las víctimas animales destinadas a tales oblaciones debían carecer de todo defecto. No obstante, el v. 23 (que, comparado con el tono universal de los versículos anteriores, parece ser una adición secundaria) introduce una excepción al permitir ciertos defectos en el sacrificio voluntario, dado que éste se ofrecía puramente por motivos de devoción. La especial alusión a las partes genitales del animal en el v. 24 refleja la reverencia de los semitas hacia la facultad procreadora.

La ofrenda de ganado vacuno o de ganado menor era inaceptable antes del octavo día después del nacimiento (27). Es la misma ley que hallamos en el Libro de la Alianza (Ex 22,29) con respecto al animal primogénito. Esta prohibición se explica teniendo en cuenta que el animal recién nacido depende por completo de su madre durante ese tiempo; además, el pequeño animal, al no ser todavía apto para el alimento humano, tampoco constituye una ofrenda adecuada para el Señor. La prohibición contra la inmolación simultánea de una vaca u oveja junto con su cría (28) es enigmática, pero quizá tenga una nota polémica contra las prácticas cananeas de honrar a la diosa de la fecundidad mediante el sacrificio del animal recién nacido junto con su madre, la fuente de su vida. La tercera forma de sacrificio de comunión, el sacrificio de acción de gracias, no mencionado hasta aquí en el capítulo, pero sí en el código sacrificial junto con el sacrificio votivo y el voluntario (cf. comentario a 7,11-21), debe ser comido el mismo día del sacrificio (30), norma establecida con igual fuerza en 7,15.

43 **G) El año litúrgico (23,1-44).** Este capítulo, que pertenecía al código original, en su forma primitiva se refería solamente a las tres fiestas principales —Pascua y Azimos (4-8), Pentecostés (16-21) y fiesta de las Tiendas (34-36)— y tenía su propia conclusión (37-38). Compárese Ex 23,14-17; 34,18.22-23; Dt 16,1-17. Posteriormente, los redactores del Código de Santidad añadieron el precepto del sábado (3), las normas de 10-15, el Día de la Aclamación (23-25), el Día de la Expiación (26-32), las directrices adicionales para la fiesta de las Tiendas (39-43) y una nueva conclusión (44). Por lo que se refiere a la observancia del sábado, véase el comentario a Ex 20,8-11.

44 a) PASCUA Y AZIMOS (23,4-14). Esta solemnísima conmemoración del Exodo, que se celebraba en la tarde del día 14 del primer mes, Nisán (marzo-abril), tiene su engarce histórico en Ex 12. Allí, como aquí, la Pascua va unida a la fiesta de los Azimos *(maṣṣôt)*. Esta última comenzaba el día siguiente a la Pascua y se prolongaba siete días, con una asamblea solemne y abstención de todo trabajo los días primero y último y con determinados sacrificios que se ofrecían cada día de la semana (Nm 28,16-25). Era una fiesta agrícola, que los hebreos habían tomado de los cananeos y que celebraban en honor de Yahvé, Señor de la recolección, al tiempo de la cosecha primaveral de la cebada. Originariamente, la Pascua y los Azimos eran dos fiestas completamente distintas, pero su celebración casi simultánea y la circunstancia de que la Pascua, al igual que los Azimos, se convirtiera en una fiesta de peregrinación (Dt 16,5ss) al tiempo de la reforma deuteronomista (621), dieron como resultado una fusión de ambas. Como se indica en el v. 6b, el pan de las *maṣṣôt* era sin levadura, es decir, sin mezcla alguna de masa procedente de la anterior cosecha. Así, empleando pan totalmente hecho de grano nuevo, la fiesta señalaba un nuevo comienzo; además, durante la primera semana se comían las primeras espigas recogidas y se ofrecían cada día especiales sacrificios.

Antes de su fusión con la Pascua, la fiesta de los Azimos no tenía una fecha fija, sino que comenzaba cuando la cosecha estaba madura. Esta situación se refleja en los vv. 9-14, que presentan el rito para la ofrenda de las primicias. La fiesta comenzaba en sábado con las prácticas mencionadas en el v. 7. El día siguiente al sábado, al comienzo de la semana laboral, el dueño de la tierra entregaba al sacerdote una gavilla de grano, que era «agitada» o «mecida» (cf. comentario a 7,30) como ofrenda ante el Señor. Además se hacía una oblación comunitaria consistente en el holocausto de un cordero y en una ofrenda cereal y líquida. Antes de esta presentación ante el Señor estaba prohibido dedicar a usos ordinarios el grano de la nueva cosecha (14). Esa primera gavilla ritual es una adición posexílica al Código de Santidad, si bien el material es anterior. Dado que al tiempo de su inserción la fecha de los Azimos ya no era variable, sino que llevaba mucho tiempo unida a la Pascua, y ésta caía el 15 de Nisán, la referencia del v. 11 al sábado —si bien fue motivo de gran discusión en el judaísmo posterior— se convirtió probablemente en una referencia al día de la fiesta propiamente

tal: un día de sábado (descanso absoluto), aunque no sábado en sentido estricto.

45 b) PENTECOSTÉS (23,15-21). Esta fiesta, la segunda de las tres grandes fiestas de peregrinación *(ḥāg)*, llamada también fiesta de las Semanas, se celebraba siete semanas después de los Azimos (en griego, *pentēkostos*, «quincuagésimo»; cf. comentario a 25,10) y señalaba la conclusión de la cosecha del trigo. La falta de unanimidad en el judaísmo posterior sobre la fecha exacta de la fiesta tenía su base en las distintas interpretaciones de la referencia al sábado en los vv. 11 y 15. Esta fiesta, también de origen preisraelita, duraba un solo día, con una asamblea religiosa y la presentación de ofrendas. Estas últimas incluían dos panes con levadura (la única vez que se prescribe levadura en una acción ritual), un holocausto de siete corderos, un novillo y dos carneros, con ofrendas cereales y libación, más un macho cabrío como sacrificio por el pecado y dos corderos como sacrificio de comunión. **20.** *el sacerdote agitará:* Cf. comentario a 7,30. Los panes y las porciones señaladas del sacrificio de comunión eran entregados al sacerdote (cf. 7, 32-34). Las ofrendas prescritas en Nm 28,26-31, procedentes de un ritual posterior, son ligeramente distintas. Una tradición más reciente hizo de esta fiesta una conmemoración de la entrega de la ley en el Sinaí cincuenta días después del Exodo (Ex 19,1).

El precepto del v. 22, atento a las necesidades de los pobres y extranjeros, ha sido sugerido quizá por el contexto de la cosecha. En todo caso, se trata de una adición al texto primitivo, que se refería totalmente a la celebración de la fiesta; cf. comentario a 19,9-10.

46 c) DÍA DEL AÑO NUEVO (23,23-25). El nombre de esta fiesta *(rô'š haššānāh)* era desconocido antes del comienzo de la Era cristiana. El nombre no aparece en Josefo ni en Filón, pero era corriente en tiempos de la Mishna. Tampoco aparece en los presentes versículos ni en el resto del AT. Además, con la adopción del calendario babilónico antes del destierro (y ése es claramente el calendario seguido en este capítulo), el año comenzaba en primavera, en Nisán, no en Tišri (septiembre-octubre), el séptimo mes y la fecha indicada en el v. 24. La descripción que hace Neh 8,1-12 no menciona esta fiesta como una celebración del Año Nuevo; en Nm 29,1-6 se la llama Día de la Aclamación (o de las Trompetas). No obstante, dado que el séptimo mes era muy importante por lo que se refiere a las fiestas, cabe la posibilidad de que esta celebración fuera residuo de una fiesta anterior que se celebrara cuando, de acuerdo con el calendario primitivo, el año comenzaba en otoño. Cazelles admite abiertamente la posibilidad de esa fiesta otoñal en honor de Yahvé como creador y rey, y que dataría del período monárquico *(Nouvel An en Israel:* VDBS 6, 620-45). Precisamente en esta fiesta coloca S. Mowinckel su tan discutida celebración anual de la «entronización» de Yahvé *(He That Cometh* [Oxford, 1956], 21-95). Según las indicaciones que aquí se dan, el día se caracterizaba por un descanso absoluto y una asamblea solemne (Neh 8,1-12) anunciada por el sonido de las trompetas de plata (Nm 10,1-10) como recordatorio

formal. Los sacrificios prescritos para este día son enumerados en Nm 29,2-5.

47 d) Día de la Expiación (23,26-32). Esta era la segunda fiesta de otoño, celebrada nueve días después. Por lo que se refiere a su ritual, véase el cap. 16. Este pasaje es una adición posexílica al capítulo para subrayar el ayuno y la abstención de trabajo vinculada a la celebración (16,29-31). El cálculo del día desde un atardecer hasta el siguiente (32) se debe a influencia mesopotámica, y llegó a ser una costumbre israelita aproximadamente desde la época del destierro.

48 e) Fiesta de las Tiendas (23,33-36.39-43). Esta fiesta, llamada también de los Tabernáculos, de la Recolección o, en hebreo, *sukkôt,* era la última de las tres principales y más antiguas fiestas israelitas. Lo mismo que las fiestas de los Azimos y de Pentecostés, era una fiesta de peregrinación que se hacía anualmente a los santuarios centrales, si bien, para la época de la redacción final del Lv, se celebraba sólo en Jerusalén. Con esta fiesta agrícola de origen cananeo los israelitas concluían agradecidamente la recolección otoñal de la uva y la aceituna el día 15 del séptimo mes (Tišri), cinco días después del Día de la Expiación. La fiesta de las Tiendas duraba una semana: se celebraba una asamblea y no se trabajaba los días primero y último (octavo) de la festividad. Para cada día de la octava estaban previstos sacrificios especiales (Nm 29,12-38). Los vv. 39-43, que proceden de una mano posterior y fueron añadidos a la conclusión original de los vv. 37-38, presentan ligeras variaciones, especialmente por lo que se refiere a tomar frutos y ramas de árboles (40) con una finalidad que no aparece clara. Según una interpretación rabínica posterior, y evidentemente correcta, las ramas eran utilizadas en el presente caso para llevarlas en procesiones jubilosas (cf. 2 Mac 10,6-8) y no como materiales para construir tiendas o cabañas (cf. G. W. MacRae, *Meaning and Evolution of Feast of Tabernacles:* CBQ 22 [1960], 271-72). Los vv. 42-43 ponen de relieve el significado de la fiesta: la construcción de chozas, indudablemente una vieja costumbre relacionada con la recolección de otoño, fue incorporada por los israelitas a la trama de su historia sagrada, como recuerdo del tiempo que habitaron en tales construcciones durante su estancia en el desierto. Así, la fiesta de las Tiendas, al igual que las otras dos fiestas principales, hizo revivir uno de los grandes acontecimientos del Exodo.

Los vv. 37-38 indican que el ritual y las ofrendas características de esta ocasión no suplantan, sino que complementan, otras leyes y prescripciones. **38.** *además de los sábados de Yahvé:* Quizá convenga leer: «Además de los (dones) de los sábados de Yahvé». (→ Instituciones religiosas, 76:132-34, 140-50).

Cazelles, *Nouvel An en Israel:* VDBS 6, 620-45; De Vaux, IAT 610-48; T Gaster, *Passover: Its History and Traditions* (Nueva York, 1949); H. Haag, *Pâque:* VDBS 6, 1120-49; G. W. MacRae, *Meaning and Evolution of Feast of Tabernacles:* CBQ 22 (1960), 251-76; T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé* (Madrid, 1964).

49 **H) Legislación adicional (24,1-23).** El material de este capítulo —ritual (1-9) y moral (10-23)— interrumpe claramente el tema del calendario expuesto en los caps. 23 y 25. Para la descripción del candelabro del templo (1-4), véase Ex 25,31-40. La orden dada a Moisés en los vv. 2-3 es una repetición de Ex 27,20-21.

Los panes de la presencia o *leḥem happānîm* (panes del rostro o presencia divina) mencionados en los vv. 5-9 eran doce tortas hechas de trigo puro, que eran colocadas en dos filas sobre la mesa de madera dorada ante el santo de los santos (Ex 25,23-30). Cada sábado, cuando eran sustituidos los panes, se quemaba sobre el altar una ofrenda de incienso, colocada sobre la mesa con los panes; esta práctica daba al pan ofrecido cierto carácter sacrificial, pues el incienso era de hecho una oblación como signo *(ʾazkārāh)* del pan mismo (cf. comentario a 2,2). A diferencia de lo que sucedía en el culto pagano, en el que se trataba simplemente de un alimento para la divinidad, el carácter comunitario del acto, simbolizado por el hecho de compartir el alimento con Yahvé, servía para recordar a los israelitas la perpetuidad de la alianza que él había hecho con las doce tribus (8). Por ser cosa sagrada y aceptada por el Señor, este pan era comido solamente por los sacerdotes bajo determinadas condiciones (cf. 1 Sm 21,3-6).

El incidente de la blasfemia (10-16.23), el único fragmento narrativo del Código de Santidad, sirve de telón de fondo a la ley enunciada en los vv. 15-16. Esta situación casuística (cf. también Nm 15,32-36) es presentada como un precedente a cuya luz deben juzgarse los casos análogos. El caso gira en torno al carácter sagrado del nombre de Dios (Ex 20,7; 22,27), que nunca se pronunciaba y, en algunos períodos, tampoco se escribía sin causa grave (por ejemplo, el hebreo del v. 11: *blasfemó el Nombre).* Lo que aquí interesa en especial es el castigo por la blasfemia, particularmente en el caso de un extranjero. A pesar de que su madre era israelita, el hombre en cuestión era considerado como extranjero, circunstancia que daría a esta ley una considerable importancia durante el destierro y después del mismo. Moisés recibe la decisión del Señor: muerte por lapidación a todo blasfemo, sea nativo o extranjero. La imposición de manos del v. 14 es idéntica al ritual del cabrito expiatorio del cap. 16. Todos los que hubieran oído la blasfemia participaban de su malicia objetiva, la cual es aquí devuelta al culpable. Toda la comunidad, israelitas y extranjeros, toma parte en la ejecución del malhechor fuera de los límites sagrados del campamento (23).

Los vv. 17-22 se refieren a la ley del talión, la cual, basada en el principio de «a tal ofensa, tal venganza», era el procedimiento corriente en la antigüedad para los casos criminales; así, por ejemplo, en el Código de Hammurabi (J. Pritchard, ANET 163-80; cf. también las leyes 200, 210, 219, 245 y 263). Esta ley, afirmada ya en Ex 21,23-25, incluye aquí tanto a los extranjeros como a los israelitas, factor que puede explicar su inserción en la perícopa de la blasfemia.

50 **l) Los años santos (25,1-55).** Además del descanso para hombres y animales resultante de la observancia semanal del sábado (Ex 20, 8-11; Dt 5,12-15), también la tierra debía tener un año de alivio tras determinados períodos. Una antigua costumbre oriental dejaba sin cultivar la tierra para asegurar su futura fertilidad; esta práctica adquirió en manos israelitas un significado adicional al centrar la atención en la propiedad exclusiva de Yahvé, una idea central en los años sabático (1-7) y jubilar (8-55).

51 a) AÑO SABÁTICO (25,2-7). El cultivo de campos y viñas debía interrumpirse cada seis años, pues la tierra permanecería incultivada durante el año siguiente. **4.** *durante el séptimo año:* Ni aquí ni en Ex 23,10-11 indica el texto si la fecha era fija y universal o si variaba de acuerdo con el comienzo de la posesión de la tierra por un hombre. La legislación correlativa exigía la liberación de los esclavos tras seis años de servicio, «en el séptimo año» (Ex 21,2-6). Sin embargo, Dt 15, donde la legislación sabática incluye la liberación de los esclavos y la remisión de las deudas, no permite dudar de que el séptimo año tenía lugar en fecha fija (cf. 15,7-11). Durante el año estaba prohibido plantar, podar y almacenar frutos; se tomaban los frutos espontáneos cuando los necesitaba el propietario y todos los que dependían de él sin discriminación. Pero es evidente que la ley del año sabático no se observaba correctamente (26,34-35; Jr 34,14); más tarde fue restablecida y puesta en práctica, al menos en parte, durante la época helenística (1 Mac 6, 49.53).

52 b) AÑO DEL JUBILEO (25,8-55). El gran año sabático deriva su nombre de la trompeta (en hebreo, *yôbēl,* «carnero», «cuerno de carnero») que se tocaba para inaugurar el año (9). También este año tenía una fecha fija (15-16), que coincidía con el séptimo año sabático. **10.** *el año quincuagésimo:* Esta referencia es una *crux interpretum.* Algunos autores (M. Noth, R. North, A. Jirku) ven aquí una referencia aproximada al año 49; otros (R. de Vaux), al año 50, es decir, al año siguiente al séptimo año sabático, con lo cual habría un barbecho de dos años. La oscuridad del texto ocasionó en la antigüedad idéntica variedad de interpretaciones (cf. J. T. Milik, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli jubilaei:* VD 28 [1950], 165-66). Dado que la numeración hebrea incluía a menudo los números primero y último de una serie, es muy probable que el número 50 quiera designar una suma efectiva de 49. Así, pues, no hay necesidad de suponer un jubileo inmediatamente después del año sabático: el séptimo año sabático era precisamente el jubileo, un año especial de remisión (cf. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* [Roma, 1954], 109-34). El año debía comenzar el Día de la Expiación (el día décimo de Tišri) y era un período de emancipación *(d^erôr)* en el que, además de las prácticas sabáticas usuales (11-12), todas las propiedades enajenadas debían volver a sus dueños originarios (10).

Las estipulaciones específicas de los vv. 13-17 se refieren a la fecha fija del jubileo. Dado que en la venta de una propiedad lo que contaba

fundamentalmente era el número de años durante los cuales el campo produciría cosechas en beneficio del comprador, el precio de venta se determinaba de acuerdo con los años que faltaban antes del próximo jubileo con su reversión de la propiedad. La ley del retorno de la tierra subraya fuertemente el carácter inalienable de las posesiones familiares.

Los vv. 18-22 presentan una nota tranquilizadora en respuesta a una comprensible preocupación sobre los medios de subsistencia durante los años sabáticos (o de jubileo). La promesa de provisiones suficientes está vinculada a la tan repetida afirmación de que habrá abundancia si hay fidelidad (18-19). El producto del sexto año sería tan copioso que bastaría no sólo para el año séptimo, sino también para el octavo (replantación) y para el noveno (nueva cosecha).

53 Una serie de preceptos generales relacionados con el ideal expresado en la legislación del jubileo (23-55) ocupan el resto del cap. 25, con el principio básico expuesto en el v. 23: la tierra pertenece al Señor y ha sido confiada a los israelitas como resultado de la alianza. Estrictamente hablando, ellos no eran propietarios, sino que tenían la tierra en usufructo, de manera que una venta permanente de la tierra excedería los derechos de ese usufructo. Por tanto, un israelita empobrecido que se viera obligado a vender tenía ante sí tres posibilidades (24-28): readquisición de la tierra familiar en nombre del pobre por un pariente que actuara como *gô'ēl;* readquisición por el pobre mismo con ocasión de un ulterior mejoramiento de fortuna (con una reducción proporcionada sobre el precio original de venta); reversión con motivo del jubileo.

La transición del régimen de clanes a la vida en ciudades debilitó los vínculos de la familia con la posesión de la tierra. Además, las ciudades amuralladas, originariamente cananeas en muchos casos, estaban muy lejos del ideal israelita. En consecuencia, fueron restringidos los privilegios (29-31). La posibilidad de rescate duraba sólo un año, y las casas no volvían a su primitivo propietario con ocasión del jubileo. En cambio, las aldeas (sin murallas) estaban más estrechamente vinculadas al campo circundante; allí las propiedades enajenadas no tenían la restricción de un año y disfrutaban los beneficios del jubileo.

Había que respetar los especiales derechos de propiedad de los levitas (32-34). En sus ciudades (es decir, no en ciudades enteramente suyas, sino en los lugares donde ellos tenían sus posesiones, cf. Jos 21), los levitas tenían el derecho especial de rescatar su casa con anterioridad a la liberación del jubileo. Las tierras asignadas a los levitas pertenecían especialmente al Señor y, en consecuencia, no podían ser vendidas.

El israelita debía mostrar deferencia con su compatriota indigente (35-38); éste debía recibir las mismas atenciones que se daban a los residentes no israelitas, es decir, residencia sin propiedad de tierras. Estaba prohibido exigirle cualquier tipo de interés, si bien se permitía en el caso de un deudor no israelita (Dt 23,21).

Estaba igualmente prohibido a los israelitas someter a esclavitud a un compatriota (39-43), puesto que las personas, lo mismo que la tierra, eran posesión exclusiva de Yahvé y no podían pasar a propiedad de

otro. El necesitado, siempre permaneciendo libre, podía convertirse en dependiente de otro *(tôšāb)* —por ejemplo, trabajando la tierra para su mantenimiento— o en obrero asalariado *(śākîr)*, pero en ambos casos sólo hasta el momento del jubileo. Esta ley es una modificación de una legislación anterior que permitía a los israelitas convertirse en esclavos de sus compatriotas, al menos por un tiempo limitado (Ex 21, 2-11; Dt 15,12-18). Según los vv. 44-46, los hebreos podían tener esclavos de origen extranjero, adquiridos fuera del país o de entre extranjeros residentes. Tales individuos perdían su libertad y se convertían en propiedad personal hasta el punto de que podían ser legados en testamento a los herederos. Supuesto que el Lv prohibía que un israelita fuera esclavo de otro israelita, quedaba la cuestión de un hebreo que «se vendiera» a un extranjero residente (47-55). En tal caso, el primero debía ser tratado respetuosamente como un obrero asalariado (53) y no como esclavo. Durante ese tiempo, podía ser rescatado por un pariente o por sí mismo. En este caso, el pago se determinaba teniendo en cuenta los años de servicio que faltaban hasta el año jubilar y distribuyendo el precio original de venta entre los años, con una reducción proporcional por los servicios de los años transcurridos. El coste del rescate dependía de los años (pocos o muchos) que faltaran para el próximo jubileo. Si el interesado y sus hijos no eran liberados antes, quedaban en libertad con motivo del jubileo.

Se plantea la cuestión de cómo estas normas sobre el jubileo (devolución de la tierra, liquidación de deudas, liberación de esclavos) podían cumplirse prácticamente en un avanzado estado de desarrollo social. En realidad, el AT no da cuenta de ninguna observancia histórica del jubileo. La referencia de Ez 46,17 (y quizá de Is 61,1-2) se sitúa en un contexto futuro ideal, que es probablemente la clave del jubileo mismo. Si bien no podemos excluir la posibilidad de su observancia en los primeros años de la ocupación de la tierra, su presencia en el Lv se explica perfectamente como un clisé social, basado en los conceptos profundamente religiosos de justicia e igualdad, que intentaba aplicar el simple principio sabático a una sociedad que había adquirido una economía más compleja. Este clisé fue redactado y añadido al Código de Santidad en una época posterior al destierro. Aunque no se cumplió en la letra, su espíritu de aprecio por los derechos de la persona y por la dignidad humana sintetiza una buena parte de la doctrina veterotestamentaria y constituye un preludio próximo de la verdadera igualdad de la Era cristiana (Gál 3,26-29).

De Vaux, IAT 246-48; C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament:* RB 44 (1935), 38-41; J. T. Milik, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli jubilaei:* VD 28 (1950), 162-67; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma, 1954).

54 **J) Bendiciones y maldiciones (26,1-46).** El Código de Santidad termina con la promesa de bendiciones por la fidelidad a sus preceptos (3-13) y de castigos por su incumplimiento (14-39). Comparte este tipo

de conclusión con el Código Deuteronomista (Dt 28) y el Libro de la Alianza (Ex 23,20-33), si bien este último contiene sólo bendiciones. A este respecto, los códigos legales imitan la forma de los tratados de vasallaje del segundo milenio, en los cuales el poder político superior concluía las estipulaciones de su pacto escrito con una serie de maldiciones y bendiciones. La probable dependencia de Ez en algunas ideas sugiere una redacción tardía.

Las bendiciones van precedidas de una exhortación final en los vv. 1-2. Negativamente, se excluye la idolatría en todas sus formas; positivamente, se urge el reconocimiento del dominio exclusivo de Yahvé mediante la observancia del sábado y el respeto a su presencia entre el pueblo (19,1-4). Las bendiciones (2-13) se centran en la fertilidad del suelo (3-5 y 10), presentando el abundante fruto de la cosecha con unas imágenes llamativas e incluso exageradas (cf. Am 9,13). El futuro del pueblo es descrito como una vida de paz y concordia con las fuerzas de la naturaleza, en la que será fácil la victoria sobre los enemigos (6-8); la descendencia será abundante (9) y gozará de la inestimable bendición de la presencia del Señor (12). Este favor es considerado totalmente en relación con la alianza del Sinaí (9b), resultado de su liberación de la servidumbre egipcia (13).

Las sanciones por el incumplimiento de la ley (14-39), más numerosas y detalladas que las bendiciones, reflejan claramente que el capítulo fue compuesto durante los días críticos de Judá. Los castigos anunciados aparecen en un marcado crescendo, con un estilo semejante al de las plagas de Egipto (Ex 7,14-11,10). Las amenazas, que vienen a ser el reverso de las bendiciones prometidas, incluyen enfermedad, destrucción de las cosechas por obra de los enemigos (16-17) y el fracaso de la agricultura por falta de lluvia (18-20). **18.** *siete veces:* Siete era el número perfecto; por tanto, aquí se indica una destrucción completa. Acudirían también las fieras a diezmar la población y los ganados (21-22). La precaria paz se disiparía ante el ataque simultáneo de los enemigos, de la enfermedad y la miseria (23-26). **25.** *la espada vengadora de mi alianza:* Tenemos aquí el reverso de 9b. El castigo, lo mismo que el favor, no era arbitrario, sino exigido por las estipulaciones de la alianza. **26.** *diez mujeres sólo tendrán un horno:* Ordinariamente, cada familia tenía su propio horno; durante la catástrofe se vería reducido a la décima parte el normal abastecimiento de pan.

La obstinación en el pecado provoca la medida final (27-35). El hambre los reducirá al canibalismo, a comer a sus propios hijos (29; Dt 28,53; Jr 19,9; Ez 5,10; 2 Re 6,28ss), y sufrirán una destrucción de sus lugares de culto pagano (30), de sus ciudades y santuarios (31), una destrucción tan espantosa que se aterrarán los invasores (32). La dispersión y el destierro serán su suerte (33). En el actual contexto histórico de la composición del capítulo es notable el incumplimiento de la más primitiva legislación sabática (34-35; cf. comentario a 25, 1-7). Aquella gente, dispersa en tierras extranjeras, vivirá en constante sospecha y terror; por último, se perderá en el ambiente pagano (36-39).

Dado que su unidad como pueblo depende de la presencia de Yahvé en medio de aquellos hombres (cf. 11-13), cuando Yahvé les vuelva la espalda, ellos perderán inmediatamente su identidad nacional.

Sin embargo, el castigo no será definitivo, sino medicinal (40-45). Pese a la infidelidad de Israel, Yahvé quiere, en último término, permanecer siempre fiel a la alianza hecha con los patriarcas y a la tierra, que forma parte de la promesa (42). Además, el abandono de la tierra no sería considerado como un castigo del suelo sagrado, sino como una oportunidad para renovar sus fuerzas vitales, antes debilitadas por la inobservancia sabática (43). La noción del resto que sobrevive, al menos de una parte de la población, en atención a la alianza es un tema muy importante en el AT; su expresión aquí es notablemente semejante a Ez 16,53-63. Al igual que los tratados de vasallaje, el Código de Santidad termina con esta mención final de la alianza y con el breve sumario del v. 46 (cf. también Dt 28,69).

55 **VI. Rescate de ofrendas votivas (27,1-34).** Este apéndice modifica algunas leyes a la luz de la práctica posterior. Todo voto llevaba consigo una solemne obligación de cumplirlo (Nm 30,2-3; Dt 23,22-24), pero en la época posexílica fue creciendo la tendencia a convertir los compromisos personales y referentes a la propiedad en sus equivalentes monetarios. Las normas sobre tal conmutación son expuestas aquí con minuciosidad.

Desde muy antiguo existió la posibilidad de consagrar una persona al Señor, es decir, a un santuario donde tal persona prestara sus servicios en las ceremonias litúrgicas (1 Sm 1,11). Dado que, después del destierro, tales funciones corrían exclusivamente a cargo de los levitas, parece que se impuso la costumbre de rescatar a las personas comprometidas. Ese era el procedimiento normal en la consagración de los primogénitos (Ex 13,2.12-13). Los vv. 1-8 especifican la cantidad que debía pagarse, cantidad que se fijaba según la capacidad de la persona para el trabajo. Así, la cifra más elevada correspondía al hombre entre los veinte y los sesenta años; a partir de ahí se iba descendiendo según se tratara de una mujer, un joven, una joven, un anciano o anciana, un niño y una niña. No se sabe con exactitud cuánto valía un siclo, pero el precio de un esclavo eran treinta siclos. Estas cantidades establecidas no eran invariables; en circunstancias atenuantes, el sacerdote podía determinar una cifra satisfactoria.

En el caso de ofrendas de animales (9-13), se distingue entre animales puros —es decir, aptos para el sacrificio (cf. comentario a 1,2)— e impuros. En el primer caso (9-10), la ofrenda hacía sagrado al animal, y no se permitía forma alguna de cambio o permuta. Si se intentaba sustituir el animal por otro, el oferente sufría la pérdida de ambos. En el segundo caso (11-13), dado que el animal era presentado simplemente como un don no sacrificial, el sacerdote determinaba su valor, al cual se añadía una sobretasa del veinte por ciento si se intentaba más adelante su rescate.

También se podía consagrar la propiedad real en forma de edificios

o tierras (14-24). El sacerdote determinaba el valor de la casa, el cual servía como precio de cambio con un veinte por ciento adicional (14-15). Si se trataba de tierras (16-24), se distinguía entre la propiedad hereditaria y la propiedad adquirida por compra. Si un hombre consagraba parte de su patrimonio, el valor monetario del campo se estimaría a cincuenta siclos por cada porción de tierra capaz de producir un jómer (unos cuatrocientos cincuenta litros) de cebada. El hebreo del v. 16 dice: «Su valoración se hará de acuerdo con la cantidad de su semilla (cosecha): la semilla (cosecha) de un jómer de cebada a cincuenta siclos de plata». De Vaux sostiene que, si este versículo hubiera de interpretarse como una referencia a la semilla sembrada, el precio del campo sería absurdamente bajo (De Vaux, IAT 275-76). La valoración habitual tomaba como base la cosecha (cf. 25,16b). Dado que la consagración era temporal y expiraba con ocasión del jubileo, la tierra era tasada en todo su valor únicamente cuando se hacía donación de ella al comienzo de un período de jubileo; si la donación se hacía después, se valoraba tan sólo de acuerdo con los años que faltaban para el año jubilar (17-18). Una vez establecido el precio, el campo podía ser rescatado antes del jubileo pagando la suma fijada más una quinta parte adicional (19). Los derechos sacerdotales estaban protegidos contra toda transferencia de propiedad en el ínterin; si tal cosa sucedía, cesaba todo derecho de rescate, y al tiempo del jubileo el campo pasaba a ser propiedad de los sacerdotes (20-21). **21.** *anatema (ḥērem):* Esta palabra significa «separar», «poner aparte», «dejar exclusivamente para el Señor». De acuerdo con su sentido primitivo en el AT, se aplicaba al botín de guerra, que se consagraba al Señor mediante la destrucción y el anatema. Por extensión, cualquier cosa consagrada al Señor podía llamarse «anatema». En el caso de propiedad adquirida (22-24), podía consagrarse el patrimonio de otro mediante el pago hecho de una vez al santuario; el precio del campo se calculaba de acuerdo con los años que faltaban para el jubileo. Con ocasión del jubileo, la propiedad revertía a su poseedor originario. Todas las transacciones monetarias debían ajustarse al patrón oficial del templo (25).

Todo animal primogénito del género masculino pertenecía al Señor por derecho (Ex 13,2.12; 34,19; Nm 18,15) y no podía, por tanto, ser objeto de voto o consagración (26-27). Los animales puros eran sacrificados (Nm 18,17), mientras que los impuros podían ser rescatados o vendidos por los sacerdotes. En este caso, el único elemento de cambio es el dinero: no se menciona la posibilidad de sustituir al animal, cosa permitida en otros casos (Ex 13,13; 34,20).

Asimismo eran propiedad exclusiva del Señor (en el sentido adverso de «anatema», cf. comentario al v. 21) aquellas personas o cosas pertenecientes a un individuo con el que estuviera prohibido el contacto, en especial los idólatras y sus bienes (Ex 22,19; Dt 13,13-19). Debido a que ese mal merecía la extinción, los malhechores y sus bienes debían ser apartados para el Señor (anatema) y no podían ser vendidos ni rescatados (28-29).

La práctica del diezmo (30-33) cubría las necesidades de los levitas (Nm 18,21.24) y de los pobres (Dt 26,12). Este diez por ciento de todos los productos agrícolas no era considerado como ofrenda voluntaria. Sin embargo, se permitía el rescate del diezmo de los granos y los frutos mediante el pago de su valor más el veinte por ciento. Sólo los animales puros eran tomados como diezmos. Estos eran elegidos por un proceso de selección imparcial, y todo intento de sustitución acarreaba la pérdida del animal sustituido y del sustituto. El v. 34 es la segunda conclusión del libro (cf. 26,46), una adición al apéndice que se propone relacionar su material con la legislación del Sinaí.

5

NUMEROS

FREDERICK L. MORIARTY, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 L. E. Binns, *The Book of Numbers* (WC; Londres, 1927); H. Cazelles, *Les Nombres* (BJ; París, ²1958); A. Clamer, *Les Nombres* (PSB; París, 1946), 211-481; E. E. Flack, *Recent Study of the Book of Numbers:* Interpr 13 (1959), 3-23; W. Harrelson, *The Theology of Numbers:* Interpr 13 (1959), 24-36; K. F. Kramer, *Numeri* (HBk; Friburgo, 1955); J. Marsh, *The Book of Numbers* (IB; Nueva York, 1953), 2, 135-308; F. L. Moriarty, *The Book of Numbers,* partes 1 y 2 (PPBS; Nueva York, 1960); *Foreword to the Old Testament Books* (Weston, 1954), 21-24; R-T, 207-41; P. P. Saydon, *Numbers* (CCHS; Nueva York, 1953), 245-60; L. A. Schökel, *Números,* en *Pentateuco* (LISA; Madrid, 1969); H. Schneider, *Numeri* (Echter-B; Wurzburgo, ²1955); *The Law:* VBW 1, 201-44; K. Sullivan, *The Book of Numbers:* Worship 31 (1957), 592-600; L. Toombs, *Nation Making* (BG 4; Nueva York, 1962).

INTRODUCCION

2 **I. Título y autor.** El libro de los Números es el cuarto libro del Pentateuco o Ley (Torah). Su título español es una traducción directa del título de la Vg., *Numeri,* que a su vez traduce el de los LXX, *Arithmoi.* En el TM, Nm es llamado *Bᵉmidbar,* «en el desierto», nombre que corresponde a la cuarta palabra del primer versículo. Ni el título español ni el hebreo dan una idea totalmente adecuada del contenido de Nm, pero ambos indican una característica de la obra. Nm se interesa por el censo del pueblo de Dios y muestra gran preocupación por la precisión aritmética en cuestión de sacrificios, botín de guerra, días previstos para la purificación y división del territorio en torno a las ciudades levíticas (sólo mencionamos los temas principales). En general, el cuadro que Nm esboza de Israel nos deja la impresión de una sociedad religiosa cuidadosamente estructurada y organizada que avanza a través de la historia bajo el sostén y la guía de Dios.

El título hebreo recuerda los tradicionales cuarenta años de peregrinación entre el Exodo y la entrada en la tierra prometida, el tiempo de

prueba en que Dios preparó a su pueblo, mediante la áspera disciplina del desierto, para el ingreso en su heredad. Nm es claramente una obra de transición, un nexo en la epopeya de la liberación de Israel cautivo en Egipto y su asentamiento en Canaán. El Pentateuco es una obra unificada, dominada por el tema de la promesa y el cumplimiento; Nm se inserta en esa estructura general y no puede ser entendido ni interpretado al margen de los que precede y de lo que sigue.

3 Al igual que los otros libros del Pentateuco (→ Pentateuco, 1: 11-16), relacionados por las tradiciones judía y cristiana con el nombre de Moisés, Nm es una compilación de varias fuentes que incorporan un material procedente de distintos estadios de la historia de Israel. Incluso es equívoco y anacrónico dar a Nm el nombre de «libro» según entendemos hoy este término; deberíamos hablar más bien de una compleja colección de tradiciones históricas, legales y litúrgicas que abarcan un período de aproximadamente mil años. El análisis de Nm revela un predominio de las tradiciones J, E y P, la última de las cuales imprimió a la obra su peculiar espíritu y carácter. En Nm no es fácil separar las tradiciones J y E; probablemente fueron fusionadas poco después de la destrucción de Samaría en 721. Ambas tradiciones fueron sometidas a la labor redaccional de P, y generalmente se admite que la tradición P dio a Nm su forma definitiva.

Dada la complejidad de esta reunión de tradiciones, estaría fuera de lugar decir que un solo hombre, Moisés, fue el autor del libro, si entendemos la palabra «autor» en nuestro sentido moderno e individualista. Por el contrario, este relato es el preciado recuerdo que tenía Israel de su pasado, el conjunto de tradiciones de la comunidad que había vivido aquellos acontecimientos espantosos y salvíficos. Los libros históricos conservan el recuerdo vivo de esa experiencia, articulada por un complicadísimo proceso de inspiración divina.

4 **II. Valor histórico.** Al estudiar el valor histórico de Nm hay que evitar dos extremos. En primer lugar, esta compilación de tradiciones antiguas no pretende darnos una relación minuciosa y literal de los hechos tal como sucedieron. No fue escrita de acuerdo con los criterios e ideales de la moderna investigación histórica. Por tanto, quien espere saber con todo detalle las vicisitudes de las tribus israelitas desde que acamparon al pie del Sinaí hasta que llegaron a Canaán aborda la obra desde una falsa perspectiva. Los israelitas no eran capaces de escribir ese tipo de historia, y aunque lo hubieran sido, ese informe documental habría tenido para ellos un interés muy escaso. Lo que más les interesaba era el significado de la historia, el despliegue de la intervención activa de Dios en el tiempo con vistas a un objetivo sobrenatural que se define perfectamente con la palabra «redención» o liberación. Para los israelitas, la historia era importante porque Dios había actuado en ella, actuaba de hecho aquí y ahora, y actuaría de nuevo decisivamente en un tiempo sólo conocido por él. Dado que el israelita no podía aceptar que la conservación y el desarrollo de su pueblo se debiera a simples

circunstancias naturales y no a un inmerecido don de Dios, tampoco podía entender una visión de la historia meramente profana.

Por otra parte, sería incorrecto concluir que el israelita consideraba los acontecimientos históricos como insignificantes y sólo daba importancia al mensaje de Dios. El elemento teológico no anula ni deforma la sólida base del acontecimiento histórico subyacente a las tradiciones bíblicas. Dios ha salvado al hombre penetrando en la historia del hombre, y tanto los israelitas como los cristianos entran en contacto con Dios en el teatro del tiempo y del espacio. Aparte las garantías que ofrece la inerrancia bíblica bien entendida (→ Inspiración, 66:79ss), los resultados históricos y arqueológicos han venido a aumentar nuestro respeto por la historicidad sustancial de la tradición bíblica. En el comentario indicamos algunos ejemplos de tales resultados.

5 **III. Valor religioso.** Ya hemos tocado este tema en la sección anterior. Nm se preocupa primariamente del significado teológico de los acontecimientos narrados. Los acontecimientos se centran no en una agrupación heterogénea de tribus, sino en una comunidad santa en medio de la cual habita Dios. Dios era el centro de la vida de este pueblo, a pesar de sus persistentes infidelidades. Aquí fue erigido su santuario, y el campamento fue santificado por la presencia divina. Durante los desplazamientos por el desierto, Dios tuvo un cuidado especial de su pueblo, incluso cuando exigió de él una obediencia absoluta a su voluntad según había sido revelada en la ley santa. Dios cuidó de su pueblo y lo sometió a prueba. En Nm se incluyen varias disposiciones litúrgicas muy del gusto de la tradición P. La mayor parte de estas disposiciones proceden indudablemente de un período posterior, cuando el pueblo estaba asentado en Canaán. Un exigente calendario religioso y un elaborado sistema sacrificial se compaginan difícilmente con un pueblo en marcha.

6 Puede extrañarnos que esta gran cantidad de legislación posterior haya sido incorporada al entramado de unos acontecimientos que habían tenido lugar varios siglos antes. La respuesta es que difícilmente se podía hallar una manera mejor de mostrar que esas disposiciones, aunque eran varios siglos posteriores a Moisés y reflejaban las condiciones de una sociedad más sedentaria que seminómada, constituían una prolongación normal y legítima de la ley dada a Israel por medio de Moisés. Así, además de subrayar la continuidad de esta comunidad, el autor sagrado podía dar una autoridad divina y mosaica a unas leyes promulgadas mucho después de Moisés y pensadas para las nuevas condiciones de vida en Canaán. La ley de Moisés debía marcar la auténtica vida de Israel en todos los períodos de su historia.

7 **IV. Contenido.** Resulta difícil descubrir un plan claro y coherente en un libro de carácter tan complejo. La secuencia histórica se ve a menudo interrumpida por una serie de leyes y disposiciones referentes a la comunidad. Toda división del libro sólo puede ser aproximada, pero existe un acuerdo general en las tres partes siguientes. La estancia en el Sinaí (1,1-10,10) abarca los últimos diecinueve días que los israelitas

pasaron al pie del monte. Exactamente un mes antes de la fecha indicada en Nm 1,1, el pueblo había terminado de construir y levantar el tabernáculo (Ex 40,1.17). Toda esta sección pertenece a la tradición P. La sección segunda se refiere al viaje desde el Sinaí a Moab (10,11-22,1) y abarca un espacio de unos treinta y ocho años. No obstante, la mayor parte del material se refiere a los primeros y los últimos meses de este período. Son los «cuarenta años» pasados, según la tradición, en el desierto. La tercera parte, integrada por acontecimientos que tienen por escenario a Moab (22,2-36,13), abarca unos cinco meses. Fuera del ciclo de Balaam, el material es muy heterogéneo. La sección concluye dejando a los israelitas en las llanuras de Moab dispuestos para el asalto de Canaán.

I. Estancia en el Sinaí (1,1-10,10)
- A) Censo de las tribus y estatuto de los levitas (1,1-4,49)
- B) Leyes y normas diversas (5,1-6,27)
- C) Ofrendas de los jefes y normas para los levitas (7,1-8,26)
- D) Preparativos para la marcha (9,1-10,10)

II. Del Sinaí a Moab (10,11-22,1)
- A) Desde el comienzo de la marcha hasta la derrota de Jormá (10,11-14,45)
- B) Normas diversas, autoridad de Moisés, marcha hacia Moab (15,1-22,1)

III. Acontecimientos de Moab (22,2-36,13)
- A) Historia de Balaam (22,2-24,25)
- B) Algunos incidentes y leyes (25,1-31,54)
- C) Disposiciones topográficas y leyes diversas (32,1-36,13)

COMENTARIO

I. Estancia en el Sinaí (1,1-10,10).

A) Censo de las tribus y estatuto de los levitas (1,1-4,49).

8 a) RECUENTO DE TODAS LAS TRIBUS, EXCEPTO LA DE LEVÍ (1, 1-54). **1.** *el mes segundo:* Iyyar se extendía desde mediados de abril a mediados de mayo. *el Señor dijo a Moisés:* Esta frase convencional alude a la autoridad divina que está detrás de la legislación mosaica; la acción reveladora de Dios es dramatizada mediante la forma literaria de una conversación entre Dios y Moisés. La «tienda de la reunión» *(ʾōhel môʿēd)* aparece en la Vg. como «tabernáculo». La tienda de la reunión y el arca de la alianza se remontan al período nómada de Israel (cf. R. de Vaux, *À la rencontre de Dieu* [Hom. Gelin; Le Puy, 1961], 55-70). *el desierto del Sinaí:* Por lo que se refiere al análisis y la descripción de las tres regiones principales de la zona del Sinaí, cf. VBW 1, 201. **2.** La finalidad del *censo* era predominantemente militar. Aunque Israel no tenía en esta época un ejército permanente, debía de tener alguna organización militar para su defensa. El censo proporcionaría una lista de la gente disponible para el servicio cuando los clanes fueran llamados a la guerra. Tal cosa no existía en el mundo antiguo como un estudio

demográfico científico. Los elevados números referidos en los vv. 21ss presuponen una población de varios millones viviendo en el desierto, cifra imposible a juicio de todos los estudiosos. Se han propuesto varias soluciones a este problema. Algunos opinan que el escritor ha incorporado aquí la lista compilada por los agentes de David cuando hicieron el censo de Israel y Judá (2 Sm 24). W. F. Albright cree que las dos listas de censo paralelas de Nm 1 y 26 son variantes de una sola lista original, que se refiere ciertamente de algún modo al censo davídico de todo Israel (cf. Albright, ARI 123). Tal interpolación no tiene nada de improbable: con su agudo sentido de solidaridad, fomentado por la liturgia, los israelitas de un período muy posterior pensaban de sí como si hubieran estado presentes en el Sinaí en los momentos decisivos de la historia de Israel.

9 Otra solución se basa en el moderno conocimiento de las prácticas de organización y reclutamiento militar vigentes en el Próximo Oriente antiguo. La clave de la solución consiste en tomar la palabra *'elep,* traducida en nuestro texto por «mil», en el sentido de unidad o subsección de una tribu. Según esto, nuestra lista a partir del v. 20 daría el número de unidades o subsecciones en que se dividía la tribu, seguido inmediatamente del número de hombres capaces de empuñar las armas. Esta hipótesis resultará más clara si la aplicamos al propio texto, parafraseando en caso necesario para dar el significado exacto. Nm 1,26-29 sonaría como sigue:

> De los descendientes de Judá, registrados por linaje en clanes y casas ancestrales, una vez que fueron empadronados todos los varones de veinte años o más que eran aptos para el servicio militar, resultaron setenta y cuatro unidades o subsecciones de la tribu, y de estas unidades fueron alistados para el servicio militar seiscientos hombres.
>
> De los descendientes de Isacar, registrados por linaje en clanes y casas ancestrales, una vez que fueron empadronados todos los varones de veinte años o más que eran aptos para el servicio militar, resultaron cincuenta y cuatro unidades o subsecciones de la tribu, y de estas unidades fueron alistados para el servicio militar cuatrocientos hombres.

Totalizando el censo de Nm 1,21-43, obtenemos la cifra de quinientas noventa y ocho unidades o subsecciones, que contribuyeron con cinco mil quinientos cincuenta hombres capaces de empuñar las armas. Esta explicación es una de las varias alternativas posibles; el mérito de tal hipótesis consiste en que proporciona un número aceptable de soldados y pone un paralelo con otras listas de censo cuya existencia nos es conocida en el Próximo Oriente antiguo (cf. G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26:* JBL 77 [1958], 52-66).

47. Debido a su especial estatuto dentro de la comunidad, los levitas (→ Instituciones religiosas, 76:17,34) estaban exentos del censo. Los vv. 50-51 dan la razón: la sagrada obligación de cuidar la morada, símbolo de la presencia de Yahvé. La cólera de Dios caería sobre quien violara la santidad de la presencia divina por un acto de irreverencia. En 3,21-4,49 se describen minuciosamente las obligaciones de los levitas.

10 b) Disposición de las tribus (2,1-34). Según 10,11-28, los israelitas observaron este orden cuando levantaron el campamento y partieron del Sinaí. El campamento tenía la forma de un enorme cuadrado, con el tabernáculo en el centro. En Ez 48,30-35 puede verse una descripción análoga, también estilizada, de la Jerusalén restaurada. **2.** La división *(degel)* era una unidad de lucha que ocupaba una posición específica en el ordenamiento militar del ejército israelita. El *degel* comprendía un número de hombres mayor que la «compañía», que constaba de unos cien hombres armados. La «enseña» era un emblema o distintivo militar montado sobre una vara de madera y llevado por un abanderado. Tales enseñas se empleaban desde el tercer milenio antes de Cristo con fines militares o ceremoniales. Se las menciona en 1QM (cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* [Oxford, 1962], 38-49). Al parecer, los soldados cambiaban de emblemas en cada nuevo estadio de la batalla (cf. VBW 1, 202-203). Unos relieves egipcios de esta época hallados en Abu Simbel muestran que los ejércitos de entonces observaban un orden de acampar y marchar que se asemeja a la disposición descrita en este capítulo.

11 c) Estatuto de los levitas (3,1-51). **1-4.** Cf. Lv 10,1-2; Nm 26,59-61. Supuesto que los dos hijos mayores, Nadab y Abihú, habían muerto sin herederos en castigo por un crimen contra el culto, heredaron las funciones sacerdotales los dos hijos menores, Eleazar e Itamar. **3.** *los sacerdotes ungidos:* En algunos textos, la tradición P restringe la unción al sumo sacerdote; en otros reciben la unción todos los sacerdotes. **9.** *donarás los levitas a Aarón y a sus hijos:* Los «donados» *(n*ᵉ*tînîm)* eran originariamente esclavos públicos, tal vez extranjeros, asignados a la obra del Templo. Este sistema prevaleció durante la monarquía. De Vaux sugiere que la institución fue eventualmente abandonada y que la obra fue realizada por los levitas (De Vaux, IAT 470). En un período posterior, reflejado en nuestro versículo, los levitas fueron tenidos por «donados» a los sacerdotes para el servicio del santuario. En 8,16 se dice que los levitas son «donados» a Dios y no a Aarón. **12.** Como primicias del matrimonio, el primogénito pertenecía a Dios. Dios aceptaba la consagración de los levitas como sustitución de lo que sería una abominación para él: el sacrificio de un niño. **39.** *veintidós mil:* Esta elevada cifra puede interpretarse de acuerdo con nuestra anterior hipótesis para explicar el censo general. Aquí, como en el caso anterior, el *'elep* indicaría una especie de unidad de población dentro de la tribu en vez de los «miles» de la traducción habitual.

12 d) Obligaciones de los clanes levíticos (4,1-49). **2.** *los quehatitas:* Este clan parece haber disfrutado de cierta preeminencia entre los levitas, tal vez porque contaba en sus filas con los hijos de Amram, padre de Moisés y Aarón (Ex 6,18.20).

B) Leyes y normas diversas (5,1-6,27). Todas estas normas proceden de P; se asemejan a algunas de las leyes del Código de Santidad de Lv 17-26. No obstante, esta sección ha sido redactada con el espíritu de Lv 11-15, casi obsesivamente preocupado por la pureza ritual.

13 a) EXPULSIÓN DE LOS IMPUROS (5,1-4). Los israelitas estaban obligados a defender la pureza de su campamento. El motivo de esta drástica medida era religioso y no meramente higiénico. Debajo de esta norma estaba la creencia de que los israelitas podían incurrir en el desagrado divino por cualquier contacto con gente impura. Su inhabilidad se consideraba contagiosa. La ley del campamento en los vv. 1-4 es comparable a las análogas normas de pureza de 1QM 7,3-7. El NT tiene sus propias normas de pureza, pero les ha dado una nueva dimensión espiritual (1 Cor 5,7-13; 2 Cor 6,16-18; Ap 21,27).

14 b) RESTITUCIÓN (5,5-10). Esta norma es un complemento de la ley contenida en Lv 5,14-26, la ley fundamental sobre la posesión injusta. **8.** *pariente:* Esta persona era el «redentor» *(gōʾēl),* el pariente obligado a defender la propiedad en la familia. Una vez hecha la restitución, el culpable estaba obligado a ofrecer un sacrificio de reparación *(ʾāšām).* La multa adicional, una quinta parte del valor total, que había de ser pagada al pariente o al sacerdote, no formaba parte del sacrificio. *será para el sacerdote:* Como adición a la ley del Lv se estipula que, si no hay pariente, la restitución vaya a parar al sacerdote como representante de Yahvé.

15 c) JUICIO POR ORDALÍA (5,11-31). Lv 20,10 decretaba la sentencia de muerte cuando se demostraba que ambas partes eran culpables de adulterio. En defecto de pruebas legales, se había buscado un procedimiento para determinar la culpabilidad o la inocencia de una mujer sospechosa. La legislación sacerdotal había transformado una antigua práctica en una ceremonia coherente con la fe en Yahvé. De Vaux observa que en el Próximo Oriente antiguo no existía ningún paralelo de esta ordalía (De Vaux, IAT 224). Por el contrario, en Israel no hallamos rastro alguno de la práctica ampliamente atestiguada —en Asiria, Babilonia y Nuzi— de arrojar a la persona sospechosa al río. Esta ordalía era judicial y se la menciona en el Código de Hammurabi (ANET 166). El ritual israelita atribuye el castigo de la mujer culpable a Yahvé y no a un efecto mágico del agua que ella había sido obligada a beber. **15.** *un décimo de efá:* El efá es una medida para áridos; aquí se trataría de unos dos litros y medio. **18.** *el agua amarga de la maldición:* Si la mujer era culpable, la bebida la haría estéril para siempre, lo cual era un castigo espantoso para una sociedad que tenía en tan alta estima la prole numerosa. El agua era santa porque se le había mezclado polvo del suelo del tabernáculo. El llevar la cabeza descubierta era signo de vergüenza o de duelo. **23.** *pondrá por escrito estas imprecaciones:* Empleando algún tipo de tinta, el sacerdote debía escribir las maldiciones sobre un rollo y luego disolver lo escrito en el agua.

16 d) NORMAS PARA EL NAZIREATO (6,1-21). Un *nāzîr* era un hombre o una mujer consagrado a Dios por un determinado período de tiempo. En ninguna otra parte del Pentateuco se hace mención de los nazireos. Durante el período de consagración, el *nāzîr* no podía tomar vino ni ninguna otra bebida fermentada; no se podía cortar el cabello y tenía prohibido todo contacto con un cadáver. Las normas de Nm

codifican una práctica antiquísima y la adaptan al ritual levítico. En vez de una consagración de por vida, este conjunto de normas reduce el compromiso a un voto temporal. En el relato de Sansón (Jue 13,2-7), la consagración era de por vida. Incluso en el período del NT sabemos de cristianos que hacían el voto de nazireato por un tiempo determinado (Act 21,23-26). Nótese que las leyes de los caps. 5 y 6 entorpecen el hilo narrativo de Nm; pero tales inserciones han sido hechas con una finalidad. El autor, al intercalar estas normas en un cuerpo de legislación cuya mayor parte es posterior a Moisés, les confiere una especial sanción divina por el hecho de unirlas a la literatura del legislador por excelencia, Moisés. **3.** *vino y bebidas embriagantes:* Se incluyen todas las bebidas alcohólicas. El texto habla de «vinagre de vino» porque los hebreos hacían un vino de uvas ácidas. **5.** El cabello era signo de fortaleza. El cabello largo era el signo característico del nazireo, y la vid no podada recibía el nombre de «vid nazirea» (Lv 25,5.9). Quizá haya alguna relación entre este rasgo del voto y el ritual de la guerra santa, en la que los luchadores se dejaban crecer el cabello (Jue 5,2 en algunas traducciones). **10.** *dos tórtolas o dos pichones:* Esta ofrenda era la modalidad más barata de sacrificio animal (Lv 12,8). **18.** *tomará el cabello y lo arrojará al fuego:* Es muy improbable que este acto fuera sacrificial, semejante a las ofrendas de cabello de los pueblos primitivos.

17 e) La bendición sacerdotal (6,22-27). Esta hermosa plegaria era empleada por los sacerdotes cuando bendecían al pueblo. **25.** *ilumine su rostro sobre ti:* El acto es un signo de la complacencia divina. La palabra que se traduce por «ser propicio» *(ḥānan)* aparece a menudo en los Salmos. Sal 66,2 se parece mucho a esta bendición. (Cf. L. J. Liebreich, *The Songs of Ascent and the Priestly Blessing:* JBL 74 [1955], 33-36).

C) Ofrendas de los jefes y normas para los levitas (7,1-8,26).

18 a) Ofrendas de los jefes o príncipes (7,1-89). Este capítulo es uno de los más largos de la Biblia y parece como si los escritores sacerdotales intentaran animar a los israelitas a hacer ofrendas al templo de la misma manera que sus antepasados las hicieron para la morada. **2.** «Príncipe» *(nāśî)* era el título que se daba a los jefes de las tribus israelitas durante la estancia en el desierto. Noth opina que el *nāśî* era el representante tribal en la anfictionía de las doce tribus (Noth, *Hist.*, 100); sugiere que la palabra significa «portavoz». Los jefes madianitas (Nm 25,8; Jos 13,21) usaban el mismo título. Gn 17,20 habla de que Ismael llegará a ser el «padre de doce príncipes», lo cual constituye un sorprendente paralelo con la organización tribal israelita. El oficio corresponde estrictamente al de jeque entre los árabes modernos. **13.** *de ciento treinta siclos de peso:* Esta cantidad equivalía aproximadamente a kilo y medio. El siclo era la unidad básica de peso; su nombre se derivaba del verbo «pesar» *(šāqal)*. El siclo era común a todos los sistemas semitas de peso y debía ajustarse a un patrón oficial, en este caso el patrón del «santuario» (Ex 30,13; Lv 5,15). Los vv. 12-88 enumeran, como si se tratara de un registro oficial, lo que ofreció cada uno de los

príncipes tribales. **89.** El cap. 7 termina con un fragmento aislado que describe la entrada de Moisés en el lugar donde Dios había prometido hablar al pueblo (Ex 25,22; 33,9-11). Por lo que se refiere al «propiciatorio», cf. Ex 25,17-22.

19 b) NORMAS DIVERSAS (8,1-26). **2.** *las siete lámparas:* Cf. la descripción en Ex 25,31-40 y Lv 24,2-4. Josefo *(Ant.,* 3.6, 9) dice que las siete lámparas representaban al sol, la luna y los planetas, recordando así constantemente a los israelitas el poder creador de Yahvé. **7.** *el agua lustral:* Esta «agua de pecado» se empleaba para expiar una culpa. Las normas para purificar a los levitas deben compararse con las referentes a los sacerdotes (Lv 8). Tal comparación muestra que los sacerdotes eran superiores a los levitas. Los sacerdotes eran santificados; los levitas, purificados. Se ponía gran cuidado en la preparación del sacerdote para sus funciones. Sin embargo, los levitas se distinguían netamente del laicado israelita, de la misma manera que el israelita ordinario se distinguía del no israelita.

20 **24.** En esta sección se fijan los límites del servicio levítico entre los veinticinco y los cincuenta años, mientras que en Nm 4,3 los límites son treinta y cincuenta. Ambas normas se asemejan a las de 1QS. El candidato de la secta de Qumrán llegaba a ser miembro completo de la comunidad a los veinticinco años de edad. A los treinta podía pleitear y servir en la milicia. El *Manual de Disciplina* puede ayudarnos a resolver la discrepancia entre Nm 4,3 y 8,24. En Nm se reconoce que el servicio comunitario comenzaba a los veinticinco años, pero el pleno servicio activo en el santuario y en la milicia no comenzaba hasta los treinta. **25.** A pesar de que existía una edad de retiro obligatorio, el levita «jubilado» podía seguir prestando voluntariamente sus servicios a sus colegas más jóvenes, especialmente en la tarea de alumbrado.

D) Preparativos para la marcha (9,1-10,10).

21 a) SEGUNDA PASCUA (9,1-14). Las normas generales para la celebración de la Pascua se dan en Ex 12, que pertenece a P. La impureza ritual por contacto con un cadáver impedía celebrar la Pascua a algunos israelitas; éstos recibieron permiso para celebrarla un mes más tarde. El privilegio se extendía a los que se hallaban de viaje y no podían, por tanto, celebrar la fiesta al mismo tiempo que los demás. El tomar parte en este rito tenía gran importancia, porque era la manera que tenía el israelita de participar en el acontecimiento histórico de la liberación por medio del cual Israel se había convertido en el pueblo de Yahvé. Mediante esta celebración, el israelita establecía su propia identidad.

La concesión de una celebración retrasada estaba prevista en dos casos concretos. El incidente parece reflejar unas condiciones posteriores al destierro, cuando se había creado una nueva situación a consecuencia del constante crecimiento de la diáspora. Entonces había comunidades judías en Babilonia y en otras partes, y era necesaria una forma más liberal de celebrar la Pascua para aquellos que habían de recorrer grandes distancias. El extranjero residente gozaba del mismo privilegio y estaba obligado por la misma ley que el israelita nativo. **3.** *el día catorce*

de este mes, entre dos luces: Cf. Lv 23,5. La tradición sacerdotal exigía que el cordero pascual fuera inmolado el 14 de Nisán entre la puesta de sol y la oscuridad completa. El período del crepúsculo es muy breve en el Próximo Oriente. La carne del sacrificio debía ser asada y comida aquella misma noche. **14.** Al igual que el ciudadano libre y el peregrino extranjero, que podía depender de las leyes de la hospitalidad, el «extranjero residente» *(gēr)* era asimismo aceptado por la comunidad y estaba protegido por sus leyes. Este se hallaba obligado a celebrar el sábado y el ayuno del Yom Kippur (Día de la Expiación). Podía ofrecer sacrificios, participar en las fiestas religiosas y, sobre todo, celebrar la Pascua con el resto de los israelitas.

22 b) La nube de fuego (9,15-23). **15.** El documento P prefiere el nombre de «morada» *(miškān)* para designar el tabernáculo. La palabra designaba originariamente la tienda del nómada. Así, P expresaba la fe en la presencia de Dios tanto en la tierra como en el cielo. La teología del *miškān* ponía las bases para la posterior teología judía de la *šekinah,* que se refleja en Jn 1,14. *desde la tarde hasta la mañana tomaba aspecto de fuego:* Durante el día era una nube, mientras que por la noche resplandecía, actuando como la columna de fuego (de la tradición J) que había guiado a los israelitas en su marcha por el desierto. La nube dirigía ahora los movimientos del pueblo: cuando descendía, se acampaba; cuando ascendía de la tienda, se proseguía la marcha. Esto da la impresión de una comunidad bajo la guía constante de su Dios.

23 c) Las trompetas de plata (10,1-10). El último tema en la preparación de los israelitas para la partida del Sinaí fue la orden de fabricar dos trompetas de plata forjada. Ejemplos de tales instrumentos aparecen en el Arco memorial de Tito a la entrada del Foro Romano. La «trompeta» era un largo instrumento tubular abocinado por un extremo. Resultaba útil para dar señales en la lucha, porque su estridente sonido metálico podía oírse por encima del fragor de la batalla. En el Egipto del reino nuevo y en otros lugares del Próximo Oriente antiguo, las trompetas eran utilizadas corrientemente con fines ceremoniales y militares. **5.** La «alarma» era un grito de guerra perteneciente al ritual del arca de la alianza, que era llevada a la batalla por los combatientes israelitas. Era una aclamación bárbara que intentaba alentar a los luchadores y sembrar el pánico entre los enemigos. **9.** *cuando, ya en vuestra tierra, hayáis de luchar con un enemigo:* 1QM cita este versículo en sus disposiciones sobre la guerra santa, entendida por los de Qumrán como la lucha apocalíptica definitiva entre el bien y el mal. Los paralelos entre 1QM y el material bíblico han sido estudiados a fondo por Y. Yadin *(op. cit.).*

II. Del Sinaí a Moab (10,11-22,1).

A) Desde el comienzo de la marcha hasta la derrota de Jormá (10,11-14,45).

24 a) Israel abandona el Sinaí (10,11-36). **11.** *el año segundo:* Unos once meses después de la llegada al Sinaí, los israelitas levantan el campamento y prosiguen su marcha hacia la tierra prometida. La

ascensión de la nube fue la señal para partir. **12.** *el desierto de Parán:* Esta región es el seco y adusto desierto situado al sur y sudeste de Cadés. Las tribus en marcha observaron el orden descrito en Nm 2, pero en esta sección se permite a los clanes de Gueršón y Merarí que precedan a los rubenitas para preparar un lugar donde reunirse en el nuevo sitio del campamento. **29.** Los madianitas estaban emparentados con los quenitas, en cuya tierra Moisés recibió la vocación. En tiempos de Saúl, los madianitas conservaban ciertas relaciones con los israelitas (Jue 1,16; 1 Sm 15,6). La invitación de Moisés es uno de los más antiguos ejemplos de la buena disposición de Israel a compartir con extranjeros las bendiciones prometidas por Dios. También es cierto que Jobab conocía esta región y los caminos del desierto como muy pocos. Dada la escasez de oasis en la región del Sinaí y dado que éstos eran conocidos únicamente por los nómadas del lugar, los servicios de Jobab como guía podrían ser indispensables. Con razón se dijo de él: «Tú serás nuestros ojos» (31). Incluso en la actualidad, los beduinos suelen llamar al guía «ojo de la caravana». La conversación con Jobab se interrumpe bruscamente, y no conocemos su respuesta a la petición de Moisés. Jue 1,16 parece sugerir que Jobab accedió finalmente a la petición, pero no estamos seguros. **35.** *levántate, Señor; que tus enemigos se dispersen:* Esta frase es un fragmento de un viejo poema relacionado con la liturgia del arca. Conserva la más antigua tradición del Pentateuco que relaciona el arca con los movimientos de Yahvé (→ Instituciones religiosas, 76:46-48). **36.** *vuelve, Señor:* Esta invocación es proferida después de la victoria. La imagen de Yahvé cabalgando sobre las nubes es semejante a la imagen cananea de Baal, caballero en una nube (cf. Sal 68,5).

25 b) Quejas en el desierto (11,1-35). **1.** El motivo de la «murmuración» aparece frecuentemente en los relatos del desierto. **3.** Taberá significa «incendio». Este breve relato se propone explicar por qué el lugar llevaba tal nombre. El empleo de un relato para explicar un nombre antiguo se llama «etiología». (Véase una concisa exposición y valoración del principio etiológico en Albright, DEPC 62-64). Se desconoce la exacta localización de Taberá; Dt 9,22 la sitúa en la región de Cadés-Barnea. **4.** *los elementos extraños mezclados entre ellos:* Los hebreos que abandonaron Egipto no formaban un cuerpo homogéneo. El AT conserva una fuerte tradición sobre el origen mixto de Israel. Aquí se alude a grupos que se asociaron al movimiento mosaico sin aportar a él la tradición patriarcal normativa que aportaron otros clanes. Por ser una religión misionera, el yahvismo estaba dispuesto a asimilar elementos extranjeros, pero sin tolerar la conservación de prácticas paganas. **6.** El *maná* era probablemente una sustancia dulce y pegajosa excretada por unos insectos que chupan la savia de las plantas de tamarisco. Esta sustancia comestible se encuentra todavía en los valles centrales del Sinaí, especialmente en junio y julio. Los árabes la extienden sobre el pan. (Cf. F. S. Bodenheimer, *The Manna of Sinai:* BA 10 [1947], 2-6; A. de Guglielmo, *What Was the Manna?:* CBQ 2 [1940], 112-29) **8.** *lo molían entre piedras:* En Palestina, la harina se obtenía del grano

moliéndolo o machacándolo. Para moler se hacía pasar el grano entre dos piedras hasta que se convertía en polvo susceptible de ser amasado. El machacamiento implicaba el empleo de un mortero con su maza correspondiente. En las excavaciones se han hallado numerosos ejemplares de piedras de moler, morteros y mazas. Estos instrumentos se solían hacer de basalto negro.

26 **12.** *¿acaso he sido yo quien ha concebido a todo este pueblo?:* El pronombre «yo» adquiere gran fuerza debido a la sintaxis de la frase. Era Dios el autor del Exodo, y suya era la responsabilidad de cuidar del pueblo. La imagen del *padre adoptivo* llevando al niño es particularmente delicada. NC y BJ traducen nuestro «padre adoptivo» *(ʼōmēn)* por «nodriza». **17.** *tomaré parte del espíritu que hay en ti:* Los setenta participarán de la autoridad de Moisés. Un traspaso semejante del espíritu de un gran hombre a su sucesor aparece en 2 Re 2,9. **25.** *profetizaron:* El hebreo *yitnabbeʼû* es el término técnico que indica el ejercicio del carisma profético (→ Literatura profética, 12:8-14). La persona dotada del carisma solía manifestar cierto estado anormal, como trance, frenesí o rapto. **31.** Al llegar el otoño, grandes bandadas de codornices emigran de Europa al clima más cálido de Africa. Después de su largo vuelo a través del Mediterráneo caen a menudo exhaustas en tierra y es fácil capturarlas. **34.** Quibrot-hat-Taavá significa «sepulcros del apetito». En Dt 9,22 el incidente se localiza cerca de Cadés-Barnea. **35.** *Jaserot:* Puede ser el moderno Ain Khudra, un pequeño oasis al sudeste del Sinaí.

27 c) Quejas de Aarón y María (12,1-16). **1.** Cus suele referirse a Etiopía, pero puede indicar un lugar del norte de Arabia (Hab 3,7); es posible que la mujer fuera Séfora de Madián (Ex 2,21). **2.** El matrimonio con una mujer extranjera era sólo un pretexto para quejarse, pues la razón real era la posición de Moisés como único mediador entre Yahvé y el pueblo. La queja de María no carecía totalmente de fundamento, ya que ella recibe el nombre de «profetisa» en Ex 20,15. **3.** *el hombre más humilde:* Era uno de los «piadosos» *(ʽănāwîm)* que vivieron una vida humilde y temerosa de Dios. El término se repite a menudo en los Salmos. No debe confundirse con la debilidad. La conciencia que Moisés tenía de sus propias limitaciones aparece en Ex 3,11; 4, 10-13. **8.** *cara a cara:* También «boca a boca»; la metáfora indica el carácter directo e inmediato del trato de Dios con Moisés. Sólo él podía «ver el rostro de Dios» sin morir (Ex 33,20). **14.** *escupir en su rostro:* Este acto no sólo era un grave insulto (Dt 25,9), sino también una maldición.

28 d) Exploración de Canaán (12,1-33). Los espías debían reunir toda la información posible sobre la gente y la tierra, sobre su fortaleza y debilidad. Esta especie de «inteligencia» militar es solicitada siempre por los jefes del ejército en vísperas de invasión. La tradición sacerdotal advierte minuciosamente la selección de un «jefe» *(nāśî)* de cada tribu, en consonancia con el ideal sacerdotal de orden. **17.** *el Négueb:* El nombre se aplica generalmente al desierto situado al sur de Judá. A partir

de 1952, ha sido levantado sistemáticamente el mapa de la región por el arqueólogo norteamericano Nelson Glueck (cf. *Rivers in the Desert. A History of the Negeb* [Nueva York, 1959]). **19.** *abiertas o fortificadas:* En esta instrucción a los espías, se da el nombre de ciudades abiertas a los campamentos situados fuera de los muros; tales agrupaciones eran una presa fácil para los invasores. El término puede referirse también a los barrios de localidades semejantes a Jasor y Karkemiš, donde al pie de la ciudadela fortificada se extendía un amplio barrio rodeado por una muralla de tierra. **20.** *si el suelo es fértil o árido, si tiene árboles o no:* El terreno de Palestina presenta muchos contrastes. El suelo de la llanura costera es fértil y apenas existe problema de agua; las tierras bajas de la Šefelá siempre fueron célebres por sus viñas y olivos. Antiguamente, la región montañosa central estaba cubierta de árboles, y la cruzaban algunos de los más ricos valles de la región. En contraste con este fértil territorio estaban las áridas tierras del Négueb, el desierto de Judá y gran parte del valle del Jordán. Los espías partieron durante la segunda mitad de julio, «la estación de la uva temprana».

21. Los espías avanzaron directamente hacia el norte desde Parán, cruzaron el desierto de Sin, que se encuentra al sudoeste del mar Muerto, y llegaron hasta el extremo norte de Palestina. Este punto era conocido como «la entrada de Jamat» y se halla en el exuberante valle conocido hoy con el nombre de Beqaʿ, exactamente al este de Byblos. Al parecer, los espías limitaron principalmente su atención a la región montañosa central, desplazándose a lo largo del camino que seguía la vertiente palestinense. **22.** Hebrón está a unos treinta kilómetros al sur de Jerusalén, en una buena región de viñedos. Los anakim aparecen en los textos egipcios de execración como una tribu rebelde que molestaba a los egipcios hacia el siglo XIX a. C. (ANET 328). La nota entre paréntesis asocia la fundación de Hebrón a la de Soan, capital de los hicsos (en griego, Tanis), en la parte oriental del delta del Nilo. Tanto Hebrón como Soan fueron fundadas hacia 1720 a. C. **23.** Eškol significa «racimo de uvas»; el valle estaba situado cerca de Hebrón. **27.** *mana leche y miel:* En J y D, esta frase es una expresión convencional para indicar una gran fertilidad. **29.** Los amalecitas, nómadas del desierto situado al sur de Judá, eran enemigos de los israelitas (Ex 17,8-16). **31.** No es de extrañar que los israelitas, mal adiestrados y pobremente equipados, quedaran aterrorizados ante las ciudades fortificadas de Canaán. Las excavaciones han mostrado que estas ciudades tenían a menudo murallas macizas de diez a quince metros de alto y cinco o más de grueso. Puede imaginarse el efecto que producirían en la gente seminómada. Caleb presentó un informe disidente (30). **32.** *que devora a sus habitantes:* La tierra no produce suficiente para el sustento de la vida. Este informe, procedente de P, no coincide con el de J y E (27-30). Algunos comentaristas opinan que el informe, con su referencia a «devorar», implica canibalismo por parte de los nativos, pero no hay pruebas en apoyo de tal conjetura. **33.** La antropología no proporciona ninguna prueba de que durante este período vivieran en Palestina hombres de

estatura extraordinaria. Sin embargo, el motivo de esta tradición es bastante claro. La existencia de dólmenes y el tamaño y consistencia de las fortalezas cananeas hacen pensar que sólo gigantes pudieron construir todo aquello. La misma idea aparece entre los griegos, quienes contaban que las grandes murallas de sus antiguas ciudades habían sido construidas por los cíclopes, artesanos gigantes procedentes de Asia Menor. Esta tradición ha forjado la expresión de «construcciones ciclópeas» para designar los grandes bloques empleados en la edificación de algunas ciudades antiguas.

29 e) AMENAZAS DE REBELIÓN Y CÓLERA DE YAHVÉ (14,1-45). **6.** *rasgaron sus vestiduras:* Esta manifestación de dolor es corriente en el Oriente Próximo. **9.** Aquí se habla de «pan» *(leḥem)* quizá como una respuesta directa al informe alarmista de 13,32, expresado en el mismo lenguaje; o quizá Caleb quiere decir que el pueblo de aquella tierra será derrotado tan fácilmente como se come pan. *su amparo:* La traducción literal es «su sombra»; es la imagen de las rocas que ofrecen sombra en una región muy cálida. Porque sus dioses los han abandonado, ya no tienen amparo. Yahvé es la «roca» de Israel (Dt 32,4). **13.** Moisés habla como si estuviera en peligro el honor de Dios. Si Yahvé castiga al pueblo destruyéndolo, los cananeos, al oír la noticia, concluirán que es un Dios impotente, incapaz de expulsarlos de su tierra. **18.** *el Señor es tardo a la cólera y rico en bondad:* Sobre esta autorrevelación de la naturaleza de Dios, cf. Ex 34,6-7. «Tardo a la cólera, paciente» es, lit., «largo de rostro» *(ʾerek ʾappayim).* Cf. Prov 14,29, donde esta expresión aparece en contraste con «irritable». «Bondad» *(ḥesed)* es uno de los términos teológicos más importantes en el AT; quizá la mejor traducción es «fidelidad a la alianza» (A. R. Johnson en *Fest. S. Mowinckel* [Oslo, 1955], 100-12). *hasta la tercera y cuarta generación:* La solidaridad familiar, tanto en el bien como en el mal, es un concepto fundamental en el AT. Sólo más tarde se adoptó una visión más individualista de la recompensa y el castigo. Los hijos eran considerados como una prolongación de la personalidad del cabeza de familia. Toda la familia constituía una personalidad corporativa que era recompensada o castigada en grupo.

25. *partid para el desierto, hacia el mar de las Cañas:* Porque los israelitas habían murmurado contra Yahvé, no se les concedió entrar en Canaán por el camino directo. Hubieron de dar un rodeo hacia el sur, hasta la moderna Eilat, a la entrada del golfo de Eilat, llamado en este versículo «mar de las Cañas» *(yam sûp).* Una mirada al mapa del Exodo mostrará la dirección de la marcha, aunque conviene recordar que los modernos investigadores difieren en los detalles al reconstruir el itinerario. (Sobre este punto es interesante comparar los mapas del Exodo en dos atlas modernos: WHAB 41, mapa 5; AtBib 44, mapa 9). **33.** *peregrinarán cuarenta años:* Sólo Josué y Caleb sobrevivirían al largo caminar por el desierto. Ellos introducirían al pueblo en la tierra (26, 65). **44.** *se obstinaron en subir a las colinas:* Los israelitas ignoraron la sentencia divina y decidieron entrar en Canaán por el camino breve, a

través del Négueb hasta Arad para llegar finalmente a la región montañosa del sur de Judá. El intento de forzar la entrada en Canaán fue rechazado por los nativos que dominaban las colinas situadas al este de Beršeba, a las puertas de Judá. Cf. un relato paraleo del mismo intento de invasión en Dt 1,41-45. **45.** *hasta Jormá:* Los hebreos retrocedieron hasta Jormá, que significa «destrucción», una ciudad real cananea (Jos 12,14) situada en el sur de Judá. Aunque se desconoce su exacta localización, podría identificarse con la moderna Tell Malḥata (el-Milḥ), entre Arad y Beršeba.

B) Normas diversas, autoridad de Moisés, marcha hacia Moab (15,1-22,1).

30 a) OFRENDAS UNIDAS A LOS SACRIFICIOS (15,1-41). De nuevo se interrumpe la narración con una serie de normas referentes al sacrificio, a los infractores del sábado y a la obligación de llevar flecos en el borde de los vestidos. Estas normas no se aplicarán hasta que el pueblo entre en la tierra. En el presente pasaje hay que distinguir tres especies de sacrificios: el sacrificio de animales, la ofrenda de cereales y la libación. Estas leyes complementan la legislación de Lv 1-3. **5.** *la cuarta parte de un hin:* La cantidad viene a ser unos dos litros (sobre medidas de capacidad, cf. De Vaux, IAT 276-81). **32.** *fue descubierto recogiendo leña:* Estaba prohibido encender fuego en sábado. Al parecer, el pecado no fue cometido inconscientemente. **34.** *no había ninguna decisión clara:* La afirmación es extraña si tenemos en cuenta las leyes de Ex 31,12-17; 35,1-3, donde se prevé la pena de muerte para los violadores del sábado. Los comentaristas judíos posteriores advirtieron la discrepancia diciendo que el Ex no especifica el modo en que debía ejecutarse la sentencia capital. **38.** Los «flecos» tenían la misión de servir de recuerdo (39). En la época del NT los llevaban todos los judíos observantes, incluso nuestro Señor (Mt 9,20), pero él condenó la afectación que se había vinculado a esta costumbre (Mt 23,5).

31 b) REBELIÓN EN LAS PROPIAS FILAS (16,1-17,28). Aquí se han combinado dos rebeliones contra la autoridad de Moisés. Una cuidadosa lectura del texto nos permite descubrir las diferencias entre la rebelión de Coré (P) y la de los rubenitas Datán y Abirón (J y E). La mayoría de los críticos dividen el relato como sigue: *a)* rebelión de Coré, 1a, 2b-11, 16, 24, 27a, 35; *b)* rebelión de Datán y Abirón, 1b-2, 12-15, 25-34. En los primeros versículos del cap. 16 se han fusionado ambas historias. Nosotros las consideraremos por separado. **1.** ¿Significa esta genealogía de Coré que sólo hubo tres generaciones entre la época patriarcal y la mosaica? Parece que no, pues esta y otras genealogías semejantes no conservan una información exacta sobre la línea ancestral anterior a la conquista de Canaán; designan simplemente el clan y la tribu a que pertenecía el interesado. En este caso se nos diría tan sólo que un tal Coré ben-Yishar era miembro del clan de Quehat dentro de la tribu de Leví. (Cf. D. N. Freedman, *The Chronology of Israel,* en *The Bible and the Ancient Near East* [Nueva York, 1961], 206-207). **3.** *toda la comunidad es santa:* Los descontentos apelaban a una tradi-

ción basada en Ex 19,6 y en otros pasajes análogos. Coré y sus compañeros protestaban ante todo de la selección de algunos jefes para acercarse a Yahvé. ¿Por qué no podía cualquiera aproximarse al altar de Yahvé? La respuesta de Moisés a esta primera provocación se funda en 5-7 e invita a los rebeldes a una especie de ordalía. El resultado se describe en 16,35. **10.** *y además buscáis el sacerdocio:* Esta era la segunda provocación de Coré y su cuadrilla: exigían participar en el sacerdocio como algo distinto de las obligaciones levíticas. De Vaux observa que los coreítas eran «siempre los mismos intrigantes, que de porteros habían ascendido ya a cantores y que usurpan ahora una función sacerdotal» (De Vaux, IAT 503). **12.** *Datán y Abirón:* Estos cabecillas de una segunda rebelión se quejaban de que Moisés había engañado al pueblo sacándolo de Egipto, descrito aquí como una tierra «que mana leche y miel». Esta era una rebelión de laicos, mientras que la de Coré era una protesta religiosa contra la jefatura de Moisés. En ambos casos se ponía en peligro la autoridad del gran legislador. **33.** *bajaron vivos al šeol:* El *šeol* era la morada subterránea de los muertos. Es difícil determinar exactamente lo que sucedió en esta ocasión, pero el relato implica que la muerte fue repentina y extraordinaria. La muerte de la familia y de los parientes junto con Datán y Abirón subraya el antiguo principio semita de solidaridad en la culpa. Todo el que estaba asociado con el culpable participaba del castigo. **35.** *brotó fuego de Yahvé:* Esta afirmación concluye el relato sacerdotal de la rebelión de Coré. No se hace mención del cabecilla, pero podemos suponer que pereció con sus compañeros (26,10). (Cf. G. Hort, *The Death of Qorah:* AusBR 7 [1959], 2-26).

32 **17,2.** *que saque los incensarios:* Estos incensarios, al haber sido tocados por el fuego divino, no podían ser ya dedicados a usos profanos. Incluso los carbones del fuego debían ser esparcidos. **3.** *láminas para cubrir el altar:* Ex 27,1-8 describe el altar de los holocaustos. Este tenía unas láminas de bronce sujetas a las tablas de que estaba hecho. Por eso recibía ocasionalmente el nombre de «altar de bronce». La cobertura era un recordatorio y aviso permanente para que nadie fuera de los sacerdotes se acercara al altar de Yahvé. **10.** *voy a consumirlos en un instante:* Sab 18,20-25 comenta, de forma midrásica, este episodio glorificando la gracia de Dios y el poder intercesor de Aarón. Normalmente, la expiación se hacía por medio de la sangre; aquí Aarón efectúa la expiación por medio del mismo instrumento que había sido empleado en la ordalía, un incensario (16,35). **20.** «Vara» *(maṭṭeh)* significa «báculo» y «tribu». La familia de Aarón es simbolizada por la vara o báculo. El incidente se proponía mostrar la preeminencia de la casa de Aarón y de la tribu de Leví sobre el resto de los israelitas: es otro indicio de la persistente tensión entre los levitas y las tribus seculares. **23.** *había producido almendras:* El florecimiento nocturno de la vara es característico de la rama de almendro, que puede significar también el rápido advenimiento del juicio divino (Jr 1,12). Las hermosas flores rosas y blancas del almendro aparecían a veces incluso durante el invierno, como una promesa de que la primavera no podía estar lejos. **27.** *pe-*

recemos, estamos perdidos: El pueblo aterrorizado advierte ahora que el acercarse al Señor podía ser para ellos un peligro mortal.

33 c) OBLIGACIONES DE LOS SACERDOTES Y LOS LEVITAS (18,1-32). **1.** *el Señor dijo a Aarón:* Sólo aquí, al dar estas instrucciones, y en Lv 10,8 se dirige Dios directamente a Aarón. En casi todos los casos las instrucciones divinas venían por medio de Moisés. *tú y tus hijos:* El cuidado del altar y del santuario correspondía al sacerdocio hereditario. Los levitas debían ayudar en esta tarea, pero no podían tocar el altar ni los vasos sagrados so pena de muerte para los sacerdotes y los levitas. **4.** *ningún laico se acercará a vosotros:* Esta prohibición podría considerarse como una respuesta a la pregunta formulada en 17,28. **5.** *la cólera no caerá de nuevo sobre los israelitas:* Los sacerdotes y los levitas tenían la responsabilidad de evitar que las personas no autorizadas se acercasen al altar. **9.** *oblaciones que son sacratísimas:* Estas ofrendas no eran consumidas sobre el altar del sacrificio, pero podían comerlas sólo los miembros varones de las familias sacerdotales. **11.** *ofrenda agitada:* Podían comer de estas ofrendas los sacerdotes, sus mujeres y todos los miembros de su familia, siempre que no tuvieran impureza ritual, la cual les habría impedido participar de ellas. **14.** *cuanto caiga bajo el anatema:* Se alude a todo lo que ha sido «consagrado» voluntariamente a Dios. Lo que se consagraba o dedicaba era apartado del uso profano, porque estaba consagrado a Yahvé. **19.** *alianza inviolable:* La traducción literal es «alianza de sal». El empleo de la sal como signo de inviolabilidad se debe a la creencia de que los hombres se hallaban mutuamente vinculados cuando tomaban sal en común o a la idea de que la sal era un medio de conservación (Mt 5,13) y, por tanto, un signo de perpetuidad. **21.** Los levitas, al igual que los sacerdotes, estaban obligados a procurarse el sustento del servicio al altar de Yahvé. **26.** *el diezmo de los diezmos:* Los levitas estaban obligados a dar un diez por ciento de todo lo que recibían a los sacerdotes. Entonces quedaban en libertad de utilizar sus beneficios como quisieran.

34 d) RITO DE LA VACA ROJA Y NORMAS DE PURIFICACIÓN (19,1-22). **2.** *vaca roja:* Este animal debía carecer de defecto y no haber sido dedicado a ningún fin ordinario o profano. **3.** Para salvaguardar la pureza ritual de Aarón, el animal fue entregado a Eleazar. Un laico inmolaba el animal en su presencia, y el sacerdote, mientras se quemaba toda la res, arrojaba al fuego madera de cedro, hisopo e hilo escarlata. **9.** Las cenizas eran colocadas aparte hasta que se utilizaban en la preparación del agua lustral. El agua santa se preparaba poniendo las cenizas en un jarro que se llenaba luego de agua tomada directamente de una corriente o fuente fresca. Esta práctica era, sin duda, originariamente un rito pagano con resonancias mágicas. Se pensaba que el color rojo servía para ahuyentar el mal. El rito fue adoptado por los israelitas e incorporado al ritual sacerdotal. En Heb 9,13, este rito y los demás de la antigua ley son contrapuestos a la eficacia de la sangre de Cristo. **11.** El agua lustral servía para purificar a quien hubiera contraído impureza ritual tocando un cadáver, o huesos, o simplemente una tumba. La casa y los

utensilios de un muerto debían ser purificados asimismo rociándolos con esta agua. **15.** Si una vasija estaba herméticamente cerrada, se libraba de contaminación. En las excavaciones de Jasor se halló una vasija con su tapa sujeta fuertemente con unas cuerdas que pasaban por unos orificios hechos en ella y luego por las asas de la misma vasija. A juzgar por lo que nos dicen los textos antiguos (Gn 46,4; 50,1), los hebreos no creyeron originariamente en la contaminación por el contacto con un cadáver. Por tanto, este arcaico rito de las cenizas de la vaca roja parece haber existido al lado de la religión oficial, la cual no veía impureza alguna en el contacto con los muertos. Eventualmente, el rito fue incorporado a la legislación sacerdotal y así llegó a ser normativo para todos los israelitas (cf. De Vaux, IAT 583).

35 e) RESUMEN DEL VIAJE (20,1-29). El relato del avance de los israelitas fue interrumpido al final del cap. 14. Según Nm 13,26, los israelitas llegaron a Cadés muchos años antes. Con toda probabilidad, los acontecimientos narrados en los caps. 13-14 tuvieron lugar al comienzo de la estancia en los alrededores de Cadés. El presente capítulo nos traslada al final de la estancia, unos cuarenta años más tarde. Por tanto, lo que aquí se dice pertenece probablemente al final de su larga permanencia en Cadés.

1. Nm 34,3 y Jos 15,1 afirman que el desierto de Sin llegaba hasta el borde de Edom y formaba el borde meridional de Canaán. Por tanto, cruzaba todo el Négueb e incluía un territorio que, según las pruebas arqueológicas, estaba notablemente poblado durante el segundo milenio. Por este territorio cruzarían las caravanas de Abrahán que fueron desde Canaán a Egipto, y viceversa. Tras un largo período de abandono, ese mismo territorio fue repoblado durante la doble monarquía en Israel y Judá. *el primer mes:* No tenemos ninguna indicación sobre el día o año; por tanto, la indicación cronológica resulta incierta. Puede haberse perdido parte del texto. **2.** *se amotinaron contra Moisés y Aarón:* Este incidente tiene un paralelo en Ex 17,1-17. Al final del relato se añade una explicación, un tanto oscura, de por qué no se permitió a Moisés y Aarón que condujeran al pueblo a la tierra prometida. **5.** *no hay ni siquiera agua para beber:* Durante este período, el siglo XIII, la región de Sin estaba escasamente poblada, y los sistemas de irrigación de antaño se hallaban destruidos sobre la arena. El abastecimiento suficiente de agua para sí mismos y para sus ganados sería un problema constante para los israelitas. Como de costumbre, Moisés y Aarón son los chivos expiatorios. **8.** *toma el báculo:* El báculo era probablemente la «vara» de Aarón (17,25) que había brotado milagrosamente. **12.** *porque no habéis sido fieles a mí:* En este momento tuvo lugar un incidente desconcertante. De repente, Dios se encoleriza con Moisés y Aarón. ¿En qué ofendieron a Dios? Algunos comentaristas sugieren que el relato está incompleto y que ha omitido alguna ofensa seria por deferencia al legislador. Pero esta solución es desesperada y se basa en el silencio. Otros sugieren que Moisés mostró cierta falta de fe golpeando la roca dos veces, solución difícilmente mejor que la primera. Una manera de

salir de la dificultad sería poner el incidente en el contexto más amplio de las relaciones de Dios con su pueblo durante la marcha por el desierto.

36 Deberíamos recordar que en numerosas ocasiones Dios había procurado manifestar a su pueblo su dominio sobre la naturaleza. Esta crisis en el desierto proporcionó otra excelente oportunidad para manifestar ese dominio. Dios ordenaría a Moisés golpear la roca para que saliera agua. El pueblo habría tenido una prueba más de la indefectible providencia de Dios; en esta ocasión, mediante el más oportuno de los signos. Pero, en vez de realizar este plan divino de gracia, Moisés y Aarón aprovecharon la ocasión para reprender al pueblo. Las palabras del v. 10 muestran cólera y sarcasmo. Todavía lleno de cólera, Moisés golpeó la roca, y brotó el agua. Pero esta vez los dos jefes habían cambiado todo el carácter del acontecimiento tal como Dios lo intentaba. En vez de convertir la ocasión en una gozosa manifestación del fácil dominio de Dios sobre la naturaleza, la habían convertido en una escena de amarga denuncia. Con la frase bíblica del v. 12, no habían «mostrado mi santidad», es decir, no habían glorificado y santificado el nombre de Dios ante el pueblo. En tales circunstancias podemos entender mejor el severo castigo. (Cf. E. Arden, *How Moses Failed God:* JBL 76 [1957], 50-52). **13.** Meribá significa «contienda». El relato paralelo se encuentra en Ex 17,1-7. **14.** *Moisés envió hombres al rey de Edom:* Los israelitas habían realizado ya un inútil intento de invadir Canaán por el sur (14,45). Ahora planeaban un asalto por el este. Por tanto, necesitaban pasar por el territorio de Edom, y solicitan permiso para ello. En el Próximo Oriente, las tribus tienen todavía la costumbre de pedir licencia para atravesar el territorio ajeno. *tu hermano Israel:* Los edomitas descendían de Esaú, lo cual los hacía en cierto modo parientes de los israelitas. En este caso, los vínculos no eran tan fuertes como para disipar la sospecha de que tal concesión pudiera resultar peligrosa para los edomitas. **16.** La mención de un ángel es característica de la tradición E (Ex 3,2; 14,19; 23,20; 33,2). **17.** *camino real:* Esta ruta era conocida como el Camino del Rey, famosa ruta de caravanas que iba de norte a sur y cortaba en dos la tierra de Edom. **18.** *no pasarás:* La respuesta de Edom fue breve y tajante. Para apoyar la negativa, Edom movilizó una fuerza considerable, obligando a Israel a rodear su país.

37 **22.** *toda la comunidad israelita llegó al monte Hor:* La mayoría de los comentaristas modernos identifican el monte Hor con Jebel el Madra, un impresionante pico de piedra caliza situado en medio de Nahal Zin (Wadi Fikra). Pero aquí no se ha hallado ninguna huella de restos antiguos, ni alojamientos ni tumbas. La elección de Jebel el Madra, aparte su altura, se debe a la suposición de que los israelitas, al abandonar Cadés, se dirigieron hacia la Arabá. Pero la tradición bíblica, si se estudia cuidadosamente, no apoya ese punto de vista. El monte Hor se relaciona más bien con la marcha de Cadés a Arad. En Nm 21,1 y 33,40, la batalla con el rey de Arad se menciona inmediata-

mente después del monte Hor. El camino de Cadés a Arad pasaba por el norte, y no está fuera de lugar mencionar las fortalezas israelitas (de una época posterior) y las torres de observación descubiertas por Nelson Glueck a lo largo de esta misma ruta. En 20,23 se dice que el monte Hor está «al borde del país de Edom», con lo cual se indica que no se hallaba muy lejos de Cadés, que, según 20,16, estaba «en el extremo de tu territorio de Edom». La expedición de Glueck cree haber localizado esta montaña santa, visible desde cierta distancia en la llanura situada entre Bir Hafir y Beerotaím. Hace bastante años, el padre Abel había propuesto esta misma región como lugar del monte Hor (cf. B. Rothenberg, *God's Wilderness* [Nueva York, 1962], 141). **26.** *quitó a Aarón sus vestiduras:* Esta acción simbolizaba la transferencia del poder sacerdotal de Aarón a su hijo. Las vestiduras del sumo sacerdote se describen en Lv 8,7-9. Según la mentalidad semita, los vestidos formaban realmente parte de la personalidad del hombre. Al recibirlos, Eleazar heredaría las características sacerdotales de Aarón. **28.** El signo de la muerte de Aarón era el retorno de Moisés y Eleazar, ya ataviado con las vestiduras de su padre. **29.** *treinta días:* El duelo por Moisés duró el mismo tiempo (Dt 34,8).

38 f) VICTORIAS A LO LARGO DEL CAMINO (21,1-22,1). Los capítulos 21-25 son una combinación de J y E. **1.** El incidente de Arad es una inserción que interrumpe el hilo de los acontecimientos. El v. 21,4 sigue obviamente después de 20,29. El nombre de Arad sobrevive actualmente en un gran tell o montículo al este de Beršeba. La cerámica hallada en el lugar demuestra que fue habitado por primera vez en el cuarto milenio o Edad Calcolítica. El lugar estuvo ocupado en el período cananeo, como era de esperar por nuestro relato, y la ocupación siguió hasta el período israelita. El rey dirigía probablemente una coalición de varias ciudades cananeas situadas en la región. **3.** La breve noticia de que Arad atacó a Israel e hizo algunos prisioneros va seguida inmediatamente de una descripción de la victoria de Israel sobre los cananeos después del voto de «consagrar» el botín de guerra a Yahvé. Es muy probable que entre ambas escaramuzas hubiera un siglo de distancia. Otra versión de la victoria de Israel aparece en Jue 1,16-18. Nótese esta significativa frase: «Más tarde, cuando Yahvé escuchó la voz de Israel...». La estrecha relación entre la derrota y la victoria frente al mismo enemigo, con el consiguiente acortamiento del tiempo, expresa con gran viveza el vaivén de la lucha que tuvo lugar durante muchos años entre los cananeos y los israelitas. Tras la breve interrupción del v. 4 prosigue el relato del viaje de Cadés a Moab. **6.** Las serpientes eran venenosas; dado que su mordedura producía inflamación, se las llamaba «de fuego» *(śārāp)*. **9.** *hizo Moisés una serpiente de bronce:* La arqueología ha demostrado que en Canaán estaba muy extendido el culto a las serpientes, probablemente en conexión con ciertos ritos de la fertilidad. En las excavaciones de Lakiš se encontró una serpiente de bronce, que data probablemente del Bronce Tardío, es decir, de la misma época que el Exodo. Quizá Moisés aprendió a hacer esta imagen de sus pa-

rientes los quenitas, forjadores de profesión (la palabra «quenita» significa «forjador»). También es significativo que el incidente tuviera lugar en las cercanías de Punón (33,42), una de las grandes fuentes de cobre en la antigüedad. La curación parece ser un caso de magia simpatética, pero J tiene buen cuidado en informar al lector de que era Yahvé quien curaba. Jn 3,14-16 alude a este incidente como prefiguración de la propia muerte de Cristo. La serpiente de bronce nunca llegó a ser un elemento permanente del culto israelita. Ezequías la destruyó, extirpando así un culto que resultaba abusivo (2 Re 18,4).

39 **10.** *Obot:* Su localización es insegura, pero coincidía probablemente con la moderna Ain el-Weiba, al sudoeste del mar Muerto. Iyyé-ha-Abarim es también desconocida, pero corresponde quizá a la moderna Mahay, al sur de Moab. Wadi Zered es el moderno Wadi el-Hesa, el río más meridional que desemboca en el mar Muerto por la vertiente oriental. Su nombre significa «arroyo de los sauces». Aunque sólo pueden identificarse con certeza algunos de estos lugares, la dirección general del itinerario israelita es clara. Los israelitas avanzaron hacia el norte a través de la Arabá y cruzaron luego el valle exactamente por el extremo sur del mar Muerto. Siguieron a lo largo de Wadi Zered, entre Edom al sur y Moab al norte, evitando así con éxito un conflicto abierto con tales reinos. Para evitar una confrontación militar con Moab, las tribus rodearon este reino por el este. Después de cruzar el río Arnón, se asentaron temporalmente «en las llanuras de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó» (22,1). **13.** El territorio situado al norte del Arnón había pertenecido antiguamente a Moab, pero en tiempos del Exodo el río formaba la frontera septentrional de Moab frente al reino amorreo de Sijón. **14.** *Libro de las Guerras del Señor:* Se trata, al parecer, de una colección perdida de canciones populares de guerra que recordaban el pasado heroico de las tribus israelitas. Cf. una colección parecida en el Libro de Yašer, Jos 10,13. Vaheb y Sufá no han sido localizadas. **15.** Ar era la capital de Moab. **16.** *Beer:* El nombre significa «pozo»; aunque su localización es insegura, era indudablemente un lugar célebre por el pozo excavado por los jefes tribales. **17-18.** Esta antigua Canción del Pozo, puesta por escrito no mucho después del episodio conmemorado en ella, refleja el gozo y el agradecimiento del nómada por haber hallado una fuente de agua. Todavía en la actualidad cantan los beduinos canciones semejantes junto a los pozos. El poema tiene un ritmo inequívoco con una acentuación perfectamente regular. Al igual que toda la poesía hebrea arcaica, este texto ha sufrido a lo largo de su transmisión considerables retoques ortográficos y gramaticales, lo cual ha oscurecido muchos rasgos arcaicos de este tipo de poesía. Sin embargo, es posible recuperar las características de la poesía antigua mediante un cuidadoso examen y el empleo de sólidas hipótesis. El restablecimiento de esas formas arcaicas, ordinariamente sin introducir cambios en el TM, es una de las tareas más significativas de los modernos estudios textuales. **19-20.** Los lugares no han sido localizados con certeza, pero la zona general es conocida. Todos se encuentran en

la gran meseta de Moab o cerca de ella. Bamot significa «lugares altos» y es, con toda probabilidad, la Bamot-Baal de 22,41. Yešimón, que significa «desierto», es el desierto de Judá; según 1 Sm 23,19, es la difícil región desértica situada al noroeste del mar Muerto.

40 **21.** *Israel envió mensajeros a Sijón:* Por segunda vez, Israel solicitó paso libre a una nación extranjera cuyo territorio se hallaba en su itinerario. Sijón intentó incluso detener el avance septentrional de las tribus. **23.** *Yahás:* El lugar es desconocido, pero bien pudiera ser la moderna Khirbet Umm-el Idham. Sijón no sólo fue herido, sino que, al parecer, perdió también su tierra. Este territorio era el primero situado al este del Jordán que los israelitas conseguían con lucha. **25.**Ješbón, capital del reino de Sijón, ha conservado su nombre en la moderna Jisbán, situada a muy poca distancia del Camino Real y a unos treinta kilómetros al este de Jericó. «Aldeas» (BJ) o «ciudades que de ella dependían» (NC) traduce el hebreo *bānôt,* que significa «hijas», nombre dado a los poblados que rodeaban una capital o ciudad grande, que era a veces llamada «madre» (2 Sm 20,19). **26.** No mucho antes de la llegada de los israelitas, Sijón había conseguido extender su frontera meridional hasta el río Arnón, y ello a expensas del reino de Moab. La siguiente canción conserva reminiscencias del choque entre Sijón y Moab.

27-30. Esta pieza es un ejemplo claro, y quizá único, de poesía amorrea. El poema se remonta probablemente al siglo XIII a. C. Con toda verosimilitud, pasó muy poco tiempo entre su composición oral y su puesta por escrito. *fuego ha salido:* A menudo, la guerra es comparada con un fuego devastador. Kemóš era el dios nacional de los moabitas. Su nombre aparece en la famosa estela de Moab del rey Mešá (ANE 209; lámina 74). *entrega sus hijos a la fuga:* Nótese el uso que Jr 48,46 ha hecho de este poema. La idea es que el dios estaba encolerizado y permitió que su pueblo fuera derrotado. Ješbón dista de Dibón unos treinta kilómetros; Mádaba (la moderna Madeba) se encuentra entre ambas localidades. **33.** Basán está al norte de los territorios de Moab y Sijón. Conocida actualmente como Haurán, llega hasta la falda del monte Hermón. Durante siglos, esta región fue célebre por la fertilidad de su suelo y la densidad de sus bosques. Og era famoso por su lecho (¿sarcófago?) de hierro, de nueve codos de largo y cuatro de ancho (Dt 3,11). Su capital, Edrei, se encontraba a unos cuarenta y cinco kilómetros al este del mar de Galilea.

Moisés recibe de nuevo la seguridad de que Israel saldrá victorioso. Cuando comenzaron a multiplicarse los éxitos, los hebreos cobraron confianza en sus fuerzas relativamente inexpertas. El cambio se debía a la intervención de Yahvé. **22,1.** Mientras consolidaban sus triunfos, los israelitas tomaron posiciones en las llanuras de Moab, al este del Jordán, dando vista a Jericó. En este lugar majestuoso, Moisés iba a abandonar el peso de su jefatura. La conquista estaba a punto de empezar.

III. Acontecimientos de Moab (22,2-36,13).

41 **A) Historia de Balaam (22,2-24,25).** Las dos tradiciones J y E han conservado este relato primitivo y lleno de intriga que consta de

prosa y verso. Los problemas de la crítica literaria son conocidos: el relato no es homogéneo y tiene algunas claras contradicciones e incongruencias. No es siempre posible hacer una neta división entre J y E ni explicar satisfactoriamente cómo han surgido las divergencias en el relato. El análisis literario ha hecho casi todo lo que podía esperarse de él, pero todavía quedan dudas y problemas. Los cuatro oráculos de Balaam se suelen dividir como sigue: el primero y el segundo pertenecen a E; el tercero y el cuarto, a J. Sin embargo, en el caso de estos poemas carecemos de criterios firmes y seguros para asignarlos a las usuales tradiciones del Pentateuco. El análisis de los datos textuales, con lo que hoy conocemos sobre la evolución de la grafía hebrea, ha llevado a Albright a concluir que los poemas fueron escritos por vez primera en torno al siglo x. Prescindiendo de las dificultades textuales, pocas secciones del Pentateuco son más importantes desde el punto de vista teológico que este notable relato. En realidad puede decirse que la historia de Balaam resume la revelación del plan de Dios tal como fue comunicado a Moisés. (Cf. G. von Rad, *Moses* [Londres, 1960], 70-80; W. F. Albright, *The Oracles of Balaam:* JBL 63 [1944], 207-33).

42 a) BALAQ LLAMA A BALAAM EL ADIVINO (22,2-14). **2.** Balaq era rey de Moab; su nombre aparece en Jos 24,9; Jue 11,25 y Miq 6,5. En esta época, *ca.* 1300, las tribus semitas de Transjordania se habían organizado en reinos, poniendo así fin a un largo período en el que las tribus nómadas se movían a su voluntad por el territorio. Tanto la arqueología como los datos bíblicos atestiguan que la vida sedentaria de Transjordania experimentó una ruptura entre los siglos XIX y XIII. Si los israelitas hubieran entrado en Transjordania un siglo antes, habrían tenido muy pocas o ningunas dificultades. Pero, en las presentes circunstancias, se vieron obligados a dar un rodeo o a entrar en batalla con los reinos allí asentados. **4.** Los recelos de Balaq eran compartidos, sin duda, por los otros reinos, para los cuales constituían siempre una amenaza las tribus emigrantes y sedientas de tierra. **5.** Petor se halla en la orilla occidental del Eufrates, a unos dieciocho kilómetros al sur de Karkemiš. El nombre aparece en los anales reales asirios como Pitru, que fue colonizada por los asirios en el siglo XI y conquistada un siglo después por los arameos. En Dt 23,5, la ciudad es localizada en el territorio conocido como Aram-Naharáyim, que comprende el nordeste de Siria y el norte de Mesopotamia. No es necesario corregir el texto leyendo «hijos de Ammón» en vez de ammavitas. La inscripción de Idrimi, perteneciente al siglo XV, menciona *'amau* como parte del territorio del rey. Este se ha localizado en el valle Sayur, entre Alepo y Karkemiš. Así, una inscripción doscientos años más antigua que Balaam ha determinado la localización de su patria (W. F. Albright, BASOR 118 [1950], 15, n. 13). **6.** *maldíceme a ese pueblo:* Los antiguos semitas tenían en alta estima la palabra hablada. Era más que un símbolo, pues desencadenaba un poder dinámico capaz de procurar bendición o infortunio. Supuesto que quien hablaba tuviera la facultad y el derecho de proferir una bendición o maldición, la palabra pronunciada cumplía lo que significaba

(J. L. McKenzie, TS 21 [1960], 187-91). En Mesopotamia, los más conocidos profesionales eran los videntes (en acádico, *bārû)*, los cuales eran muy solicitados una vez que habían adquirido reputación de efectividad. En la palabra «maldición» (en hebreo, *'ārar)* subyace la idea de lanzar un maleficio sobrenatural. Balaam fue contratado por el rey moabita para que inmovilizara a Israel y le hiciera incapaz de resistir (E. A. Speiser, JAOS 80 [1960], 198).

43 b) SEGUNDA LLAMADA (22,15-41). **18.** Es extraño el nombre de Yahvé en labios de Balaam, pero no es necesario mantener que el adivino pagano fuera un adorador del verdadero Dios. El escritor sagrado enseña al lector que Balaam dependía por completo del Dios todopoderoso de Israel. Su dominio sobre los acontecimientos se extendía más allá de las fronteras de Israel; el factor decisivo era la voluntad de Yahvé y no la palabra proferida por un profeta. Y la voluntad de Dios no puede ceder ante una paga. **22.** *el ángel de Yahvé se puso en el camino:* En este punto la historia se ve interrumpida por un relato popular, que llega hasta el v. 34. El escritor emplea esta pieza del folklore para una finalidad teológica: inculcar la lección de que nunca falta la providencia de Dios sobre su pueblo. El dominio de Dios sobre la naturaleza es tan completo y su palabra tan poderosa, que Dios puede servirse incluso de un animal estúpido como portador de su palabra. El incidente no pretende ser un episodio estrictamente histórico en el que un asno se quejó ante su dueño. El objetivo del narrador era doctrinal: él insertó en su relato, aun con riesgo de estropear la fluidez del mismo, un episodio popular y un tanto humorista, porque vio en él el medio de dar una importante lección teológica. (Cf. D. M. Stanley, *Balaam's Ass or a Problem in New Testament Hermeneutics:* CBQ 20 [1958], 50-56; H. Eising, *Balaams Eselin:* BiKi 13 [1958], 45-46). **39.** Quiryat-Jusot es probablemente la moderna El Qerieh, unos quince kilómetros al nordeste de Dibón. **41.** *Bamot-Baal:* El nombre significa «alturas de Baal». Estaban situadas en el borde occidental de la meseta transjordánica, desde donde el vidente tenía una buena visión del campamento israelita.

44 c) PRIMER ORÁCULO (23,1-12). **5.** *cuando puso una palabra en boca de Balaam:* La esencia de la profecía consiste en proferir la palabra que ha sido recibida del Señor (Jr 1,9). **7.** *montes orientales:* Es un viejo término cananeo que designa la cordillera del Antilíbano y las regiones circundantes. Esta indicación, en paralelo con la indicación geográfica de la primera mitad del versículo, demuestra que no hay razón para corregir Aram por Edom. **8.** *¿cómo puedo yo maldecir a quien Dios no ha maldecido?:* Era inútil ejercer la adivinación contra el pueblo de Dios. También el vidente pagano estaba por completo en manos de Dios y sólo podía decir lo que se le permitía decir. Von Rad observa: «Aquí culmina el relato de Balaam. La entraña oculta de todos estos extraños acontecimientos sale ahora a luz. Una palabra profética descubre esa voluntad de Dios que está oculta a los ojos humanos, esa voluntad que está continuamente en acción y se encuentra más allá de

los proyectos que los hombres pueden hacer por sí mismos. La bendición de Dios pone límites al efecto de las más oscuras y amargas maldiciones» (Von Rad, *op. cit.*, 74). **9.** *es un pueblo que vive aparte:* A lo largo de su historia, Israel fue consciente de tener un destino especial en los planes de Dios. Debía ser diferente de las demás naciones lo mismo que Yahvé era diferente de los demás dioses. El pueblo de la alianza debía llevar el peso de su peculiaridad, lo cual sería empleado a menudo como un reproche contra el mismo Israel. En nuestro tiempo hemos visto esta cualidad convertida en pretexto para la persecución. **10.** *muera yo la muerte de los justos:* Este deseo es una fórmula de juramento; Balaam afirma que está dispuesto a morir si no se cumple lo que él dice.

45 d) SEGUNDO ORÁCULO (23,12-26). **14.** *el Campo de los Centinelas:* Era probablemente un lugar de observación desde el que se podían ver los movimientos del enemigo. Balaq no advierte que el fracaso de sus planes no se debía a una situación inadecuada, sino a la voluntad de Yahvé. **18.** Esta vez, Balaam se dirige a Balaq. No sólo se niega a maldecir a Israel, sino que celebra su invencibilidad. Con el primer oráculo se ha puesto en movimiento una palabra, y nada puede frustrarla. Se recuerdan las bendiciones pasadas y se prometen futuras victorias. **19.** *¿acaso él dice y no hace?:* La misma doctrina aparece en 1 Sm 15, 29; Rom 11,29, y en otras partes. Se ha observado (Albright, JBL 63 [1944], 224, n. 119) que afirmaciones semejantes eran conocidas en Egipto durante los siglos XIII y XII. En la estela de Bet-Šan, de Ramsés II, se decía del faraón: «Lo que dice su boca lo hacen sus manos». Y de Ramsés III se decía: «Las cosas que él anuncia [promete] se cumplen». La primera de estas expresiones tiene evidentemente alguna relación con la datación de los poemas. **21.** *con él se halla el triunfo de su rey:* La palabra hebrea que traducimos por «triunfo» *(trʿt)* debería probablemente vocalizarse *tōraʿat,* que significa «majestad terrorífica». La misma palabra aparece quizá en Job 33,26. En este versículo encontramos una de las expresiones más antiguas de la fe en Yahvé como rey de Israel. **22.** *un búfalo de enorme poder:* El segundo oráculo contiene varias analogías que subrayan la gran fuerza de Israel: es comparado con algunos de los más fuertes y fieros animales conocidos en el Próximo Oriente antiguo. Entre sus muchos títulos, Hammurabi se jactaba de ostentar el de «búfalo fiero que cornea al enemigo». En las Bendiciones de Moisés se dice de José que «sus cuernos son los de un búfalo» (Dt 33,17). (Cf. VBW 1, 228). **24.** *un pueblo se levanta como leona:* Poetas, pintores y escultores del Oriente antiguo se sintieron profundamente impresionados por el terrible espectáculo del león que devora su presa. No se podía hallar una metáfora más fuerte para expresar el poder del ejército de Israel. Cf. Gn 49,9, donde aparece la misma imagen.

46 e) TERCER ORÁCULO (23,27-24,13). El segundo oráculo terminaba con el grito desesperado de Balaq. Pero el rey moabita intentó por tercera vez conseguir un oráculo que hiciera caer el desastre sobre Israel.

28. Peor no ha sido identificado, pero se trataba, al parecer, de un lugar privilegiado desde el que se contemplaba claramente el Yešimón, el desierto de Judá (21,20). **24,1.** *no se apartó como antes:* Esta vez se observó el mismo ritual que en 23,1.14, pero Balaam, en vez de buscar una revelación directa, contempló el desierto distante. **2.** *el espíritu de Dios cayó sobre él:* Se apoderó de él como se apoderaría más tarde de los reyes, profetas y jueces, dotándolos de un carisma especial. **4.** «Omnipotente» *(šadday)* significa «el de las montañas». Ahora sabemos por una inscripción egipcia que un nombre formado con *šadday* —el nombre empleado por los patriarcas para designar a Dios antes de que se adoptara el nombre de «Yahvé»— era corriente entre los semitas que habitaban en Egipto antes del Exodo. Una forma ligeramente distinta de este nombre era corriente entre los amorreos del valle del alto Eufrates a comienzos del segundo milenio. **7.** *su rey se alza más alto que...:* El hebreo *mlk* no debería traducirse por «rey», sino —de acuerdo con los LXX y la Vg.— por «reino» o «realeza». H. L. Ginsberg ha señalado que en algunos dialectos semitas norteoccidentales aparece *mulk* y *molk* con el significado de «reino» (W. F. Albright, BASOR 87 [1942], 35, n. 20). La palabra que precede a *mlk* debería transcribirse probablemente por «Agag», como está en hebreo. Quizá haya aquí un juego de palabras, pues el nombre propio de Agag puede sugerir el hebreo *gag,* «techo». Por tanto, la traducción del primer hemistiquio sería: «Su reino será más alto que Agag». También es posible en ambos verbos la forma yusiva. **8.** *devorará a las naciones como hierba:* Aquí no es necesario corregir el texto. El hebreo *gwym* puede leerse como un plural constructo más un *mem* enclítico (en hebreo, *g^e^wê* y *m)* de una palabra que significa «cuerpo» o «espalda». Léase, pues: «Consumirá la carne de sus enemigos» (M. Dahood, Bib 43 [1962], 65). **9.** *¿quién le hará levantar?:* Véase en Gn 49,9 una expresión semejante, que describe a Judá como cachorro de león. Es la imagen de una fiera ahíta que reposa tras haber devorado su presa. *bendito el que te bendiga:* Una vieja fórmula patriarcal que aparece en Gn 12,3 y 27,29. **10.** Sobre el palmoteo como signo de desprecio, cf. Job 27,23.

47 f) CUARTO ORÁCULO (24,13-25). Antes de partir, Balaam, sin que nadie se lo pida, pronuncia un último oráculo prediciendo lo que hará Israel a Moab en el futuro. **17.** *de Jacob avanzará una estrella y de Israel surgirá un cetro:* Como BJ indica, aquí se alude a David y a sus conquistas. Pero probablemente, en contra de esta traducción y de otras, ambos sujetos estén en plural, ya que cada uno lleva un *mem* enclítico. La palabra traducida por «avanzará» *(dārak)* es difícil, pero teniendo en cuenta el cananeo *darkatu,* que significa «gobierno» o «dominio», el verbo puede traducirse por «tener dominio sobre» o «prevalecer». Dado el sujeto plural, habría que vocalizar el verbo como *dār^{e}kû.* Análogamente, el hebreo *qām* debería vocalizarse *qāmû.* En consecuencia, tendríamos la siguiente traducción: «Las estrellas de Jacob prevalecerán, y se alzarán las tribus de Israel». Aunque muchos Padres interpretaron este pasaje como una profecía mesiánica, el NT no lo cita. Sin embargo,

este texto desempeñó un significativo papel en la expectación mesiánica de la secta de Qumrán; cf. 1QM 11,5-7; DD 7,19-20. *el cráneo de todos los sutitas:* Los sutitas son el mismo grupo mencionado en los textos egipcios de execración de los siglos XX y XIX como un pueblo nómada residente en Palestina. No sabemos nada sobre las relaciones étnicas entre los sutitas y los moabitas de siglos posteriores. **20.** No está claro por qué los amalecitas son llamados «los primeros» o «primicias»; quizá porque fueron los primeros en atacar a Israel después que éste abandonó Egipto (Ex 17,8). Era un pueblo nómada que se movía entre el Négueb y la península del Sinaí. Hasta la época de Saúl no fue capaz Israel de liquidar sus cuentas con este temible enemigo (1 Sm 15,2-8). Más adelante, David les asestó un golpe estrepitoso (1 Sm 30,1-20). **21.** *forjador:* «Forjador» *(qyn)* es etimológicamente idéntico a «quenita». En la antigüedad, los quenitas eran famosos como forjadores de metales, y es muy probable que ellos introdujeran entre los antiguos hebreos el arte de la metalurgia. Su nomadismo se explica principalmente como consecuencia de su trabajo como forjadores itinerantes. Balaam juega con su nombre cuando dice que su «nido» *(qen)* está sobre una peña, con lo que se refiere al gran centro edomita de Selá (la moderna Petra) al este y encima de Wadi Arabá. **23.** El texto de 23b es muy inseguro. NC traduce: «¿Quién vivirá cuando Dios lo ponga por obra?». Conservando las consonantes del TM, se puede leer: «Las islas reviven por el norte» (cf. BJ). Y cambiando una sola consonante, continuaría 24a: «... y barcos por los extremos del mar». Estos dos versículos, pese a su dificultad y oscuridad, parecen reflejar la invasión de los pueblos del mar en el siglo XII, pero el cuadro dista mucho de ser nítido.

B) Algunos incidentes y leyes (25,1-31,54).

48 a) Los ritos de Baal-Peor (25,1-18). El relato se detiene para contar dos recaídas de los israelitas antes de su entrada en Canaán. La infidelidad del pueblo y su inclinación a la desobediencia son un tema constante de la tradición del desierto. **1.** Šittim (acacias) ha sido localizado al este del Jordán. Era el lugar desde el que Josué envió a los espías para examinar la tierra (Jos 2,1). Ignoramos la naturaleza exacta del falso culto tributado a los dioses moabitas, pero probablemente tenía alguna relación con los cultos de la fecundidad, cuya práctica estaba muy extendida en el Próximo Oriente antiguo. Una vez en Canaán, los israelitas estarían en contacto casi diario con esta vitanda perversión de la práctica religiosa. **4.** Fue dada la orden de ejecutar a los culpables, pero no se da cuenta de la ejecución efectiva. El hecho de que se aluda especialmente a los jefes no significa que ellos fueran los únicos o los más culpables. De acuerdo con la vieja concepción de la solidaridad tribal, ellos estaban obligados a cargar con la responsabilidad principal por el crimen.

6-15. Este episodio es distinto del que precede; forma parte de la tradición P. Su único punto común con 1-5 es que las mujeres extranjeras aparecen como causa de desorden. Al parecer, falta la introducción del relato, ya que no se nos da ninguna razón del llanto a la entrada de

la tienda de la reunión. No se nos dice por qué fue enviada la plaga que se detuvo por la acción de Pinjás. Como miembro de la clase sacerdotal, Pinjás se consideraba especialmente obligado a conservar la pureza del campamento israelita. Su celo, que se diría desmedido, se hizo proverbial en Israel (Sal 106,30; Eclo 45,23-26; 1 Mac 2,26.54). El «retiro» (v. 8, *qubbāh;* BJ, «alcoba») era una pequeña tienda muy parecida a la que usaban las tribus preislámicas del desierto de Arabia. Era una pequeña tienda sagrada, usualmente hecha de piel roja, donde se guardaban los ídolos de la tribu. En las procesiones religiosas, esta tienda era llevada a lomos de camello; también era llevada a la guerra. Mientras estaba en el campamento, los hombres acudían a la *qubbāh* en busca de oráculos. La tienda era cuidada por mujeres. Este es el único pasaje del AT donde aparece la palabra, y no está claro qué relación tenía con la tienda de la reunión mencionada en el v. 6 (De Vaux, IAT 391). En el v. 9, «mil» *('elep)* debe entenderse probablemente como una subsección de una tribu más que como una designación numérica estricta (cf. comentario a Nm 1,2). Pinjás fue recompensado con el estatuto permanente del sacerdocio (10). El sacerdocio sadoquita remontaba su genealogía a través de Pinjás hasta Aarón (1 Cr 5,30-34). Durante el reinado de Salomón, Sadoq sustituyó a Abiatar en el sacerdocio y se convirtió en el único poseedor del ministerio sacerdotal (1 Re 2,35). **17.** *tratad a los madianitas como enemigos:* Esta orden se relaciona con los dos incidentes anteriores que implicaban a mujeres extranjeras y anuncia anticipadamente la acción que iba a ser emprendida contra los madianitas (Nm 31,1-12).

49 b) OTRO CENSO (26,1-65). El segundo censo (cf. Nm 1,2-46) constituye un preludio de la acción militar que va a ser emprendida próximamente contra los madianitas y últimamente contra los cananeos. Era un paso hacia la movilización de la milicia popular, compuesta por los israelitas que luchaban a las órdenes de sus propios jefes tribales. Como hemos indicado, el censo reflejaba el número de «unidades» en que se dividía cada tribu, añadiendo el número de luchadores disponibles en la misma tribu. La estructura del censo y sus resultados son sustancialmente los mismos en ambas listas, si bien el censo de este capítulo muestra cierta tendencia a aumentar las unidades con relación al censo de Nm 1. **53.** *a éstos les repartirás la tierra como heredad:* Dos principios parecen presidir la división de la tierra: la población de los grupos y la distribución por suerte. Echar suertes era buscar la voluntad divina; la repartición por suerte implicaba el dominio divino sobre la tierra (cf. J. Lindblom, *Lot-casting in the Old Testament:* VT 12 [1962], 164-78). **54.** *al grupo grande le asignarás una heredad grande:* Dado que había que observar una determinada proporción en la distribución de la tierra, parece ser que, junto con la doble clasificación en tribus grandes y tribus pequeñas, el sorteo para cada grupo debía efectuarse por un procedimiento más bien complicado. El sorteo y la repartición estrictamente proporcional no son fáciles de conciliar. **57.** Debido a que los levitas ocupaban un lugar especial en la vida comunitaria de

Israel, no son incluidos en el censo regular del pueblo (→ Instituciones religiosas, 76:17,34). Esta sección ha conservado una división en clanes distinta de la triple clasificación tradicional en gueršonitas, quehatitas y meraritas enumerados aquí. A ellos se añadieron otros cinco clanes (58). En la lista de Ex 6,16-23, Libní, Hebrón, Majlí y Muší son enumerados, respectivamente, como hijos de Gueršón, Quehat y Merarí. De Vaux hace notar que la lista de Nm es antiquísima, ciertamente premonárquica, y que parece localizar todos los poblados levíticos en el territorio de Judá. Tras la época de los Jueces se extendieron a otras regiones. Cuando fue redactado el documento que enumera las ciudades levíticas en Jos 21, los levitas se habían extendido por todas las tribus de Israel (cf. De Vaux, IAT 472-74). **61.** *cuando ofrecieron fuego profano ante el Señor:* Esta irregularidad es descrita minuciosamente en Lv 10,1-3. **65.** *no quedó ninguno de ellos, excepto Caleb:* Sobre la predicción, cf. 14,30. El escritor empleó el censo para indicar que había perecido toda una generación entre ambos censos. Sólo sobrevivieron dos, los cuales serían el núcleo de la nueva comunidad en el momento de entrar en la tierra.

50 c) Leyes de herencia (27,1-11). El redactor recoge un relato de interés humano en el que se establecía un precedente en las leyes sobre la herencia según los grados de parentesco (27,6-11). Tradicionalmente, en el Próximo Oriente ha sido dura la suerte de las mujeres. Así, por ejemplo, en los primeros tiempos una mujer no tenía derecho alguno a heredar propiedades rústicas. Semejante ley fue la que dejó a las hijas de Selofjad en una situación desesperada. **1.** Los nombres que aparecen en esta sección, tanto los de las hijas como los de los antepasados, también aparecen como nombres de lugar en la región asignada a la tribu de Manasés. Tales nombres nos ayudan a trazar un cuadro algo mejor de la situación territorial de la zona. En Jos 17,3-6 se nos dice que las hijas de Selofjad recibieron un territorio situado en la orilla occidental del Jordán, mientras que Galaad y Basán, en Transjordania, correspondieron a los otros hijos de Manasés. En las óstracas de Samaría, pertenecientes al siglo VIII a. C., los nombres de Noá y Joglá aparecen como nombres de lugar. **2.** *se presentaron:* Las cinco muchachas llevaron su caso ante Moisés y toda la «asamblea». Pedían una excepción a la ley, la cual, de haber seguido su curso, habría extirpado del clan el nombre de su padre. **3.** Al igual que el resto de los israelitas que habían murmurado y perdido la fe, Selofjad había perdido el privilegio de entrar en la tierra. Pero él no había tomado parte en la rebelión de Coré; por eso había muerto de muerte natural en el desierto. La rebelión de Coré seguiría siendo un amargo recuerdo para Moisés y los demás jefes fieles. **8.** El caso fue sometido a la decisión del Señor, y la respuesta aparece expresada en el estilo jurídico usual en el Próximo Oriente antiguo. Como ley casuística, comienza con una hipótesis o condición a la que sigue inmediatamente la norma. Toda la finalidad de esta legislación era mantener la tierra en la familia. El matrimonio por levirato, descrito en Dt 25,5-10, y las normas plasmadas en Nm 36,2-10 complementan

la decisión en favor de las hijas de Selofjad. **11.** *como el Señor ordenó a Moisés:* Mediante el empleo de esta fórmula, la presente legislación era colocada en las mismas condiciones que el resto de la ley mosaica.

51 d) JOSUÉ TOMA EL MANDO (27,12-23). **12.** *los montes Abarim:* El nombre se aplica a las cumbres, incluido el monte Nebó, que se alzan en las estribaciones occidentales de la meseta de Moab. Desde estas alturas se puede gozar un magnífico panorama de Palestina. **18.** El «espíritu» de Yahvé había tomado posesión de Josué, concediéndole la sabiduría y el valor necesarios en un jefe de Israel. La jefatura no era hereditaria, sino carismática, y nadie podía asumir tal función a menos que hubiera recibido antes el don del espíritu. La institución de la jefatura carismática subrayaba la guía providencial de Yahvé. **19.** La tradición P pone buen cuidado en destacar el papel desempeñado por Eleazar en la instalación ritual. **21.** *los urim:* Eran las suertes sagradas, cuyo empleo se describe más ampliamente en 1 Sm 14,41-42. Después de la época de David dejó de usarse el efod, con los urim y tummim, para obtener oráculos. Josué no tendría nunca la plena autoridad que poseyó Moisés ni gozaría de la peculiar intimidad con Yahvé que hizo de Moisés el hombre de Dios.

52 e) LEYES SOBRE EL SACRIFICIO (28,1-29,39). En este punto se interrumpe el relato con una serie de normas litúrgicas, que incluyen una lista de las fiestas que se celebraban cuando fue compuesto este documento. El elaborado desarrollo de estas normas y el calendario religioso indican una fecha relativamente tardía, mucho después de que el pueblo se hubiera establecido en Canaán. Tales prescripciones no se acomodan a la situación de un pueblo en movimiento como era el Israel de esta época. Sólo las comunidades sedentarizadas pueden observar un calendario religioso tan exacto como el que hallamos aquí. Nm 28-29 es en realidad un comentario sacerdotal al ciclo litúrgico descrito en Lv 23. Estos dos capítulos nos han conservado una lista completa de los sacrificios que se ofrecían en el segundo templo a partir de la época de Esdras. **6.** *éste es el holocausto perpetuo:* se trata del holocausto diario, llamado en hebreo *tāmîd;* cf. un pasaje paralelo en Ex 29,38-42. **7.** *libación:* La ofrenda líquida que acompañaba al holocausto consistía en una «bebida fuerte» que debía ser derramada al pie del altar que se hallaba en el atrio del templo (Eclo 50,15). **9.** Las prescripciones para el sábado eran totalmente las mismas que las del sacrificio diario. Al parecer, el sábado se duplicaban sencillamente los sacrificios. **11.** La tradición sacerdotal referente a las fiestas de la Pascua y los Azimos, que terminaron por combinarse en una sola, se encuentran en Lv 23,5-8; Ex 12, 1-20.40-51 y Nm 28,16-25. **26.** En Lv 23,15-21 aparece la referencia más detallada sobre la fiesta de las Semanas. Aquí recibe también el nombre de fiesta de las «primicias». Al igual que la Pascua, la fiesta de las Semanas fue más adelante «historificada», es decir, relacionada con un acontecimiento específico en la historia de la salvación de Israel: la alianza. Su contrapartida cristiana es Pentecostés.

53 **29,1.** *el día primero del séptimo mes:* El mes era Tišri, que corresponde a septiembre-octubre. Aunque ésta es la fecha en que el judaísmo, en los tiempos del NT y en la actualidad, celebra la fiesta del Año Nuevo, De Vaux nos advierte que en este pasaje no se trata de una fiesta del Año Nuevo (De Vaux, IAT 631). En el calendario religioso de Lv 23 y Nm 28-29, el año religioso comenzaba con la fiesta de la Pascua. Es posible que la fiesta en cuestión mantuviera vivo el recuerdo del comienzo preexílico del año religioso y civil en otoño. *el día en que suenan las trompetas:* Sería más exacto llamarlo día de la «aclamación» (*t^e^rû'āh*). Originariamente, la *t^e^rû'āh* era un grito de guerra destinado a excitar a los soldados israelitas y a sembrar el pánico entre los enemigos. Tenía un fuerte matiz religioso, y el grito o aclamación fue incorporado más tarde a la liturgia del templo (Lv 23,24; Nm 29,1). **7.** El «Día de la Expiación» (*yôm kippur*) fue introducido en el judaísmo durante los últimos siglos del período veterotestamentario. Se celebraba siempre el día décimo de Tišri. Incluso antes de que se adoptaran estos nombres babilónicos para designar los meses se celebraba en la misma fecha: el décimo día del mes séptimo. **12.** *el día quince del mes séptimo:* Esta era la «fiesta de las Tiendas» (*sukkôt*), originariamente una fiesta agrícola celebrada por la población cananea aborigen en acción de gracias por la cosecha. La ceremonia, descrita en varios pasajes del AT, recuerda la costumbre, todavía vigente, de levantar chozas con ramas de árboles. Eran construidas en los viñedos y huertos mientras se recogía la uva, la aceituna y otros frutos. La fiesta, cananea y pagana en su origen, fue adoptada por los israelitas. A su tiempo, la fiesta fue historificada como lo fueron las demás fiestas principales. La fiesta de las Tiendas conmemoraba la estancia en tiendas después del Exodo de Egipto (Lv 23,43). Así, pues, era un recuerdo del tiempo en que Yahvé condujo a los israelitas por el desierto hacia la tierra prometida. **12.** La fiesta de la «peregrinación» (en hebreo, *ḥāg*) fue añadida por los israelitas a la festividad originaria de la cosecha sin cambiar su significado básico de fiesta de acción de gracias a Yahvé por los dones recibidos en la recolección anual. El elemento de peregrinación puede ser muy antiguo y remontarse a una primitiva fiesta anual de peregrinación (y su permanencia en tiendas) celebrada por los nómadas. Este rasgo de peregrinación también habría sido adoptado por los israelitas en una fecha muy temprana. (Cf. G. W. MacRae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles:* CBQ 22 [1960], 251-76; L. Rost, *Zu den Festopfervorschriften von Numeri 28 und 29:* TLZ 83 [1958], 129-34).

54 f) Normas referentes a los votos (30,1-17). El hacer un «voto» o una promesa de «abstinencia» era un asunto muy serio entre los hebreos. Una vez hecha la promesa, la persona debía cumplirla (Dt 23,22-24). Se consideraba preferible no hacer votos en absoluto que hacerlos y luego violarlos (Ecl 5,3-5). El presente pasaje restringe su interés a los votos de las mujeres y es el único del AT que se fija específicamente en este aspecto de los votos.

El derecho de la mujer a heredar ha sido formulado en un capítulo

anterior (Nm 27); esta sección se refiere a sus obligaciones. El voto de una mujer soltera era válido si lo ratificaba su padre. Análogamente, una mujer casada necesitaba el consentimiento de su marido para ligarse con un voto. La desaprobación del marido significaba anulación, siempre que éste expresara su objeción y actuara en consecuencia tan pronto como se enterase de que ella había hecho el voto. Una mujer viuda o divorciada podía hacer votos válidamente. En esta materia se podrían hacer interesantes comparaciones entre la ley hebrea, la grecorromana y la anglosajona.

55 g) NORMAS REFERENTES A LA GUERRA (31,1-54). El cap. 31 empalma con 25,18, donde se dice a Moisés que ataque y aplaste a los madianitas a causa de su hostilidad para con Israel y de su culpa al extraviarlo en materia de culto. **3.** La «venganza» cayó tanto sobre Israel como sobre sus enemigos, pero más terrible aún sobre el primero. La cólera de Yahvé no era simplemente una figura retórica, sino una terrible realidad que podía estallar repentina y furiosamente. Dios ejecutaría su venganza sobre Madián a causa del orgullo con que este pueblo humilló al pueblo de Dios (cf. McKenzie, Scr 12 [1960], 33-39). **6.** *mil de cada tribu:* La descripción del reclutamiento y el envío de las tropas está muy estilizada en comparación con otros relatos de guerra santa (cf. 1QM). Pinjás, el violento zelota, fue colocado en su puesto: llevaba la «trompeta» que daba la señal de levantar el campamento y salir para la batalla. Se presta poca o ninguna atención a ciertas cuestiones de interés para el lector moderno. No se dice nada sobre el tiempo, el lugar y desarrollo de la batalla. Las preocupaciones estrictamente históricas se subordinan a otras consideraciones, como la repartición del botín y la purificación de objetos impuros a causa de la batalla. La victoria en la guerra era un don de Yahvé, y el botín era suyo; las leyes para su distribución debían observarse estrictamente. Quien daba muerte a otro quedaba impuro y debía purificarse antes de participar de nuevo plenamente en la sagrada comunidad de Israel. **7.** *y mataron a todos los varones:* Es obvio que esta afirmación no debe entenderse en un sentido absolutamente literal. Una generación después, los madianitas, más fuertes que nunca, demostrarían ser un terrible enemigo para Israel (Jue 6). **8.** *mataron también a Balaam:* En el ciclo de Balaam de los caps. 22-24, el adivino aparecía asociado a Moab, y no se aludía a que tuviera relación con los madianitas. Aquí aparece en otra tradición (cf. v. 16) como una de las bajas en la lucha contra Madián. En el NT, Balaam se presenta como un tipo del falso profeta (Jds 11; 2 Pe 2,16; Ap 2,14).

15. Sólo se perdonó la vida a las vírgenes, porque ellas podían casarse con israelitas y quedar así asimiladas a la comunidad israelita. El hecho de que no se aluda a los matrimonios mixtos es un indicio de que probablemente nos hallamos ante elementos de una tradición antiquísima; en el período posexílico fueron prohibidos los matrimonios mixtos. **23.** Después de la guerra santa, todos los participantes e incluso el botín quedaban «santificados». Por tanto, los guerreros debían ser «desecrados» antes de volver a la vida comunitaria normal. Este

período de purificación duraba siete días. El agua lustral se preparaba con las cenizas de la vaca roja (19,9). **27.** El botín era repartido por igual entre combatientes y no combatientes: la igualdad en la distribución es corriente en un grupo donde es muy fuerte el sentido de unidad tribal. Hallamos una medida análoga en tiempos de David (1 Sm 30, 20-25). Una pequeña parte del botín fue puesta aparte para Yahvé y los levitas. Los números de los vv. 32-46 son fantásticos, pero ignoramos en qué principio se basa la exageración. Toda esta sección ilustra perfectamente la preocupación sacerdotal por la contabilidad; además, el interés por los detalles aritméticos es característico de todo el libro y, como queda dicho, explica el título que le dieron los LXX. **50.** Las joyas capturadas fueron puestas en la tienda de la reunión como un fondo de reserva. Las joyas eran muy apreciadas por los beduinos, como lo eran los madianitas, porque podían transportarse fácilmente de un lugar a otro. Algunos de los objetos mencionados no se han identificado satisfactoriamente, si bien en las excavaciones aparecen siempre joyas de este tipo.

C) Disposiciones topográficas y leyes diversas (32,1-36,13).

56 a) DIVISIÓN DE TRANSJORDANIA (32,1-42). En la sociedad seminómada de los hebreos no se distinguía entre el ejército y el pueblo en general. Las guerras corrían a cargo de una milicia popular; esto significaba que todos los hombres capaces de empuñar las armas eran llamados a colaborar en la organización de incursiones y en la defensa de los derechos tribales a la propiedad. Ocasionalmente, todas las tribus eran convocadas a la lucha; así, por ejemplo, cuando un peligro común amenazaba a la comunidad o cuando se trataba de alcanzar un objetivo tan amplio que no bastaba el esfuerzo de una sola tribu. No obstante, se mantenía celosamente la independencia tribal y no se solía admitir de buen grado el sometimiento a un único jefe militar. Con la organización tribal vino casi inevitablemente la fuerza centrífuga que en su día haría necesaria la monarquía en Israel. Cuando hablamos de los israelitas como de un pueblo en armas no debemos imaginarlos como las unidades estrictamente disciplinadas de un ejército organizado. El cap. 32 se refiere a una crisis que surgió cuando dos de las tribus reafirmaron su independencia tradicional.

1. No sabemos cómo Rubén y Gad, en una generación, se las arreglaron para aventajar a los demás en la cantidad de rebaños. Tal vez se trate de una retroproyección de las condiciones subsiguientes a una larga estancia en los ricos pastizales de Transjordania. Sea como fuere, el hecho es que las dos tribus decidieron asentarse en esta región. Yazer es probablemente la moderna Khirbet es-Sireh, unos doce kilómetros al oeste de la moderna Ammán, capital de Jordania (G. M. Landes, BASOR 144 [1956], 30-37). En este versículo, Galaad es la tierra situada al sur del río Yabboq. La frontera septentrional de Gad estaría más adelante junto a este río. Las ciudades enumeradas en el v. 3 se hallaban entre los ríos Yabboq y Arnón. **7.** *¿por qué desalentáis a los israelitas?:* Moisés comprendió inmediatamente que la moral de las

tribus se vería muy afectada si él accedía a la petición de Rubén y Gad. Por eso dio a las dos tribus una lección de historia para recordarles cómo trata Dios la fidelidad vacilante. Cf. en Jue 5,16-17 una queja semejante en labios de la profetisa Débora. **16.** Los rubenitas y los gaditas protestaron que ellos no tenían intención de eludir sus deberes para con los demás israelitas. Sólo deseaban asegurar su propia posición antes de unirse a los demás en la guerra de conquista. Los «rediles» eran una protección para pastores y rebaños. Se han descubierto varios ejemplos en Transjordania. Eran unos recintos más bien espaciosos construidos de piedra labrada con una estrecha puerta; ante el peligro de salteadores o de animales salvajes, los rebaños podían ser reunidos fácilmente en los recintos (VBW 1, 235). **20.** Moisés consideró aceptable la proposición de compromiso y ordenó a Eleazar y Josué que se cercioraran de que se cumplía lo acordado.

El cap. 32 termina con una lista de ciudades reconstruidas y fortificadas por las dos tribus. La mención de la media tribu de Manasés (33) puede referirse a una conquista posterior efectuada por esta tribu. Diciendo que Moisés dio a esta media tribu su territorio, el escritor concedía el prestigio de una concesión mosaica a un territorio conquistado y poblado en una fecha posterior.

57 b) EL CAMINO DE EGIPTO A CANAÁN (33,1-56). Si fuéramos capaces de identificar exactamente los lugares de acampamiento consignados en este largo y esquemático itinerario desde Egipto a Moab, podríamos determinar con alto grado de certeza la ruta del Exodo. Por desgracia, no nos es posible; pero teniendo en cuenta que las posibilidades de tan largo viaje por el desierto son limitadas, tenemos un esquema general de la ruta de los israelitas. Muchos de los lugares aquí mencionados eran simples altos en el camino, y sus nombres se han perdido hace mucho. Estamos seguros, sin embargo, de que el objetivo primario de la marcha era Cadés-Barnea, un lugar bien conocido que sirvió de punto de unión a los israelitas durante toda una generación (cf. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* [Brill; Leiden, 1959], 233-66). Sobre la ruta del Exodo, → Geografía bíblica, 73:27-31.

5-15. Aquí aparece un resumen de Ex 12,37-19,2. Sólo Dofcá y Alúš faltan en el Ex. La primera ha sido identificada con Serabit el Khadem, en la región de las minas de turquesa al sur de la península del Sinaí, donde fueron descubiertas las inscripciones protosinaíticas. La identificación de Alúš con una localidad de Wadi el ʿesh, al sudeste de Dofcá, es sólo probable (por lo que se refiere a los dos lugares, cf. AtBib 44, mapa 9). **36.** Cadés-Barnea confinaba con los desiertos de Sin y de Parán. Las fuentes bíblicas están de acuerdo sobre la estancia de los israelitas en Cadés, lo cual no es de extrañar, dado que la región es abundante en agua y en magníficos huertos. No se podía imaginar mayor contraste que el experimentado por el viajero que abandonaba el desierto ardiente para entrar en este valle fresco y bien regado. La más abundante fuente de la región es Ain el-Qudeirat, donde recientemente se han hallado antiguos

restos de la Edad del Bronce Medio (época patriarcal), del período de los reyes de Judá y de los períodos nabateo, romano y bizantino. Unos dieciocho kilómetros al sur de Ain el-Qudeirat está el oasis de Ain Qudeis, que ha conservado el nombre de Cadés. El hecho de que había dos centros de población en la región de Cadés se refleja en el nombre de Cadés-Barnea, que probablemente constituye una combinación de dos nombres de lugar independientes y pertenecientes a dos localidades diversas distantes varios kilómetros entre sí. Hasta ahora no han salido a luz pruebas de una ocupación israelita durante el siglo XIII, aunque es muy probable que un trabajo más intenso en este lugar descubrirá restos de este período.

37. Sobre la situación del monte Hor, véase el comentario a 20,22. Con toda probabilidad era un lugar sagrado, porque fue escogido como sepultura de Aarón. Dado que la expresión *Har-el,* «montaña de Dios», se encuentra ya atestiguada en un documento muy anterior a Moisés (la lista de Tutmosis III), es probable que en el nombre Hor falte un elemento.

58 c) DIVISIÓN DE CANAÁN (34,1-29). El territorio descrito en los vv. 2-15 no fue conquistado por los israelitas llegados a las órdenes de Josué; el dominio israelita no se extendió por esta vasta región hasta la época de David y Salomón. Algunos han considerado esta división de Canaán como un cuadro idealizado que tiene muy escasa relación con la situación del siglo XIII. Sin embargo, resulta que el «Canaán» aquí descrito es simplemente la antigua provincia egipcia de Siria-Palestina, sometida largo tiempo al dominio de los faraones egipcios hasta la época de Ramsés II (1290-24). Fue en tiempos de Ramsés II cuando se firmó un tratado con el rey hitita, *ca.* 1270, fijando el *status quo* de las posesiones egipcias en la región de Siria-Palestina. Los israelitas, aproximadamente contemporáneos de estos acontecimientos, tomaron simplemente el término de «Canaán» con el significado y la extensión que tenía en su tiempo. Por tanto, nos hallamos no tanto ante un cuadro idealizado cuanto ante una idea estereotipada de «Canaán» (B. Mazar, JBL 80 [1961], 17).

3. La frontera meridional cruzaba el Négueb desde el extremo sur del mar Muerto, siguiendo el río de Egipto, hasta el Mediterráneo. Esta línea se parece mucho a la indicada en Jos 15,3-4 y Ez 47,19. Incluso hoy el río de Egipto (Wadi el-Arish) sirve de barrera natural entre el Négueb y el Sinaí (VBW 1, 240-44). **6.** *frontera occidental:* El Mediterráneo, que en el AT suele llamarse simplemente «el mar» *(yām),* vino a significar «el occidente», dado que siempre fue la frontera occidental del país. La costa carecía de buenos puertos, lo cual era un obstáculo para las actividades comerciales en esta parte de Palestina. **7-9.** Algunos de estos lugares no han sido identificados. En general, la frontera septentrional se extendía desde el Mediterráneo, ligeramente al norte de Byblos, hacia el este, hasta llegar al borde del desierto, justamente detrás de Damasco. El nombre de Zedad se ha conservado en la moderna ciudad de Sedad, al nordeste del monte Hermón. **10-12.** Jasar-Enán es probable-

mente Banías, junto a la fuente del Jordán. Desde aquí, la frontera oriental seguía el tortuoso curso del Jordán hasta que éste desembocaba en el mar Muerto.

59 d) CIUDADES LEVÍTICAS Y CIUDADES DE REFUGIO (35,1-34). De las ciudades levíticas se habla en tres pasajes del AT: Lv 25,32-34; Nm 35,1-8 y Jos 21,1-40. El último de estos pasajes describe cómo se cumplieron las prescripciones de Nm; allí se encuentra una lista completa de las ciudades. En 1 Cr 6,54-81 aparece una lista paralela de la enumeración de Jos. A los levitas les correspondieron cuarenta y ocho ciudades, incluyendo las seis ciudades de refugio. Además, se les conceden «tierras de pastos», las cuales debían medirse de acuerdo con las instrucciones de los vv. 4-5. La relación, aquí y en Jos, contiene elementos utópicos, especialmente si tenemos en cuenta la sistematización de la lista, un rasgo típico de la tradición P. Pero la lista se basa indudablemente en tradiciones antiguas que, en un momento dado, reflejaban una situación histórica real. No es preciso suponer que todas estas ciudades fueron habitadas exclusivamente por levitas; sin duda, se trataba de una población mixta, de manera que las familias levíticas habitaban al lado de familias no levíticas. **6.** Entre las ciudades levíticas se incluyen las seis ciudades de refugio. Lo que hizo que las ciudades levíticas se convirtieran en lugares de refugio frente a la furia de los vengadores de sangre fue probablemente su carácter sacerdotal, sagrado. Dado que todas estas ciudades levíticas tenían un altar o santuario, servían perfectamente como lugares de refugio para los fugitivos. Por lo que se refiere a la asociación tradicional del altar con el asilo, cf. Ex 21,14 y 1 Re 1,51. (Cf. De Vaux, IAT 526-27; M. Haran, *Studies in the Account of the Levitical Cities* [Preliminary Considerations, I; Utopia and Historical Reality, II]: JBL 70 [1961], 45-54, 156-65; Albright, ARI 121-24). **11.** Las ciudades de refugio, «ciudades de admisión», tenían la finalidad de proteger al homicida accidental. Había tres en Canaán y otras tres en Transjordania. Ex 21,12-14 y Dt 19,1-3 se refieren también al derecho de asilo, cuya finalidad humanitaria es obvia. En toda sociedad civilizada es preciso refrenar la venganza privada; ninguna sociedad puede durar mucho si no se limita por ley la venganza de la sangre.

60 No hay razón alguna para suponer que esta legislación de Nm es tardía, puesto que no hay nada en estas leyes que no se ajuste perfectamente a las concepciones y costumbres de Israel durante el período primitivo. La institución que pone el derecho público entre el homicida y el vengador intentaba proteger únicamente al homicida involuntario. Quien cometía un homicidio premeditado no podía ser recibido, y la venganza de sangre, un deber solemne del «pariente» *(gō'ēl)*, podía seguir su curso.

16-21. Estos versículos contienen una lista, en el estilo casuístico de la legislación del Próximo Oriente antiguo, de los distintos crímenes castigados con pena capital. En todos estos casos se presupone un intento asesino. **22.** El hombre que había matado sin premeditación recibía protección, pero estaba obligado a expiar de alguna manera el homicidio. Las

ciudades de refugio le ofrecían protección, pero su detención forzosa allí era también una forma de expiación. **25.** El título de «sumo sacerdote» no aparece antes del destierro, e incluso después sólo se emplea raras veces. La referencia apunta probablemente a la parte de expiación que el homicida cumplía únicamente con la muerte del sacerdote ungido. Esta muerte era, por tanto, un acto expiatorio, después del cual el homicida involuntario podía abandonar la ciudad de refugio. La pena por la culpa del homicidio quedaba pagada mediante la muerte expiatoria del sumo sacerdote (M. Greenberg, JBL 78 [1959], 125-32). **31.** *no aceptaréis indemnización por la vida de un asesino:* La vida y el dinero no son elementos conmensurables. El homicidio producía una culpa que no podía ser expiada sino por la muerte. **33.** *no profanéis la tierra en que vivís:* Dejar sin castigo a un asesino significaría que la tierra de Yahvé se había manchado por la sangre inocente.

61 e) HERENCIA DE LA MUJER (36,1-13). **3.** *si se casan con uno de otra tribu:* Estas normas son un complemento de la decisión tomada en el caso de las hijas de Selofjad (27,1-11). **6.** Para evitar la enajenación de la propiedad familiar, la ley decretaba que las herederas debían casarse dentro del clan de su padre. **13.** *éstos son los mandatos y las normas:* El libro de los Números concluye con una breve noticia que da una sanción divina a las leyes establecidas en la ribera oriental del Jordán. La noticia se refiere a toda la legislación contenida en los caps. 22-36. Nótese también cómo el autor sagrado tiene buen cuidado de poner esta síntesis de la ley, el ritual y las costumbres bajo el nombre y la autoridad de Moisés, el gran legislador.

6

DEUTERONOMIO

JOSEPH BLENKINSOPP

BIBLIOGRAFIA

1 SÍNTESIS MODERNAS: Eissfeldt, OTI 171-82, 219-33; R-F 1, 347-51; Weiser, OT 125-35.

COMENTARIOS ANTIGUOS (base de ulteriores trabajos): R. E. Brown, OTRG (Collegeville, 1965); P. Buis y J. Leclercq, *Les sources bibliques* (París, 1963); H. Cazelles, BJ; A. Clamer, PSB (1946); G. H. Davies, PC; H. Junker, Echter-B (Wurzburgo, 1952); G. von Rad, *Deuteronomy* (Londres, 1966); G. E. Wright, IB 2, 311-537.

SOBRE EL ORIGEN Y LA FECHA DEL LIBRO: J. A. Bewer, G. Dahl y L. B. Paton, JBL 47 (1928), 305-79; G. T. Manley, *The Book of the Law. Studies in the Date of Deuteronomy* (Londres, 1957); N. Walker, VT 3 (1953), 413-14.

SOBRE LA REFORMA DE JOSÍAS: K. Budde, *Das Deuteronomium und die Reform König Josias:* ZAW 44 (1926), 177-224; N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias:* Bib 44 (1963), 261-88, 461-98.

SOBRE LA RELACIÓN CON JEREMÍAS: J. Bright, *The Date of the Prose Sermons of Jeremiah:* JBL 70 (1951), 15-35; J. P. Hyatt, *Jeremiah and Deuteronomy:* JNES 1 (1942), 153-73; A. Robert, *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jér XI, 1-14,* en *Science religieuse* (París, 1943), 5-16; H. H. Rowley, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy,* en *Studies in Old Testament Prophecy,* ofrecidos a T. H. Robinson (Edimburgo, 1950), 157-74.

SOBRE LA «HISTORIA DEUTERONOMISTA»: C. R. North, *The Deuteronomists,* en *The Old Testament Interpretation of History* (Londres, 1946); M. Noth, GesSt 34-40; Noth, US 1, 16ss; O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomischen und chronistischen Geschichtswerk* (Hom. G. Dehn; Neukirchen, 1957), 35-49; H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomischen Geschichtswerkes:* ZAW 73 (1961), 171-86.

ESTUDIOS RECIENTES SOBRE LA TEOLOGÍA DEL DT: O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (Zurich, 1962); F. Dummermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen:* ZAW 70 (1958), 59-98; L. J. Kuyper, *The Book of Deuteronomy:* Interpr 6 (1952), 231-40; N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5-11* (AnalBib 20; Roma, 1963); resumen en VD 41 (1963), 73-77; R. A. F. MacKenzie, *The Messianism of Deuteronomy:* CBQ 19 (1957), 299-305; W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 25 (1963), 77-87; J. M. Myers, *The Requisites for Response. On the Theology of Deuteronomy:* Interpr 15 (1961), 14-31; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Londres, 1953); L. A. Schökel, *Deuteronomio,* en *Pentateuco* (LISA; Madrid, 1969).

2 **I. Título.** El título proviene de la traducción griega de Dt 17,18, «una copia de esta ley». Aunque es una traducción inexacta, alude al problema fundamental del libro: la relación de la ley promulgada en Moab con la ley originaria del Sinaí. El título hebreo es *ʾēlleh haddᵉbārîm,* «éstas son las palabras...».

3 **II. Origen e historia literaria.** A partir de la célebre disertación de W. de Wette (1805), el Dt o una parte del mismo se ha identificado generalmente con «el libro de la ley» hallado en el templo durante el reinado de Josías (640-609), sobre todo por la gran semejanza que existe entre la legislación deuteronomista y la subsiguiente reforma religiosa, en especial por lo que se refiere a la insistencia en un santuario central (Dt 12,1-7; 2 Re 23,8ss). De Wette, a quien sigue Wellhausen, interpreta este hallazgo como un piadoso fraude para avalar la reforma; de este modo sería posible fijar la fecha del libro con cierta precisión. Sin embargo, tal interpretación no ha sido muy aceptada, y la mayoría de los autores estiman que el Dt se refiere a una reforma anterior durante el reinado de Ezequías (C. Steuernagel, H. Cazelles) o la difícil época de Manasés (S. R. Driver; A. R. Siebens, *L'origine du Code Deutéronomique* [París, 1929]; H. H. Rowley). La datación en el siglo VII se ve confirmada por las afinidades lingüísticas y estilísticas con Jeremías y las cartas de Lakiš (cf. Albright, DEPC 250-52; F. M. Cross y D. N. Freedman, *Josiah's Revolt Against Assyria:* JNES 12 [1953], 56-59; Wright, IB 318ss).

No obstante, la datación del Dt en el siglo VII ha sido objeto de diversas críticas. Algunos han preferido ver en él una doctrina utópica para un futuro estado nacional redactada a fines del destierro (G. Hölscher, F. Horst, R. Kennett) o bien una composición posexílica (J. Pedersen). Otros, en mayor número, teniendo en cuenta el carácter realmente arcaico de gran parte del material contenido en el libro, han puesto su composición mucho antes: durante la época de Samuel (T. Oestreicher), o durante el período de los Jueces y el comienzo de la monarquía (A. C. Welch), o durante el período de la gran asamblea de Siquem descrita en Jue 24 (R. Brinker). E. Robertson considera el Dt como una codificación de la genuina ley de Moisés compilada por Samuel para su aplicación en la época de la monarquía.

Ante este amplio espectro de opiniones y ante la variedad de los materiales contenidos en el mismo libro, deberíamos considerar el Dt como resultado de un largo proceso de formación, desde los primeros tiempos hasta la época posexílica, es decir, como parte de la gran corriente de tradición canónica transmitida en el norte y editada por una mano de Judá algún tiempo después de la ruina de Samaría (721). Esta concepción ha sido puesta de relieve por los estudios histórico-formales de Von Rad y se ha visto confirmada por la investigación reciente en torno al

problema de la estructura de la alianza. Según esto, últimamente han disminuido las esperanzas de llegar al «Deuteronomio primitivo» (*Urdeuteronomium*) o «libro de la ley» descubierto por Jilquías. Ni el análisis del estilo ni los trabajos sobre la historia de la tradición han procurado por sí mismos una respuesta enteramente satisfactoria (véase, por ejemplo, la división en estratos sobre la base del singular y el plural en los discursos tal como la propusieron C. Steuernagel y M. Noth; cf. G. Minette de Tillesse, VT 12 [1962], 29-87), si bien se acepta generalmente que no podemos identificarlo sin más con el cuerpo legislativo de Dt 12-26 como quería Wellhausen. Deberíamos considerarlo como la continuación de la tradición E, entre los profetas escritores y la época de la ley escrita, y como el resultado de sucesivas «ediciones» o redacciones (hecho que se aplica también a las leyes, que son en general más antiguas que su marco). Así, pues, llegamos al menos a la mitad del siglo VI, ya que la historia deuteronomista se extiende hasta la subida al trono de Amel-marduk en 562 (2 Re 25,27).

4 **III. Alcance teológico.** El Dt, que constituye principalmente una explanación homilética de la ley, es uno de los libros más teológicos del AT. Ofrece una lograda pintura de la alianza y de la vida según la alianza; insiste también en el concepto veterotestamentario de revelación y palabra de Dios, la cual aparece en ocasiones hipostasiada (por ejemplo, 30,11-14). Esta palabra es dirigida litúrgicamente a la comunidad, al *q^e^hāl* de Yahvé (cf. especialmente cap. 23), que se convierte en la *ekklēsia tou theou* del NT. Las exigencias morales dirigidas a la comunidad de la alianza son consideradas en el marco de esta teología del encuentro como parte de la total autorrevelación y autodonación del Dios de la alianza y como la correspondiente respuesta humana. Esta alcanza su máxima expresión en el Šemá (6,4-9), citado por Jesús como el mayor y primero de los mandamientos (Mt 22,37).

Pocos libros del AT son tan citados y aludidos en el NT como el Dt; en Mt y en Heb particularmente, su influencia es dominante. El Dt no sólo nos describe el cuadro preceptivo de la comunidad carismática y litúrgica, sino que es empleado también para ilustrar la misión de Jesús, quien citó tres pasajes del mismo en la escena de la tentación (Mt 4, 4-10), y es considerado como el nuevo Moisés o el profeta semejante a Moisés de Dt 18,18 (cf. Jn 1,21; 3,14; Act 3,22; Heb 3,1-11), especialmente en el Sermón de la Montaña. La figura de Moisés como profeta escatológico, basada en el Dt, desempeña también un importante papel en la teología samaritana y en la LQ (cf. J. Bowman, *The Samaritans and the Book of Deuteronomy:* OSTGU 17 [1959], 9-18).

5 **IV. Estructura y temas principales.** El Dt puede definirse como un libro legal con su introducción y su conclusión, a las que se añade un material homilético y poético de distintas especies. Su estructura fundamental se asemeja mucho a la del Ex, sin las largas secciones (Ex 25-31 y 35-40) de instrucciones y rúbricas de los redactores P posexílicos:

Exodo	*Deuteronomio*
1-18: De Egipto al Sinaí	1,1-4,43: Del Sinaí a Moab
19,1-20,21: Alianza y diez mandamientos	4,44-5,22: Alianza y diez mandamientos
20,22-23,33: Libro de la Alianza	12-26: Código deuteronomista
24: Ceremonia conclusiva	27-28: Ceremonia conclusiva
32-34: Apostasía de Aarón, intercesión de Moisés, renovación de la alianza	9,7-10,5: Apostasía de Aarón, intercesión de Moisés, segundas tablas

La diferencia más obvia es que en Ex predominan los discursos divinos, mientras que Dt consiste principalmente en una serie de alocuciones de Moisés al laicado (1,1; 4,44; 5,1; 27,1; 29,1; 31,30; 33,1). Aunque algunos pasajes se encuentran desplazados (v. gr., 9,7ss y parte del cap. 27), la semejanza fundamental se debe a un esquema común: el de la alianza y su renovación litúrgica, esquema que ahora podemos estudiar a la luz del material extrabíblico, especialmente de los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo.

K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen, 1960); W. Brueggemann, *A Form-critical Study of the Cultic Material in Deuteronomy* (Dissertation of Union Theological Seminary; Nueva York, 1951); M. G. Kline, *Treaty of the Great King, the Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids, 1961); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma, 1963); G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East* (Pittsburgo, 1955); J. Muilenburg, *Covenantal Formulations:* VT 9 (1959), 347ss.

6 **V. Contenido.** El libro puede dividirse de la manera siguiente:

I. Primer discurso de Moisés: de Horeb a Moab (1,1-4,43)
- A) Introducción al discurso (1,1-5)
- B) Mandato de poseer la tierra y creación de los jefes (1,6-18)
- C) Estancia en Cadés-Barnea (1,19-46)
- D) Tránsito por Edom, Moab y Ammón (2,1-25)
- E) Conquista de Ješbón y Basán (2,26-3,11)
- F) Asentamiento de las tribus al este del Jordán (3,12-22)
- G) Oración de Moisés (3,23-29)
- H) Prólogo a la promulgación de la ley a todo Israel (4,1-14)
- I) Comentario a la primera parte del Decálogo (4,15-31)
- J) Vocación única de Israel en la alianza (4,32-40)
- K) Ciudades de asilo (4,41-43)

II. Segundo discurso de Moisés: introducción al Libro de la Ley (4,44-11,32)
- A) Introducción al discurso (4,44-49)
- B) Las «Diez Palabras» (5,1-22)
- C) Moisés delegado para promulgar la ley (5,23-33)
- D) Fidelidad a la alianza en la tierra (6,1-19)
- E) La haggadah de la pascua (6,20-25)
- F) El *ḥerem* debe ser aplicado a las poblaciones de Canaán (7,1-16)
- G) La confianza en Yahvé como requisito para el triunfo (7,17-26)
- H) Invitación al recuerdo (8,1-20)
- I) La conquista de la tierra es obra de Yahvé (9,1-7)
- J) Recuerdo de la apostasía en el Horeb (9,8-29)
- K) Renovación de la alianza (10,1-11)
- L) La vida en la alianza (10,12-11,7)

M) La promesa de la tierra como motivo para el cumplimiento de la alianza (11,8-25)
N) Israel debe decidir entre la bendición y la maldición (11,26-32)

III. El Libro de la Ley (12,1-28,68)

A) El lugar de culto (12,1-14)
B) Normas sobre alimentos sagrados y profanos (12,15-28)
C) Advertencia sobre la idolatría en la tierra (12,29-32)
D) Diferentes formas de tentación a la idolatría (13,1-18)
E) Leyes contra las costumbres paganas y los alimentos tabú (14,1-21)
F) Diezmos (14,22-29)
G) El año sabático (15,1-18)
H) Los primogénitos, reservados para el sacrificio (15,19-23)
I) Las tres fiestas de peregrinación (16,1-17)
J) Distintos oficios en la sociedad teocrática (16,18-18,22)
K) Normas sobre el culto y la apostasía (16,21-17,7)
L) Jueces y reyes (17,8-20)
M) El sacerdote levítico (18,1-8)
N) El profeta (18,9-22)
O) Ciudades de asilo (19,1-13)
P) Normas sobre las lindes y los testigos (19,14-21)
Q) Normas para la guerra santa (20,1-20)
R) El caso del homicida desconocido (21,1-9)
S) Leyes diversas (21,10-25,19)
    a) Trato de las mujeres capturadas en la guerra (21,10-14)
    b) Tres leyes casuísticas (21,15-23)
    c) Varias leyes humanitarias y rituales (22,1-12)
    d) Leyes sobre costumbres sexuales (22,13-23,1)
    e) Los que han de ser excluidos de la asamblea plenaria (23,2-8)
    f) Pureza en el campamento durante la guerra santa (23,9-14)
    g) Prescripciones diversas (23,15-25)
    h) Prohibición de un segundo matrimonio con la misma mujer (24,1-4)
    i) Medidas en favor de las clases deprimidas (24,5-25,4)
    j) Ley del levirato (25,5-10)
    k) Prescripciones diversas (25,11-19)
T) Ofrenda de las primicias (26,1-11)
U) Ceremonia del diezmo trienal (26,12-15)
V) Conclusión de la alianza (26,16-19)
W) Conjunto de varias tradiciones sobre la alianza (27,1-26)
X) Maldiciones (27,15-26)
Y) Bendiciones y maldiciones conclusivas (28,1-68)
Z) Maldiciones (28,15-68)

IV. Discurso final de Moisés; tradiciones sobre sus últimos días y su muerte (29,1-34,12)

A) Recuerdo de la ceremonia de la alianza (29,1-14)
B) Actualización homilética de la experiencia de la alianza (29,15-29)
C) Alocución litúrgica a la comunidad exílica (30,1-20)
D) Conclusión de la ceremonia y sucesión de Josué (31,1-29)
E) Introducción al cántico de Moisés (31,16-29)
F) Cántico de Moisés (31,30-32,44)
G) Conclusión de la entrega de la ley y del cántico (32,45-52)
H) Bendiciones de Moisés sobre las tribus (33,1-29)
I) Muerte de Moisés y sucesión de Josué (34,1-12)

COMENTARIO

7 **I. Primer discurso de Moisés: de Horeb a Moab (1,1-4,43).** Este primer discurso da cuenta de las vicisitudes de los israelitas en los distintos estadios de su marcha desde el Horeb a la tierra prometida. Así alude al tema fundamental de todo el libro: la tierra de Canaán como objeto de la promesa divina y como fuente de tentación. Noth (GesSt 34, 40) considera esta sección como el prólogo de su historia deuteronomista (Jos-Re), posición que han aceptado muchos investigadores. (Para el conjunto de la sección, cf. también N. Lohfink, Bib 41 [1960], 105-34).

8 **A) Introducción al discurso (1,1-5).** Esta nota introductoria, más bien extensa, indica las circunstancias de tiempo y lugar (cf. 4,44-49). El discurso forma parte de la coyuntura litúrgica y va dirigido a *kŏl-yiśrā'ēl,* la asamblea plenaria de las tribus. Esto es importante para determinar el carácter del libro en su conjunto. **1b-2.** Estos versículos son una glosa topográfica; la región se encuentra entre el mar Muerto y el mar Rojo (en hebreo, *yām sûp,* «mar de las cañas»). Por lo que se refiere a Tófel, cf. H. Cazelles, VT 9 (1959), 412-15. **2.** Horeb es el término con que la tradición E designa al Sinaí; tenemos aquí uno de los numerosos contactos entre esta tradición y el Dt. Cadés-Barnea, en la península del Sinaí, fue una importante escala y desempeñó un gran papel en la formación de las primeras tradiciones. **4.** Este versículo resume las etapas previas de que habla Nm 21,21-35. **5.** Sería obvio que siguiera inmediatamente la ley; según Eissfeldt, la ley de 1,5ss o 9,8-10,11 pudo ser desplazada cuando, en un período posterior, fue añadida esta introducción.

9 **B) Mandato de poseer la tierra y creación de los jefes (1,6-18).** **6.** Aquí comienza el discurso. Dt sigue a los profetas en el intento de solucionar la crisis de fe producida por la posesión de la tierra de Canaán. **7.** Los amorreos, término empleado por la fuente E, corresponden a los cananeos de J. Se mencionan los límites ideales de la tierra. **8.** Los hombres constituidos en autoridad dentro de la comunidad son propuestos desde abajo y asignados a Moisés; cf. Nm 11,16-30, pasaje que procede del norte y muestra la naturaleza carismática del ministerio en la comunidad. Dt recoge esta teología del Espíritu. **10.** El frecuente empleo de «hoy» y «este día» subraya el contexto litúrgico de renovación de la alianza y la actualidad e importancia de los acontecimientos pasados en la historia sagrada (cf. Sal 95; Heb 3,7ss). **15.** *escribas:* El *šotēr* era un escriba (cf. en acádico *šaṭâru,* «escribir»), pero en el Dt su función era mucho más amplia (cf. 16,18; 20,5). **16.** La designación de los jueces debe leerse a la luz de Ex 18,13-27 (E), donde también es clara la aplicación del principio de subsidiariedad, lo cual indica cómo puede desarrollarse la ley casuística en el Dt. *hermanos:* La palabra *āḫ* (hermano) designa al israelita; *gēr* (extranjero) designa al hombre étnicamente distinto que ha sido incorporado a la estructura social, pero sin

los derechos de un auténtico israelita. **17.** Estos principios generales de moral reflejan la influencia de los grandes profetas, especialmente de los del norte.

10 **C) Estancia en Cadés-Barnea (1,19-46).** Recientemente se ha ido reconociendo la importancia del largo período (1,46) que pasaron algunas de las tribus en torno a esta localidad, que era un lugar sagrado (cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* [Oxford, 1948], 104-105; M. Newman, *The People of the Covenant* [Nueva York, 1962], 72-101). Las tradiciones del norte contenidas en Nm 11-20 tienen una especial relación con Cadés-Barnea, al igual que los levitas, que parecen ser los agentes de la tradición para la alianza y la ley deuteronomista (cf. Dt 31,9; 33,8; Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 13-14, 66-67; G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy:* VT 4 [1954], 325-30; J. A. Emerton, *Priest and Levites in Dt:* VT 12 [1962], 129-38). **22.** El envío de espías sigue a Nm 13-14 (cf. Jos 2,1-7). **26.** *pero vosotros os negasteis a subir:* Esta negación y la murmuración resultan extrañas tras el buen informe de los espías; esta incongruencia se debe a que Dt resume el largo relato de Nm 13: un ejemplo de cómo se procede en la redacción de material antiguo. **28.** Cf. 2,10; los anaquitas eran una población prehistórica, cuyos restos son conocidos por los hebreos en la región filistea y en torno a Hebrón (cf. L. G. Fonseca, VD 8 [1928], 145-47). **31a.** Este versículo pudo ser añadido posteriormente, puesto que se encuentra en singular y resulta sintácticamente molesto. La referencia al cuidado de Dios en favor de su pueblo y la representación de Israel como hijo de Yahvé derivan de Oseas y quizá desde antes (cf. Os 11,1; también Dt 8,5; 14,1; 32,6; Ex 4,22). **32.** *confiasteis:* La palabra hebrea se deriva de la raíz *'mn,* que implica tomar la palabra a Dios, tener el valor de comprometerse por entero de acuerdo con su voluntad revelada. Esta cualidad moral es básica en el Dt. En los versículos 30-33 hallamos los primeros indicios de una presentación teológica de la guerra santa, noción íntimamente relacionada con el arca, que el Dt heredó de la tradición septentrional (cf. Nm 10,33-36; Ex 40,36-38). (Cf. especialmente Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 45-59). **35.** *ni un hombre de esta generación perversa:* Es un buen ejemplo del lenguaje estilizado y la amplificación homilética del Dt (cf. Nm 14,31). **36.** *Caleb:* Fundador epónimo de la tribu meridional de origen quenizeo (¿quenita?) que formaba parte de la anfictionía de Hebrón (cf. Nm 13,30; 14,6-7; 32,12; Jos 14,6ss; Jue 1,12). **37.** *por culpa vuestra:* Cf. 3,26; 4,21; el incidente de Nm 20 no explica muy bien el castigo infligido. Aquí la razón es el abandono del plan originario de invasión, y es natural que en el libro de la ley atribuido a Moisés se eche la culpa principalmente al pueblo. **41-46.** El relato de una fracasada invasión por el sur sigue muy de cerca la tradición de Cadés contenida en Nm 14,20ss. *Jormá:* Es una ciudad situada en el Négueb (cf. Nm 21,3; Jue 1,17).

11 **D) Tránsito por Edom, Moab y Ammón (2,1-25).** La primera etapa en el desplazamiento de Cadés a Moab es de infiltración pacífica

y duró una generación (2,14). Dt tiene un especial interés por el trato que da Yahvé a las «naciones de los alrededores», consideradas dentro de un esquema de historia providencial (cf. Bächli, *op. cit.)*. El relato puede reflejar la situación de la última parte del siglo VII, con la perspectiva de independencia política frente a Asiria. **4.** *los descendientes de Esaú:* Son los edomitas (cf. Gn 25,29ss). Este relato se aparta de Nm 20,13-22, donde Edom se opone a la petición de permiso para cruzar el territorio dirigida desde Cadés. **7.** Un repentino cambio al singular rompe el hilo narrativo y contradice a 2,14. **8b.** La comparación con Nm 21,10 ofrece otro ejemplo de cómo los redactores deuteronomistas manejan el material antiguo. **10-12.** Estos versículos son una glosa sobre las poblaciones prehistóricas de la región de Moab. Los emíes son clasificados como refaítas (cf. Gn 14,5); los joritas son probablemente hurritas (cf. Gn 14,6). **14.** La generación pecadora debe desaparecer por completo antes de que comience la sagrada operación de la conquista de la tierra (cf. Sal 95,11 [deuteronomista]). **15.** *la mano de Yahvé cayó contra ellos:* Esto significa un cambio de dirección en la guerra santa y en el Exodo (cf. W. L. Moran, *The End of the Unholy War and the Anti-Exodus:* Bib 44 [1963], 333-42). **20-23.** Otra larga glosa sobre las poblaciones prehistóricas de Ammón. Los zanzumíes y los avitas eran grupos no semitas, expulsados más tarde por los kaftoritas, es decir, los pueblos del mar (incluidos los filisteos). **25.** *de ti:* Este singular indica probablemente que se trata de una peroración añadida en un estadio redaccional posterior.

12 **E) Conquista de Ješbón y Basán (2,26-3,11).** Sobre la guerra santa con Ješbón, cf. Nm 21,21-32 y las palabras de Jefté al rey de los ammonitas en Jue 11,18-22 (en cuanto a la ideología de la guerra santa, cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 45-59; C. H. Brekelmans, *Le herem chez les Prophètes du royaume du nord et dans le Dt:* SP 1, 377-83; De Vaux, IAT 347-55). **26.** Sobre la ciudad de Quedemot, cf. Jos 13,18; 21,37; otros leen «del este» (en hebreo, *qedem). **27.** el camino:* Este camino era la gran ruta de caravanas, el camino del rey, *derek hammelek,* de Nm 21,22. **30.** El motivo, extraño para nosotros, que está detrás de esta formulación teológica (cf. Ex 4,21; Is 6,10) es la voluntad absoluta de Dios para con su pueblo; todas las acciones humanas colaboran a este supremo objetivo. **34.** La aplicación del *ḥerem,* aunque recibe un especial sentido teológico en el Dt, no era una práctica exclusivamente israelita (cf., por ejemplo, la estela de Moab, ANET 320). **37.** *respetaste:* Cf. comentario a 2,25. **3,1.** Basán es la extensa y fértil tierra de Transjordania situada al norte de Ammón. Sobre esta etapa de la guerra santa, cf. Nm 21,33-35. En este caso, el relato del Dt aparece algo ampliado. **5.** *ciudades sin murallas:* Existe analogía con Jue 5,7, donde *p^erāzôn* es traducido por «ciudades indefensas» (cf. 1 Sm 6,18; Est 9,19). **8.** Se da un resumen de las dos campañas. **9.** Una glosa da cuenta de distintas variantes locales sobre el nombre Hermón (cf. A. Pohl, VD 21 [1941], 190). **11.** La glosa se ocupa con interés folklórico del semilegendario Og y su larguísimo lecho (más de tres

metros) (cf. N. Glueck, *The River Jordan* [Filadelfia, 1946], 117-18). El origen de este dato pudo ser alguna característica natural de forma peculiar o bien una plancha de basalto caída de un monumento prehistórico como los que aparecen frecuentemente en la región.

13 **F) Asentamiento de las tribus al este del Jordán (3,12-22).** El pasaje es un escueto resumen de Nm 32 (E) que adopta la forma de un diálogo entre Moisés y las tribus de Rubén y Gad. A esto se añadió una lista de ciudades y una breve noticia del proceso de sedentarización. En Jos 13,15-33 aparece una lista mucho más completa sobre las tres tribus transjordánicas. Rubén y Gad fueron las primeras en sedentarizarse, pero su existencia fue precaria y breve a causa de las incursiones de Moab y Ammón. A juzgar por el reproche dirigido a Rubén (Jue 5,15b-16) y la ausencia de toda mención de Gad en el Cántico de Débora, parece que estas tribus no mantuvieron su promesa (cf. también Dt 33,6.21-22; Gn 49,3-4.19). La insistencia, aquí y en Jos 1, 12-18, en la participación de todas las tribus en la conquista de la tierra obedece a una premisa teológica. **13.** Manasés era la tribu territorialmente más extensa y originariamente más importante. La relación de las dos medias tribus no está clara; la división en mitades muestra la importancia de mantener el número de tribus en doce. **13b-14.** La nota explicativa se refiere a Basán y a un grupo de poblados cercanos a Argob que fueron capturados por Yaír, un clan de Manasés; sobre Guesur, cf. Jos 13,13; 2 Sm 3,3; 13,37; 14,23; 32. **15.** *Makir:* Este clan de Manasés aparece en el Cántico de Débora (Jue 5,14; cf. Bright, *Hist.*, 162). **16.** Sobre la topografía, cf. J. Simons, PEQ 79 [1947], 27-39. **17.** Kinnéret es un lugar de Neftalí situado en la orilla noroeste del lago del mismo nombre (es decir, el mar de Galilea). El mar de la Arabá, o mar de la Sal, era el mar Muerto. **21.** Se insiste en la continuidad que existe entre Moisés y Josué; la descripción de la conquista a las órdenes de Josué sigue el mismo esquema que aquí. Sijón y Og se sitúan en la línea de los reyes de la parte occidental del Jordán vencidos por Josué. La continuidad es, ante todo, profética y carismática (cf. 31, 1-8; 34,9 y la noticia sobre la transmisión del Espíritu en Nm 27,12-23; cf. N. Lohfink, *Die deuteronomische Darstellung des Übergangs der Führung von Moses auf Josue:* «Scholastik» 37 [1962], 32-44). **20.** *haga descansar:* El «descanso» es una expresión teológica clave en la literatura deuteronomista (cf. Dt 12,9).

14 **G) Oración de Moisés (3,23-29). 24.** Para la terminología, cf. Ex 6,21-22; 7,19; 9,26; 11,2-3, etc. Dt vuelve temáticamente al Exodo como revelación del poder de Dios, como respuesta a la crisis nacional y religiosa. *¿qué dios hay...?:* La pregunta retórica forma parte del «estilo elevado» del Dt y confirma la impresión de que el libro tiende a un renacimiento nacional basado en el yahvismo mosaico en oposición a otras alternativas (cf. 4,7-8.33-34; 5,26). **26.** Cf. 1,37. **27.** Pisgá es el nombre E correspondiente a la elevación del Nebó en Moab (cf. también Dt 34,1; Nm 21,20; 23,14). **29.** Bet-Peor es una localidad situada en el territorio de Rubén, al norte de Pisgá, donde recibía culto el

ba'al de Peor (cf. O. Henke, *Zur Lage von Beth Peor:* ZDPV 75 [1959], 155-63).

15 **H) Prólogo a la promulgación de la ley a todo Israel (4,1-14).** Esta promulgación es nueva, pues algunos ya habían oído la ley dada en el Horeb (1,3; 4,12-13). Moisés emprende su explicación (4,1; cf. 1, 5). A causa de los desplazamientos y de la sucesiva labor redaccional, el lugar de esta sección en la estructura global de la obra no está claro. Se trata de un prólogo a las estipulaciones de la ley, añadido a la introducción histórica, como se ve por *we'attāh* (4,1) y la inclusión estilística (4,1.14: la misma fórmula). Podemos suponer que la introducción a la historia deuteronomista termina en 3,29 y que el libro original de la ley empieza aquí, de modo que 1,1-5 fue añadido al ser conjuntados éste y aquélla. **1.** El estilo del Dt es marcadamente exhortatorio (cf. también vv. 9, 15, etc.); *šema'* (escucha) indica el comienzo de un discurso litúrgico (cf. 5,1; 6,1; 6,3.4; 9,7). *los preceptos y las normas:* La palabra *ḥûq* significa un decreto jurídico positivo; *mišpāṭ* indica una decisión judicial que sirve de base a una ley casuística, y viene de la raíz *špṭ,* «juzgar». La donación de la ley está íntimamente relacionada con la promesa de la tierra (cf. 4,1.5.14.21.25.38.40). Canaán es considerada como una fuente de tentación —el gran tema de los profetas, especialmente en el norte—; de ahí la importancia que adquiere en tiempos de la reforma de Josías y en los años inmediatamente precedentes al retorno del destierro. **2.** La prohibición de alterar las palabras de un tratado (alianza) o acuerdo jurídico suele aparecer en el epílogo, como en el Código de Hammurabi (cf. ANET 178). **3.** Sólo se hace una referencia de paso al incidente de Nm 25,1-18. **4.** *Hoy:* La actualización litúrgica de la alianza se repite constantemente en los discursos (cf. también Sal 95,7; Heb 3,7-11). **6.** *vuestra sabiduría y vuestra inteligencia: Ḥokmāh* debería traducirse muchas veces en el AT más por «prudencia» que por «sabiduría», pero aquí podemos descubrir el comienzo del proceso que llegó a identificar la ley con la sabiduría (cf. Prov 8, 22-36; Eclo 24). Quizá también tengamos aquí un llamamiento a las clases rectoras de la época del escritor. **7.** *¿hay alguna nación tan grande...?:* Esta teología del «Dios que está cerca» se relaciona con la antigua ideología del arca como lugar de la presencia activa de Yahvé para su pueblo; Dios se acerca en la teofanía, que está íntimamente asociada con el arca, llamada en el Dt «arca de la alianza» (Dt 31,9.25.26; 10, 18; Jos 3,8). También vemos aquí el papel del Dt en un gran renacimiento nacional, porque el arca era también el centro político: Israel era aquí «una gran nación», *gôy gādôl.* Dios salva a su pueblo cuando éste le invoca, como se ve por la redacción deuteronomista de Jue. **9.** El Dt subraya con frecuencia el papel del recuerdo y la tradición con referencia al acontecimiento de Horeb y del Exodo (cf. B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* [Londres, 1962]). Aquí se habla a Israel en singular. **10.** *reúneme al pueblo:* En el Dt, el verbo *qhl* se emplea sólo aquí y en 31,12.28, pero el sustantivo *qāhāl,* «asamblea» o «congregación», aparece frecuentemente y ha influido en el concepto neotesta-

mentario de Iglesia a través de la traducción de los LXX, *ekklēsia* (cf. R. H. Kennett, *The Church of Israel* [Cambridge, 1933], 73-98; A. R. Hulst, *Het woord kahal in Dt:* NThSt 22 [1939], 159-66; K. L. Schmidt, ThWNT 3, 502-39). **11-12.** En el Dt, el fuego del Horeb adquiere un carácter arquetípico y simbólico. Describe la experiencia numinosa del encuentro con el Dios de la alianza y su naturaleza trascendente (cf. 4,33.36; 5,4.22.24ss; 9,10). Dios es «un fuego abrasador» (4,24; cf. Heb 12,29), imagen derivada de la tradición septentrional. **13.** Cf. Ex 34,28. El Dt original parece haber implicado dos estadios: la entrega de las «diez palabras» en el Horeb; normas y disposiciones para la vida en Canaán, basadas en las «palabras» y promulgadas inmediatamente antes de la ocupación.

16 **I) Comentario a la primera parte del Decálogo (4,15-31).** Detrás de los tres primeros imperativos del Decálogo y del breve prólogo que los precede se encuentra la repulsa de la idolatría (5,6-10; Ex 20, 2-6). La enumeración de los ídolos sigue aquí a la del Decálogo. En ambos casos se subraya la naturaleza anicónica del Dios de la alianza, y la posesión de la tierra aparece como recompensa de la observancia de la ley. Esta repulsa de la idolatría fue fundamental en la reforma de Josías (2 Re 23,4; sobre el culto asirio a los cuerpos celestiales, 23, 4.11; cf. Dt 4,19; 17,3) y en el período exílico. Aquí el exilio es considerado como efecto de la idolatría (por lo que se refiere a la adición de los vv. 25-31, cf. Is 40ss; Gn 1,14-15). **15.** (Sobre la «espiritualidad» del Dios de la alianza, cf. W. Eichrodt, *Theology of the OT* [Londres, 1961], 210-20). De hecho, la arqueología no ha sacado a luz ninguna representación de Yahvé. **16-18.** Se alude a varias especies de «ídolos»: los de los cultos cananeos, por ejemplo, Baal y Astarté, el toro y la serpiente; o los de los cultos egipcios, por ejemplo, Horus (el halcón). **19.** Este versículo no niega necesariamente que los objetos mencionados sean objetos de culto; niega que lo sean para los hebreos (cf. Dt 29,25). **20.** *os sacó del crisol de hierro:* La misma imagen aparece en Jr 11,4, uno de los muchos paralelos literarios y teológicos. Como consecuencia del éxodo, Israel se convierte en «el pueblo de la heredad» («pueblo propio») de Yahvé. La elección y la repulsa de Israel es el tema fundamental de la historia deuteronomista. **21.** Cf. comentario a 1,37; se nos recuerda que el Dt es la última voluntad y el testamento de Moisés para el pueblo antes de su muerte, en vísperas de que el pueblo entre en la tierra (cf. 32,48ss; 34,1ss). **24.** *un Dios celoso:* El título *'ēl qannā'* se emplea en todo el AT, pero parece proceder de la tradición septentrional (Ex 20,5; 34,14; Dt 5,9; 6,15). También en Ugarit se aplica el adjetivo «celoso» a la divinidad, y el Cántico de Moisés presenta dos veces a Yahvé como «celoso» (32,16.21). El contexto se refiere siempre a la idolatría —es decir, a posibles rivales que le arrebaten la obediencia de su pueblo—, lo cual permite suponer que el septentrional Oseas (Os 1-3) pudo desarrollar a su manera un motivo tradicional. La palabra no expresa lo irracional o demónico en Yahvé, sino más bien su santidad y unicidad (cf. Eichrodt, *op. cit.,* 209-10; S. Lyonnet, *De zelotypia*

Yahve: VD 35 [1957], 83-87; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* [París, 1963]). **25.** El contenido y la comparación con Jue 23,15-16 y 2 Re 17,7-23, ambos deuteronomistas, hacen pensar que los vv. 25-31 son exílicos (cf. Weiser, OT 129; cf. 30,1ss). **26.** *pongo por testigos al cielo y a la tierra:* Cf. 32,1. La invocación de los testigos era un rasgo esencial de las antiguas alianzas, tanto si se trataba de dioses como de elementos naturales deificados o simplemente seres humanos (cf. G. Mendenhall, BA 17 [1954], 50ss, donde se alude a los tratados hititas de vasallaje; también Jos 24,27; 1 Sm 12,5-6). **27.** *un puñado de vosotros:* Esta frase alude a la *š*ᵉʾ*ērît,* o resto, de los profetas. **29.** La fraseología es característica del Dt (cf. 6,5). **30.** *al final de los tiempos:* «En los últimos días», *b*ᵉʾ*aḥ*ᵃ*rît hayyāmîm* (cf. 31,29), se refiere al futuro, pero un futuro en el que la situación será diferente (cf. Gn 49,1; Nm 24, 14; Is 2,2; Miq 4,1; Os 3,5, y especialmente Jr 23,20; 30,24; 48,47). Será el tiempo de *šûb,* del «retorno» o la «conversión», cuando Yahvé muestre de manera especial las cualidades de misericordia y fidelidad que tiene su alianza.

17 **J) Vocación única de Israel en la alianza (4,32-40).** Tenemos aquí una grandiosa homilía sobre la elección de Israel, una de las cumbres estilísticas y teológicas del libro. En su estado actual puede proceder del período exílico (opinión de Robinson y otros): la presencia de *bārāʾ* (v. 32), raramente aplicado a la creación del hombre antes de esta época, es frecuente en Dt e Is (cf. especialmente Is 45,12); la polémica contra la idolatría indica que Yahvé es el único Dios (cf. Is 45,5.6.18. 22; Dt 4,35; cf. también Is 41,22-23; 43,10-12.25; 44,6). Sin embargo, es igualmente posible que el Dt, los pasajes en prosa de Jr y algunas partes del Dt-Is contengan un estilo levítico de tipo concionatorio que se habría desarrollado en Judá en el siglo VII (cf. H. Breit, *Die Predigt des Deuteronomisten* [Munich, 1953]; Wright, IB 2, 318-19. Sobre el punto de vista pastoral, cf. G. von Rad, *The Preaching of Dt and Our Preaching:* Interpr 15 [1961], 3-13). **33.** En el AT es axiomático que no se puede ver a Dios y vivir (Jue 6,22-23; 13,22, etc.). **34.** Esta manera de hablar del Exodo era ya canónica: había sido fijada por su repetición en la liturgia. **39.** Yahvé ha desalojado a los dioses telúricos y uránicos de Canaán y de «las naciones en derredor».

18 **K) Ciudades de asilo (4,41-43).** Es difícil saber por qué esta noticia ha sido colocada antes del segundo discurso de Moisés. Evidentemente, se intenta completar la descripción del asentamiento al este del Jordán (cf. 3,12-22), pero la cuestión es suscitada de nuevo en el Código Deuteronomista (19,1-13), que sigue al Libro de la Alianza (Ex 21, 13-14) (cf. también Jos 20,1-9, donde aparece la lista completa de seis ciudades, y Nm 35,9-34, dond elos redactores posexílicos tratan exhaustivamente la cuestión). **42.** El santuario no libra del homicidio voluntario; el objeto de esta medida era mitigar la férrea ley de la venganza a falta de una fuerza política (cf. las costumbres de la Europa feudal; M. Greenberg, *The Biblical Concept of Asylum:* JBL 78 [1959], 125-32).

II. Segundo discurso de Moisés: introducción al Libro de la Ley (4,44-11,32).

19 **A) Introducción al discurso (4,44-49).** Estos versículos son una extensa nota introductoria, paralela a la de 1,1-5, en la que se advierte claramente la actividad redaccional, por ejemplo, en el doble título (vv. 44-45). **44.** *ésta es la ley:* La torah (ley) es el conjunto de la legislación, especificada en la segunda introducción como «dictámenes, preceptos y normas»; cf. 1,5: «Moisés comenzó a explicar *(bēʾēr)* esta torah». Tal afirmación abre el camino a una explanación homilética como la contenida en estos capítulos (cf. G. Östborn, *Tora in the Old Testament* [Lund, 1945]). **46.** Cf. comentario a 3,29. La torah es presentada a los israelitas en el momento de entrar en la tierra; de ahí la íntima conexión entre ley y tierra. **47-49.** La nota resume brevemente las conquistas transjordánicas (cf. 2,26ss). (Sobre el cap. 4, cf. A. C. Welch, ExpT 42 [1930-31], 227-31).

20 **B) Las «Diez Palabras» (5,1-22). 1.** *Moisés convocó a todo Israel:* La repetición de los diez mandamientos y las homilías que siguen tuvieron lugar, al parecer, en la asamblea anfictiónica. Muchos estiman que el Dt original comenzaba aquí (H. Cazelles, R-F 1, 351; Davies, *op. cit.,* 269). *oye, Israel:* Esta frase es la introducción usual al kerigma del Dt (cf. 4,1; 6,1). Lo que sigue es la actualización litúrgica de la alianza: «no con nuestros padres..., sino con nosotros todos, los que vivimos aquí en este día».

Los diez mandamientos han llegado a nosotros también en la versión P (Ex 20,2-17), pero ambas versiones se remontan a otra más antigua y más breve, que es la forma normal de las leyes apodícticas de este tipo. Se los llama «las diez palabras» (Ex 34,28; Dt 4,13 [cf. el correspondiente comentario]; 10,4); al parecer, fue corriente la disposición de leyes en grupos de diez; por ejemplo, Ex 34,17-26 (cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins* [Nueva York, 1960], 37, 57-58). Aunque actualmente es difícil reconstruir su forma y agrupación original (debemos establecer un cotejo con el texto del papiro Nash y las filacterias de Qumrán; para esto último, cf. H. Schneider en BZ 3 [1959], 18-31), no tenemos razón alguna para dudar de que la forma original venga de la época mosaica. No disponemos de ningún paralelo extrabíblico de esta época o de épocas anteriores; sin embargo, ciertas «confesiones negativas» rituales de los textos acádicos y egipcios (por ejemplo, ANET 34-35) muestran la costumbre de hacer listas de vicios o pecados. **6.** El legislador hace una solemne declaración de identidad (como en el prólogo al Código de Hammurabi, ANET 164-65), es decir, se identifica como el Dios que se reveló en el Exodo (cf. Ex 20,2; Os 12,10; 13,4). **8.** Cf. comentario a 4,15-16. No hay razones sólidas para considerar este mandamiento como secundario. **9.** Cf. comentario a 4,24. El Dt pone de relieve la responsabilidad corporativa, o solidaridad del grupo unido por la misma sangre, en el aspecto horizontal y, como aquí, en el vertical. Esta profunda verdad religiosa fue corregida mediante la insistencia en la responsabilidad y la culpabilidad individual, sobre todo a con-

secuencia de la calamidad nacional del destierro; cf. especialmente 7,10; 24,6; Ez 14,12; 18,1-32, donde se rompe de hecho el nexo vertical. **10.** *misericordia:* El término hebreo es *ḥesed,* el supremo amor de la alianza, que implica benevolencia y fidelidad hacia la otra parte (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:95). Jn 13,15 muestra la influencia de esta formulación de la alianza. **11.** *en vano:* La expresión procede del *epi mataiō* de los LXX. El TM tiene *laššāw',* que significa «en falso», abusivamente como en el perjurio, invocando a Yahvé como testigo de una mentira (cf. Lv 19,12; Dt 5,20). **12.** La observancia del sábado tiene aquí una motivación social y humanitaria, como en el Código de la Alianza (Ex 23,12); en vez de referirse a la creación como en P (Ex 20,8; cf. Gn 1), se refiere al período de esclavitud en Egipto, quedando así asociado al tema teológico deuteronomista del resto en la tierra. (Sobre el humanitarismo del Dt, cf. M. Weinfeld en JBL 80 [1961], 241-49). **17.** *matar:* El término técnico con que se designa el asesinato es *raṣaḥ* (cf. Jr 7,9; Os 4,2). **21.** No está claro si aquí se proponen dos leyes separadas, pero es significativo que la «mujer» (esposa) vaya antes de la «casa», lo cual refleja posiblemente un progreso en el pensamiento social (cf. Miq 2,2). **22.** Las estipulaciones morales de la alianza van dirigidas inmediatamente al *qāhāl,* a la «asamblea» (LXX: *synagōgē*). *nada más:* Yahvé deja a Moisés la explicación de las Diez Palabras en «normas y preceptos». El acto de escribir la «berit» le otorgaba fuerza jurídica (cf. Ex 24,4).

A. Alt, KlSchr 1, 278-332; H. Cazelles, VDBS 5, 497-530; R. H. Kennett, *Deuteronomy and the Decalogue* (Cambridge, 1920); W. Kessler, VT 7 (1957), 1-16; H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue* (Manchester, 1951); A. C. Welch, ExpT 41 (1929-30), 396-400.

21 **C) Moisés delegado para promulgar la ley (5,23-33). 23.** La experiencia numinosa del Horeb fue recreada probablemente desde una fecha muy temprana en la liturgia de renovación de la alianza (cf. Ex 20,18-21). **24.** Cf. comentario a 4,33. **26.** *el Dios vivo:* Este título, que implica una repulsa a los dioses falsos (los cuales están muertos), aparece especialmente asociada al Dt (cf. 32,40; Jos 3,10 [deuteronomista]; Jr 10,10; 23,26; Os 2,1). La misma nota polémica presenta su uso en 1 Sm 17,26.36; 2 Re 19,4.16 (que puede ser fruto de la revisión deuteronomista; cf. también Sal 42,3; 84,3). **27.** Así queda establecido el papel de Moisés como mediador y el Código Deuteronomista resulta preparado para ello. Esta función era esencialmente sacerdotal; por tanto, la noticia no puede tener su origen en P (cf. C. Hauret, Bib 40 [1959], 509-21). **31.** Dt procura distinguir entre las Diez Palabras y «todo el mandamiento [sing. en el TM], las normas y los decretos», es decir, el Código Deuteronomista, que regulaba la vida en la tierra (cf. 4,5.14). **33.** *así viviréis:* Debemos situar la actitud moral del Dt en su contexto total veterotestamentario. Entonces no existía idea alguna de una recompensa en otro mundo; las sanciones por la violación de la ley, especialmente por la injusticia, tenían lugar en este mundo, y no se

distinguía claramente entre la felicidad moral y la física (cf. 4,1.40; 5, 16; 6,2; 17,20; Jos 1,7; cf. M. Weinfeld, «Tarbiz» 30 [1960-61], 8-15). (Para todo el capítulo, cf. Welch, ExpT 41, 396-400).

22 **D) Fidelidad a la alianza en la tierra (6,1-19).** Los caps. 6-11 presentan una clara continuidad y las divisiones son hasta cierto punto arbitrarias. Tanto si son el resultado de varias redacciones sucesivas del «Urdeuteronomium» (tres, según C. Steuernagel y F. Horst; cuatro, según R. Pfeiffer) como si obedecen a un largo proceso parenético (G. von Rad, G. E. Wright), las líneas generales del encuentro litúrgico de renovación de la alianza son todavía, aunque débilmente, perceptibles (el aspecto cultual es subrayado por Weiser, OT 130; Brueggemann, *op. cit.).* La hipótesis de Hölscher de que Dt 6-11 es el núcleo original del libro ya no es popular, si bien algunos (por ejemplo, Bächli) todavía la siguen. Lohfink interpreta la sección como un desarrollo de 6,4-9 *(Das Hauptgebot).* Es difícil atribuir, con J. Pedersen e I. Engnell, todo o casi todo este conjunto homilético al período posexílico. **1.** Cf. 5, 31, que resultaría ser el título del código (cf. 12,1), aunque la falta de acuerdo puede obedecer a la conflación de *miṣwāh,* referido a 6,4, con los *ḥuqqîm wᵉmišpāṭîm,* referido a 12,1ss. **3.** *escucha:* Cf. comentario a 4,1. *tierra que mana leche y miel:* Cf. Ex 3,8. La frase es cananea; expresiones semejantes aparecen en el ciclo ugarítico de Baal (49, III, 6-7, 12-13, etc.; ANET 140). La fertilidad de Canaán suscitó un agudo problema teológico para los hebreos que venían del estéril desierto (Nm 13, 17-27), pues la fertilidad es una bendición divina (Gn 27,28; cf. especialmente Dt 8,7-16). Este problema es fundamental en los profetas del norte, y en este sentido puede decirse que el Dt es «el heredero espiritual de Oseas» (S. R. Driver). **4.** Esta abjuración se refiere a otros dioses, en particular al Baal de Canaán. Sabemos que en el Dt Yahvé es el único Dios real y vivo (4,35; 32,39, etc.). El único Dios está relacionado íntimamente para Israel con la ley del santuario único (Dt 12,5). **5.** Dt insiste en el amor de ambas partes y añade a la expresión fundamentalmente jurídica una emotiva profundidad: «corazón, alma, fuerza», frase característicamente deuteronomista (por ejemplo, 4,29; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; Jos 22,5; 23,14). La frase es especialmente significativa en 2 Re 23,3.25. Dt sigue a Os (cf. Os 2,19-20; 4,1; 6,6) en dar al amor este sentido más profundo y amplio (cf. Jr 31,31ss, donde el conocimiento de Yahvé equivale a *ḥesed* en el sentido de Oseas). **8.** No es seguro si aquí, lo mismo que en Ex 13,16 y Dt 11,18, el «signo» era puramente figurativo; en todo caso, la interpretación posterior dio por resultado las filacterias (pequeñas bolsas que contenían el texto sagrado) para el brazo izquierdo y la frente. Los vv. 4-9 llegaron a ser la gran oración judía, el Šemá; Jesús se refiere a ella como al gran mandamiento de la ley (Mt 22,37). **12.** La invitación a recordar indica el carácter litúrgico de gran parte del material contenido en el Dt, ya que el objetivo principal de la liturgia es *anamnēsis* o *zikkārôn,* que recuerda y actualiza los acontecimientos salvíficos del Exodo y la alianza. Se trata de un tema profético «septentrional» (el viaje de Elías al Horeb,

1 Re 19; el recuerdo de la época del desierto, Am 5,25; Os 11,1ss; cf. E. Blair, Interpr 15 [1961], 41-47; B. S. Childs, *op. cit.*, 68ss). **13.** La inversión estilística da más énfasis; «temor» es la reverencia religiosa expresada en el culto (por ello es correcta la versión de los LXX [A], *proskynēseis;* cf. Mt 4,10). **15.** Cf. comentario a 4,24. **16.** Cf. Ex 17,1-17; Nm 20,2-13. Este era el ejemplo clásico de «tentar» a Yahvé, es decir, de dudar de su palabra y no tener fe en él; Massá, en Cadés-Barnea, se deriva de *nāsāh,* «tentar» (cf. Mt 4,7).

23 **E) La haggadah de la pascua (6,20-25).** Cf. Ex 12,26-27; 13, 8-9. En este último texto, la pascua es llamada *zikkārôn,* «memorial», con la misma orden que en Dt 6,9, lo cual muestra la íntima conexión de la donación de la ley con la pascua (contra P. von Rad, *Genesis* [Londres, 1961], 15ss; cf. Weiser, OT 83ss). Tanto la pascua como la alianza han de ser transmitidas de padres a hijos (cf. Dt 4,9; 6,7). **21.** Las palabras son ciertamente más antiguas que su contexto y están canonizadas por el uso litúrgico. Tienen la nota característica del recitado rítmico.

24 **F) El «ḥerem» debe ser aplicado a las poblaciones de Canaán (7,1-16).** Esta sección contiene un mandato de aplicar el *ḥerem* seguido de un desarrollo parenético que explica las razones; concluye con una repetición del mandato (inclusión). Es un ulterior desarrollo de 6,4: el culto exclusivo a Yahvé, que llevó eventualmente a la unidad de la ley del santuario, 12,2-5. **1.** Yahvé es responsable de la conquista: un postulado teológico de la guerra santa (cf. 1,30; 2,25). *muchas naciones:* Dt muestra un especial interés por las poblaciones indígenas de Canaán y Transjordania (cf. 1,28; 1,44; 2,20-23; 3,11.13-14; 20,17). Sobre la lista de las naciones, cf. Ex 23,23 (E); Ex 34,10-17 (el «decálogo cultual» de J) y Gn 10,15ss; 15,19ss. Dt añade los guirgaseos y sigue más de cerca la fuente primitiva. Los hititas (Gn 23,3) vienen a ser en general el elemento no semita de Canaán; los guirgaseos (Gn 10,16) son cananeos (cf. 15,21; Jos 3,10; 24,11). Amorreo es el término usual en E que corresponde a cananeo en J, aunque aparecen separados en todas las listas. Los tres últimos pueblos mencionados no son semitas; los jiveos coinciden probablemente con el elemento hurrita (cf. Bright, *Hist.,* 122-23). **2.** *anatema:* Cf. comentario a 2,34; cf. Dt 13,13-18; 20,16-18. Sin embargo, es difícil saber hasta qué punto se llevaba a cabo por aquellas lejanas fechas esta matanza, que adquiriría en la última redacción del Dt, y de Jue en particular, un concreto matiz teológico (cf. C. H. Brekelmans, *De herem in het Oude Testament* [Nimega, 1959]; De Vaux, IAT 348-49). **5.** Este programa responde a la noticia sobre la reforma de Josías (2 Re 23,4-14), pero antes de ella sólo fue cumplido de manera esporádica y parcial; de hecho, muchos de los altares y santuarios cananeos siguieron en uso después de la conquista. La estela *(maṣṣēbāh;* cf. Gn 28,18; Ex 23,24; 34,13) era una columna conmemorativa, a menudo un símbolo baalista y fálico (2 Re 3,2; 10,26-27). La *'ăšērāh* (cipo sagrado) era el equivalente para la diosa del mismo nombre, consorte de El en los textos ugaríticos y de Baal en el AT. La «ašerá» sacada

del templo y destruida por Josías (2 Re 23,6) era probablemente una estatua genuina (cf. Ez 8,3). **6.** *un pueblo consagrado a Yahvé:* Los israelitas estaban separados para Yahvé, y, por tanto, consagrados a él, en el sentido etimológico (cf. *ḥrm:* el mismo significado básico). Compárese con 14,2: también para justificar un mandato de apartarse de las prácticas religiosas cananeas (cf. también 26,19). Esta idea viene de la teología septentrional sobre la alianza, que consideraba a Israel como «un reino de sacerdotes, un pueblo santo» (Ex 19,6); todo Israel tomaba parte en el encuentro cultual y estaba unido en él por un vínculo exclusivo a la alianza de Dios. *él os ha elegido:* Un tema dominante en el Dt es que Yahvé busca un pueblo entre las naciones (4,20.34; 26,7-8, etc.). **8.** Su elección, expresada en la alianza, es consecuencia de su «amor» (*'ahabāh*). Esta atribución del amor a Dios puede remontarse a Os y es muy marcada en Jr; en el Dt (cf. también 7,14; 10,14-15), este punto de vista profético es incorporado a la teología de la alianza; «la experiencia es transformada en dogma» (G. Quell; cf. también Eichrodt, *op. cit.,* 250-58). **9.** Cf. comentario a 5,10. **10.** Tenemos aquí una incisiva afirmación de la retribución personal; cf. 24,16, aludido en 2 Re 14,6 (Amasías). De este modo, tanto la doctrina tradicional sobre la retribución (cf. comentario a 5,9; Ex 34,7) como el nuevo enfoque individual están representados en el Dt. **12.** A propósito de esta lista de bendiciones, cf. la lista E de Ex 23, 22-26, de la que depende, así como Dt 11,10-15 y 28,1-14. Estas bendiciones son parte integrante de la estructura de la alianza en su realización y renovación, y actúan como sanción última de acuerdo con las estipulaciones asumidas solemnemente. Nótese cómo las bendiciones se refieren, sobre todo, a la fertilidad de la buena tierra de Canaán (¡11, 10-12!), resolviendo así el problema que plantea la tierra. La última fuente es Yahvé, y no los Baales. Oseas ya había insistido en este punto (Os 2,5.8-9) (cf. comentario a 6,3). **16.** *un lazo para ti:* Cf. 7,25. Este tema, frecuente en E y D, aparece en Ex 10,7; 23,33; 34,12; Jos 23, 13; Jue 2,3; 8,27.

25 **G) La confianza en Yahvé como requisito para el triunfo (7, 17-26). 17.** Surge el tema de la Pascua, basado en Ex 23,27ss (cf. comentario a 6,12.20). **20.** *avispas:* Este versículo es un excelente ejemplo de homogeneidad de estilo y vocabulario entre E y D (cf. Ex 23,28; Jos 24,12; sobre estas afinidades, cf. Wright, IB 2, 318ss, 320, n. 28). **21.** *en medio de ti:* La palabra *beqirbekā* se suele aplicar al arca; cf. *mehûmāh gedolāh* (v. 23), el pánico inspirado por Dios que se produce cuando está presente el arca (cf. 1 Sm 4,7; 5,9.11; 7,10). (Sobre la terminología de la guerra santa, cf. J. Blenkinsopp, CBQ 26 [1964], 427-31). **22.** Es una de las razones dadas para explicar el carácter gradual e incompleto de la ocupación (cf. Ex 23,29-30; Jos 23,4-13; Jue 2, 22-23; 3,1-2). (Sobre el conjunto del capítulo, cf. Welch, ExpT 41, 409-12).

26 **H) Invitación al recuerdo (8,1-20).** El cap. 8 se ocupa de la anámnesis del Exodo y de la estancia en el desierto. Marca en la histo-

ria el final de una etapa, que comenzó con la alianza en el Horeb, y el principio de otra, que comienza con la alianza en Moab. **1.** Cf. los comentarios a 4,1; 5,33. **2.** El recuerdo de la etapa del desierto, los cuarenta años, es un tema profético (por ejemplo, Am 5,25; Os 2,14-15, etcétera). Este tema de la tentación (es decir, de la prueba) del pueblo por Dios en el desierto ha influido en el relato de Mt sobre la tentación de Cristo (4,1-11; el Dt es citado tres veces). **3.** *te dio a comer el maná:* Cf. Ex 16; Nm 11,16-23. La conclusión del Dt, citada por Jesús en Mt 4,4, de que el hombre sólo vive auténticamente de la palabra y la ley de Dios está ya implicada en estas fuentes con su fuerte carácter teológico. También forma parte de la enseñanza profética (por ejemplo, Am 8,11). *toda palabra que sale de la boca de Dios:* Cf. H. Brunner (VT 8 [1958], 428ss). **5.** *como un hombre corrige a su hijo:* Cf. comentario a 1,31a. **7.** Se repite el tema de la tierra fértil —el cumplimiento de la bendición hecha a los padres—, pero la descripción va seguida de un «Ten cuidado» (v. 11) (véase comentario a 6,3; cf. Am 4,9; 9,13-14; Os 2,8-9.22; 10,1; 14,5-7). **9.** *hierro y bronce:* Esta afirmación no pudo responder a la realidad antes de la monarquía unida. En Palestina no se encuentra hierro ni bronce. **15.** Se recuerdan los peligros de la etapa del desierto. *serpientes saraf:* Cf. Nm 21,6-9. «Saraf» (Is 14, 29; 30,6) es un nombre sustantivo que se aplica a una criatura alada cuya morada está en el desierto (Is 30,6). Sobre la idea de que es el símbolo de Aarón y de los levitas, cf. Meek *(Hebrew Origins,* 122-24). *tierra árida:* Sobre el tema del desierto que florece, cf. las referencias de los dos poemas tardíos Is 35,7 y Sal 107,34, donde se emplea la misma palabra rara, *ṣimmāʾôn.* Sobre el agua nacida de la roca, cf. Ex 17,1ss y Nm 20,1ss. **20.** De acuerdo con la doctrina de los profetas, Dt subraya que la alianza es condicional y que la no observancia de la misma hace a Israel «semejante a las naciones» (cf. Am 2,6ss; 6,8ss; 9,7-8; Os 8,1ss).

27 **I) La conquista de la tierra es obra de Yahvé (9,1-7). 1.** *oye, Israel:* Cf. comentario a 4,1. **2.** *anaquitas:* Cf. comentario a 1,28. **3.** Este lenguaje aparece asociado al arca (cf. Jos 3,3, etc.) y puede servir de esquema teológico para la descripción D de la conquista. Para la expresión «fuego abrasador», cf. comentario a 4,11. **4.** Cf. 8,17. Se dan las dos razones teológicas del éxito en la conquista: la perversión moral de la población nativa y la promesa-cumplimiento (cf. 7,22). **7.** *este lugar:* Se alude al lugar de la reunión (cf. 1,31; 11,5; 29,7). La aparición de la frase en la «confesión de fe» de 26,9 puede hacer suponer un origen litúrgico, quizá con referencia a Siquem (cf. «el lugar que Yahvé elija», 12,5, etc.).

28 **J) Recuerdo de la apostasía en el Horeb (9,8-29).** Este relato es claramente la versión D del incidente descrito en Ex 32, pero la unidad de lugar ha quedado rota por culpa de varias adiciones en 9,22-23 y 10,6-9. La narración de Ex 32, que no fue compuesta de un tirón, ya refleja la reacción ante una experiencia posterior —tal vez el culto tributado al toro en el norte—, y es claro que D está aquí más preocu-

pado por una situación que él consideraba arquetípica para Israel que por una minuciosa reconstrucción histórica. Sobre la idea de que el incidente estaba relacionado originariamente con Betel y el reino del norte, véase R. H. Kennett (JTS 6 [1905], 161ss) y T. J. Meek *(Hebrew Origins,* 136-38). **9.** Este versículo comienza una tradición paralela a la de 5,1-31; su posición actual obedecería al contexto inmediatamente anterior. Moisés repite su ayuno de cuarenta días en expiación por la apostasía y como preparación para la renovación de la alianza, 9,18 (cf. 1 Re 19,8; Mt 4,2). **10.** *el día de la asamblea:* La presencia de «todo Israel» en el Horeb es interpretada como prototipo de la asamblea litúrgica con motivo de la renovación de la alianza (cf. comentarios a 4,10 y 5,22). **12.** La prevaricación consistió en hacer una imagen, un recordatorio del acto inicial de apostasía perpetrado por Jeroboam, o al menos en una forma de sincretismo (1 Re 12,23ss; cf. ¡1 Re 12,28!). En la meditación deuteronomista sobre la ruina de Samaría, las estatuas levantadas por Jeroboam reciben el nombre de *massēkôt* (fundidas) (cf. 2 Re 17,16). **13.** *de dura cerviz:* Esta expresión sólo es empleada por Yahvé o por Moisés (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27). **16.** *un becerro fundido:* Cf. Ex 32,4. El *'ēgel* era el toro; su culto en el reino septentrional está comprobado por los textos bíblicos y los datos arqueológicos. Implicaba una simbiosis entre Yahvé y el Baal de Canaán (cf. 1 Re 12,23). **17.** *las rompí ante vuestros ojos:* Este acto jurídico significaba que Yahvé no estaba ya obligado por la alianza. Si se acepta la analogía con los tratados de vasallaje, sería además una forma de tomar medidas contra un vasallo recalcitrante; cf. la práctica egipcia de romper las tabletas de barro donde figuraban los nombres de los vasallos rebeldes antes de proceder contra ellos (ANET 328-29). **20.** En Ex 32 falta la intercesión en favor de Aarón: puede proceder de una tradición o recensión independiente. **21.** Según Ex 32,20, debían beberlo. Cf. en Nm 5,16ss la aplicación de la ordalía, una especie de droga preternatural de la verdad. **22-24.** Esta sección, que se refiere a 1,26ss, rompe el hilo narrativo. Algunos investigadores relacionan el incidente anterior con Cadés-Barnea y no con el Horeb (por ejemplo, Newman, *op. cit.,* 190). Los nombres de lugar corresponden a finales de etapa en la ruta del Horeb a Moab. Sobre Taberá (incendio), cf. Nm 11,3; Massá (prueba o tentación) estaba probablemente en Cadés o en los alrededores; Quibrot-hat-Taavá (sepulcros del deseo) estaba al nordeste del Horeb (cf. Nm 11,34; 33,16). **25.** Este relato no empalma con el anterior, sino que se une al v. 19 y amplifica la nota de intercesión en forma de plegaria. Sobre el papel sacerdotal de Moisés como mediador e intercesor, cf. comentario a 5,27; Moisés intercede por el pueblo siempre que es quebrantada la alianza en Ex 32-33. La intercesión era cometido del rey (2 Sm 24,17; 1 Re 8,30ss), del profeta (Am 7,2ss; Jr 10,23) y del sacerdote (Joel 2,17). **26.** La intercesión de Moisés adopta una de las formas «clásicas» de la oración antigua: invocación, petición, invitación al recuerdo y motivos para responder a la oración (cf. Ex 32,11ss; 33,12ss). *rescatado:* Originariamente, este término significaba

recobrar, mediante el pago de un precio, algo que, por alguna razón, había pasado a ser propiedad de otro. En el AT se aplica principalmente al rescate ritual de los primogénitos, que pertenecían a Dios (Ex 13, 11ss; Lv 27,27; Nm 18,15-17), pero adquirió un concreto matiz teológico en relación con el rescate del pueblo operado por Yahvé en el Exodo (Os 7,13; 13,14), y esto principalmente en los siguientes pasajes: Jr 15,21; 31,11; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; 2 Sm 7,2-3 (D). Los textos exílicos o posexílicos refieren el término al retorno del destierro, considerado como un nuevo Exodo (Is 29,22; 35,10; 51, 11). **27.** Sobre el motivo del recuerdo, cf. comentario a 6,12 (cf. también Ex 32,13). **28.** Esta visión más bien ingenua aparece frecuentemente en el AT junto con una profunda visión teológica (cf. Jos 7,9: «¿Qué será de tu gran nombre?»).

29 **K) Renovación de la alianza (10,1-11). 1.** El relato de la renovación de la alianza era especialmente importante en la estructura del Dt, dado que el libro parece haber sido escrito para una fiesta de renovación de la alianza, o al menos empleado en tal circunstancia. Este relato se basa en el relato J de Ex 34, pero la secuencia —es decir, conclusión de la alianza (E), apostasía de Aarón y renovación de la alianza (J)— obedece tanto a preocupaciones teológicas como a preocupaciones históricas. *un arca de madera:* Esta frase ha sido añadida al relato de Ex 34. El término «arca de la alianza» es deuteronomista (10,8; 31, 9.25.26; Jos 3,8.14.17, etc.) y se explica por este relato. No está claro si esta interpretación del arca como una caja es completamente distinta de la que presenta el arca como un trono; tampoco está claro si tal noticia es una retroproyección de una ceremonia litúrgica de una época posterior, por ejemplo, la fiesta de la alianza en Siquem, el «día de la asamblea» (cf. De Vaux, IAT 392-98). Sobre el arca de Siquem, cf. Jos 8,33 (de procedencia Dt); no la admiten Albright (Albright, ARI 103-104) ni Bright (Bright, *Hist.*, 167), mientras que la aceptan Noth (Noth, *Hist.*, 100) y Von Rad (*Studies in Deuteronomy*, 42-43; GesSt 128-29) apoyándose en la conclusión de la alianza en Jos 24, en el empleo de la terminología del arca y en la tradición deuteronomista. **6-9.** Esta sección interrumpe el relato del Horeb (cf. 9,22-24). Continúa la serie de lugares que corresponden a finales de etapa desde el Horeb (cf. Nm 33, 31-38). Moserá es Moserot en Nm 33,30, escenario de la muerte de Aarón; según Nm 20,22ss (P), murió en el monte Hor, cerca de Cadés. Aquí aparece invertido el orden de ambos lugares. Sobre Eleazar, hijo de Aarón, cf. Nm 3,32; 20,22ss. Sobre Gudgoda, cf. Nm 33,32, Jor-ha-Guidgad. **8.** Se explica la finalidad de esta sección: mostrar que los levitas no estaban implicados en la apostasía de Aarón, puesto que éste había muerto antes de que ellos vinieran a existir (sobre los levitas como agentes de la tradición, véanse los comentarios a 1,19 y 33,8). El origen de los levitas sigue siendo sumamente oscuro (Gn 46,11; Ex 6,16; Nm 1,48ss; 3,6.8; 4,1ss). Según la genealogía de Cr (1 Cr 5,27ss), Aarón es descendiente de Leví. **9.** No hay razón alguna para dudar de

que Leví fuera originariamente una tribu secular como las demás. **10-11.** Este pasaje completa el relato de los vv. 1-5.

30 **L) La vida en la alianza (10,12-11,7).** Este desarrollo homilético es típicamente D: en él se ve fácilmente el influjo de la enseñanza profética. **12.** *y ahora:* El término *weʿattāh* se refiere a las conclusiones morales deducidas de las premisas históricas (cf. comentario a 4,1 y la lista de actitudes morales fundamentales en Miq 6,8). Es posible que ambas cosas se deriven de una forma más o menos fija de predicación sobre la alianza. **14.** El predicador capta aquí el temor y el asombro ante la elección divina, tema dominante de este libro. **16.** *circuncidad vuestros corazones:* Es difícil saber si esta enérgica expresión de fidelidad interiorizada y plenamente comprometida a la alianza es original del Dt (cf. también 30,6) o si procede de Jr (4,4; 9,24-25; cf. la circuncisión de los oídos en 6,10, porque es preciso escuchar la palabra de Dios para que penetre en el corazón); quizá esta expresión y las de Jr proceden del uso homilético corriente. Este modo de hablar es empleado en el NT con relación a la nueva alianza (Act 7,51; Rom 2,25ss). **17.** Los genitivos de este versículo tienen valor de superlativos. **18.** Hacer justicia es la suprema prerrogativa del rey, como se ve tanto en la literatura bíblica como en la extrabíblica (Ugarit). Sobre el extranjero residente *(gēr),* cf. comentario a 1,16. Para el Dt, estos tres forman las clases más necesitadas, las cuales son objeto de la compasión divina y merecen especial atención en las leyes (cf. 16,11.14; 24,17.19, etc.). **20.** *en su nombre:* Por el nombre de otro dios no era posible. **22.** Aquí (mejor que en 11,1) puede empezar la nueva serie de reflexiones: la experiencia pasada de Israel como motivo para observar la alianza; empieza con un contraste entre el núcleo originario de setenta personas y la gran multitud presente en la renovación de la alianza. **11,1.** La fidelidad a las estipulaciones de la alianza aparece en el contexto del amor al Dios de la alianza (cf. Jn 13,15). **2.** *ahora:* En el sentido de «este día» (cf. vv. 4, 8, 26, 28, 32; véase el comentario a 4,4). El verbo *yāsar,* del que se deriva *mûsār* (disciplina), puede significar «castigo»; pero, siguiendo el uso de Jr (2,30; 17,23; 32,33; 35,13), se refiere aquí a la acción educadora de Yahvé a través de la experiencia histórica. **3.** Se alude nuevamente a la historia del Exodo (cf. comentario a 6, 20-21). El relato alcanza el nivel de un recitado rítmico; así, por ejemplo, v. 4: *ʾăšer hēṣîp et-mê yam-sûp,* «hizo que el mar de las Cañas [los] tragara». **4.** *hasta el día de hoy:* Si nos situamos en el reinado de Josías, debe referirse a la época en que Psammético era vasallo de Asiria, antes de las campañas de Nekó. Si no, debe referirse al período que siguió a la ocupación persa de Egipto por Cambises el año 525. **6.** Cf. Nm 16.

31 **M) La promesa de la tierra como motivo para el cumplimiento de la alianza (11,8-25).** Cf. comentario a 4,1; 5,33. **10.** La fertilidad de Egipto depende de un sistema de riegos que aprovecha la crecida anual del Nilo. La inundación no era necesaria en Canaán, que dependía de la regular aparición de la lluvia. La «lluvia temprana» y la «lluvia tardía»

llegaban, respectivamente, en los meses de octubre-noviembre y marzo-abril. La falta de estas lluvias, vitales para la fertilidad de la tierra, era interpretada como un castigo divino (por ejemplo, Am 4,7; 7,4ss; Jr 14, 1-6). (Sobre 11,10-15, cf. W. Vischer, RHPR 44 [1964], 102-109). **16.** *tened cuidado:* Cf. comentario a 6,3 y el esquema de 8,11ss (cf. también T. J. Meek, JBL 67 [1948], 235-36). **18.** Este versículo es un paralelo de 6,6ss (cf. comentario a 6,8). **24.** Se trata de los límites ideales de la tierra (cf. 1,6-8; Jos 1,3-4). Este cuadro no fue posible antes de la monarquía unida.

32 **N) Israel debe decidir entre la bendición y la maldición (11, 26-32).** En la formulación de la alianza, la bendición y la maldición son sanciones definitivas y se han de tomar absolutamente en serio. Las partes contractantes, o el vasallo en los tratados de vasallaje, las recitaban y se sometían a ellas. En 27,11-28,46 tenemos probablemente una forma amplificada de las bendiciones y maldiciones de la alianza originales en D, si bien hay huellas en otras partes del libro: 7,12-15; cf. Jos 8,30-35 (D). **26.** *este día:* Se insiste en el carácter existencial de la celebración de la alianza: la necesidad de tomar una decisión definitiva. Quizá tengamos aquí el origen de la categoría de los «dos caminos» (cf. Dt 30,15-20; Sal 1; Didajé 1,1; 1QS 4; Mt 7,13-14). **29.** Este versículo, que está en singular, puede haber sido tomado de 27,11ss (cf. Jos 8,30ss). La mención de esta localidad en conexión con la conclusión de la alianza corrobora la hipótesis de que esta sección depende de una liturgia de Siquem (cf. Jos 23-24). **30.** Esta glosa explica la topografía. Guilgal significa «círculo» —usualmente de piedras— y se refiere a un lugar cercano a Siquem, no al Guilgal de Jos 4,19. Sobre el «juramento de Moré», cf. Gn 12,6. Sobre el incidente en su conjunto, cf. comentario a 27,12.

33 **III. El Libro de la Ley (12,1-28,68).** Este núcleo del Dt es ante todo un libro legal. Contiene diferentes tipos de leyes relativas a todos los aspectos de la vida nacional: cultual, criminal y social. Sus repeticiones y desarrollos homiléticos hacen improbable, como suponía Wellhausen, que los caps. 12-26 sean de hecho el libro hallado en el templo por Jilquías (2 Re 22,8). Sea cual fuere la forma del libro, los estudios modernos sobre la estructura de las alianzas y un atento examen de 2 Re 22-23 (especialmente de la violenta reacción de Josías al conocer el descubrimiento del libro, 2 Re 22,11), así como la inclusión de 28,69 (cf. 12,1), sugieren que el libro contendría una serie de bendiciones y maldiciones análogas a las de los caps. 27-28 (con H. H. Rowley, A. Weiser, K. Baltzer, etc.). Podemos leerlo provisionalmente como un libro legal redactado por un grupo de levitas y basado en una vieja ley anfictiónica para el «uso» de un santuario como Siquem o Mispá: una revisión del Libro E de la Alianza (Ex 20,22-24,18); la ley habría sido promulgada desde la capital nacional con especial referencia a las provincias del norte en vísperas de su liberación del yugo asirio. Evidentemente, quería ser un programa para una gran reanimación religiosa y nacional.

Cf. A. R. Siebens, *L'origine du Code Deutéronomique* (París, 1929); C. A. Simpson, *A Study of Dt 12-28:* AnglTR 34 (1952), 247-51; A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (Londres, 1924); H. M. Wiener, *The Arrangement of Dt 12-26:* JPOS 6 (1926), 185-95.

34 **A) El lugar de culto (12,1-14). 1.** Este título se aplica a todo el Libro de la Ley (cf. 28,69). **2.** La ley del santuario aparece en primer lugar, como en el caso del código E (Ex 20,24-36), porque la ley se conserva en el santuario y está íntimamente vinculada al culto y porque el santuario es el centro de la vida de la comunidad en la alianza. El Código Deuteronomista, al insistir en un solo santuario central, abroga la pretensión E de varios santuarios. Esta ley es de suma importancia en el esquema deuteronomista (contra las opiniones de Oestreicher y Welch en particular; este último afirma que 12,1-7 es una adición tardía). Proporciona un nexo vital con la reforma religiosa de Josías (cf. 2 Re 23,4ss), que afectaba no sólo a la pureza, sino también a la unidad. El cap. 12 es una fusión de dos —o quizá tres— versiones de la ley de un santuario único y de las provisiones para el sacrificio.

Cf. R. Dobbie, *Dt and the Prophetic Attitude to Sacrifice:* ScotJT 12 (1959), 68-82; Dummermuth, ZAW 70, 59-98; V. Maag, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation:* VT 6 (1956), 10-18; E. Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Dt:* VT 13 (1963), 380-89; C. Steuernagel, *Deuteronomium und Joshua* (Gotinga, ²1923); A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy; The Two Descriptions of the Sanctuary in Deuteronomy:* ExpT 36 (1924-25), 442-44; 37 (1925-26), 215-19.

5. *el lugar:* Cf. Ex 20,24: «En todo lugar donde yo haga memorable mi nombre». La interpretación que da Oestreicher al texto del Dt en el sentido de «absolutamente en cualquier lugar» es gramaticalmente inadmisible, si bien esto no significa que el «lugar» sólo pueda ser Jerusalén. El ideal de un solo santuario central para las tribus —Siquem, Silo, Mispá— puede deducirse fácilmente de la historia, y la reforma de Josías puede interpretarse como una resurrección de ese ideal, aplicado naturalmente a la capital de la nación, aunque no por vez primera. La palabra *māqôm,* «lugar», viene a ser el término técnico que significa santuario en la tradición E (por ejemplo, Gn 22,3-5; 28,11) y en la historia deuteronomista (2 Sm 7,10; 1 Re 8,29.30, etc.). En todo caso, la idea de un solo santuario central aparece claramente presupuesta, aunque no rigurosamente practicada, en la historia de Samuel (nótese, en 1 Sm 10,25, que el libro es depositado en el santuario) y en el oráculo de Natán (2 Sm 7; cf. Junker, *op. cit.). para poner su nombre:* Cf. la ley del altar en Ex 20,24. Sobre la teología deuteronomista del «nombre», cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 37ss. La idea de la «morada» de Yahvé en el santuario, en medio de su pueblo, por medio de su «nombre» debe relacionarse con el arca (cf. 2 Sm 6,2); esta idea ha influido profundamente en la historia deuteronomista (por ejemplo, 1 Re 8,27-29). También ha influido no poco en las fórmulas incarnatorias del NT (por ejemplo, Jn 1,14). **6.** Sobre los diferentes tipos de sacrificios y ofrendas, cf. De Vaux (IAT 528ss). **7.** La gozosa participación en la liturgia, en especial con ocasión de la gran fiesta de renovación

de la alianza, es característica de Dt; cf. 14,26; 16,11.14.15; 26,11; 27,7; 28,8. **8.** Aquí los israelitas están evidentemente en Canaán. *lo que le parece bien:* Se trata de actuar según el propio gusto en lo que se refiere a frecuentar santuarios locales, como se ve por Jue 17,6; 21,25. **9.** *lugar de descanso:* El término *m*[e]*nûḥāh* es empleado por D para designar a Canaán, objeto de las promesas divinas (cf. 25,19; Sal 95,11); en las tradiciones anteriores, este término se relacionaba también con el arca (Nm 10,33; cf. G. von Rad, «Zwischen den Zeiten» 12 [1932-33], 104-11). **10.** Aquí comienza una formulación más o menos paralela. **12.** *el levita que está en vuestras ciudades:* Sobre el papel de los levitas en el Dt, cf. los comentarios a 1,19 y 33,8. La situación del levita es aquí semejante a la del levita betlemita de Jue 17,7ss; los levitas son clasificados también como «forasteros» o «extraños».

35 **B) Normas sobre alimentos sagrados y profanos (12,15-28).** **15.** Primitivamente, toda inmolación de animales era considerada como un acto sagrado (*zābaḥ,* «inmolar» o «sacrificar»). Según Lv 17,3ss, era sagrada la inmolación de todos los animales destinados al sacrificio, mientras que en el Dt el elemento sagrado se ha reducido a abstenerse de la sangre, portadora de la vida, un antiguo tabú religioso (cf. 1 Sm 14,32ss), y a los animales efectivamente destinados al sacrificio. **19.** Los levitas, que no tenían entonces una residencia fija ni medios independientes, son encomendados a la caridad de los fieles a quienes sirven (cf. 14,27.29; 16,14; 26,12). **20.** Esta legislación surgió merced al cambio de la vida seminómada por la vida sedentaria. Los vv. 20-28 parecen un paralelo de la anterior prohibición.

C) Advertencia sobre la idolatría en la tierra (12,29-32). La fuente de peligro consistía en la divulgada creencia de que el domicilio en un país determinado implicaba unas especiales relaciones con el dios o los dioses del país. En Canaán, los Baales estaban bien asentados. **30.** Cf. comentario a 7,16. **31.** Cf. 18,10 y el comentario a Lv 18,21. La práctica del sacrificio de niños es mencionada en la reforma de Josías (2 Re 23,10).

36 **D) Diferentes formas de tentación a la idolatría (13,1-18).** Esta sección contiene tres estipulaciones en forma de ley casuística (comenzando con *kî...:* «Si un profeta...», «Si tu hermano...», «Si oyes...»; cf. en 17,2-7 una cuarta estipulación de este tipo) contra posibles fuentes de tentación a practicar la idolatría en Canaán. Teniendo en cuenta la situación dada y especialmente la semejanza formal con las secciones casuísticas de Ez (14,13ss; 14,21ss; en particular, cap. 18), podemos conjeturar que estas secciones pertenecen a la recensión exílica del libro. **2.** En el TM, 12,32 es 13,1. Como heredero de la tradición E, el Dt concede importancia a la profecía y a los sueños. Según 18,22, la prueba de un profeta verdadero es el cumplimiento de su predicción, pero hay que considerarla junto con su fidelidad a Yahvé; cf. Jr 23,9-40, que trata en parte de la falsa profecía en tiempos del Dt. A propósito de la actitud deuteronomista frente a los sueños, que desempeñaban tan gran papel en la región fenicio-cananea, cf. 13,2.4.6. **4.** Cf. cómo Dios probó

a su pueblo en el desierto (8,2). **6.** *por haber predicado la apostasía:* Esta frase, que parece sugerir la realeza de Yahvé, se emplea sólo aquí y en Jr 28,16; 29,32; en ambos casos se refiere a los falsos profetas. **7.** Nada humano puede interponerse en el camino del culto al único Dios verdadero (cf. Lc 14,20-27). **14.** *algunos malvados:* Lit., «hijos de Belial» *(b^{e}lî ya‘al,* «sin provecho», «inútiles»); esta expresión se emplea frecuentemente en la historia deuteronomista (por ejemplo, Jue 19,22; 20,13, de los hombres de Guibeá; 1 Sm 2,12, de los hijos de Elí, etc.). En Nah 1,11 y 2,1 es un seudónimo profético para indicar a un agresor asirio; en Sal 18,5 es un nombre propio que significa «muerte». Entendido en este sentido —como un demonio o espíritu maligno—, aparece en LQ y en la literatura apocalíptica de la época, a veces en la forma Beliar (cf. 2 Cor 6,15). **17.** *montón de ruinas:* Un *tēl* es un montículo o colina formado en torno a un lugar destruido y desierto (cf. Jos 8,28). Este versículo refleja la ideología que está detrás de la historia deuteronomista de la conquista en Jos. **17b-18.** Se ofrece una exhortación final de tipo inclusivo; esto muestra el *Sitz im Leben* litúrgico de la legislación.

37 **E) Leyes contra las costumbres paganas y los alimentos tabú (14,1-21). 1.** Cf. comentario a 1,31a. Tanto si este versículo concluye la sección anterior como si inaugura una nueva, constituye un ejemplo del contexto homilético de las leyes. La prohibición de practicarse incisiones o tonsura como signo de duelo por los muertos aparece también en el Código de Santidad, Lv 19,27. Al parecer, estas prácticas fueron adoptadas por las comunidades proféticas en Canaán (cf. 1 Re 20,41; 2 Re 2,23; cf. Aqhat I, IV, 11). Sin embargo, en Jr 16,6; 7,29; 41, 5, etc., parece que se las consideraba como normales. **2.** Por lo que se refiere a la conclusión homilética del enunciado de la ley, cf. comentario a 7,6. **3.** Sigue (vv. 3-21a) una serie de normas de *tô‘ēbāh* (abominación) relativas a los alimentos ritualmente permitidos y no permitidos, normas que fueron introducidas por la ley apodíctica originaria (v. 3) y que constituyen un paralelo aproximado con respecto a la serie del Código de Santidad (Lv 11). La presente serie es de redacción tardía, pero contiene un material primitivo (R. K. Yerkes, IQR 14 [1923-24], 1-29). En los textos no aparece el elemento racional que está detrás de estos tabús alimentarios; podemos pensar en una repulsión natural (por ejemplo, aves de presa y algunos insectos), o en asociaciones siniestras y ominosas (por ejemplo, cuervos, Lv 11,15), o en el hecho de que ciertos alimentos fueran sacrificados en ritos paganos (por ejemplo, el camello y el cerdo), si bien gran parte del material sacrificial era semejante en Israel y en Canaán. Esta parte ritual de la ley fue abrogada por Cristo (Mt 15,10-20; cf. 1 Cor 8, etc.). **6.** Tales criterios y la clasificación de la fauna en general eran establecidos sobre la base de una observación no científica. **9.** El agua es un elemento bueno, portador de vida; los mamíferos del océano eran conocidos, pero sólo como criaturas míticas; los crustáceos eran asimilados a los reptiles y, por tanto, considerados como tabú. Pero, de hecho, los hebreos tenían escasos conocimientos del

mar y sus alimentos. **19.** En Lv 11,21 se hace una excepción con las langostas. **21.** Cf. Lv 17,15. La razón es que en tales circunstancias la sangre caliente, que pertenecía a Dios, no podía ser vertida (cf. 12,23). La serie termina con la fórmula «Porque vosotros sois un pueblo sagrado», motivación teológica de estas normas (cf. Lv 11,45). **21b.** Cf. Ex 23,19; 34,26. Esta prescripción pertenece a un ritual religioso practicado en Canaán; ignoramos su alcance exacto. Aparece en un oscuro texto ugarítico (cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* [Edimburgo, 1956], 121; cf. también A. Casey, VD 16 [1936], 142-48, 174-83).

38 **F) Diezmos (14,22-29).** La práctica de pagar diezmos era evidentemente muy antigua, aunque la legislación P (Nm 18,21-32; Lv 27, 30-33) no es idéntica a la del Dt. En Am 4,4 tenemos atestiguada la costumbre en el norte (cf. Gn 28,22: Jacob en Betel paga diezmos); Dt desarrolla esta ley homiléticamente, como es habitual. **22.** Se paga el diezmo del producto de la tierra y del ganado. **23.** Cf. comentario a 12,5. Sobre un buen ejemplo de desarrollo homilético que actualiza la ley original y anterior a Josías, cf. Von Rad (*Studies in Deuteronomy,* 17). La tierra de Canaán pertenece ahora a Yahvé, y el diezmo debe ser asignado a la fiesta de un santuario, la cual se caracteriza por el regocijo (cf. Jue 21,19ss; 1 Sm 1,3.14). **24.** Para resolver la dificultad del transporte se prevé la conmutación en dinero. **26.** La comida sacrificial era siempre ocasión de gozo; cf. comentario a 12,7. (Sobre el énfasis deuteronomista en el gozo de las fiestas, cf. H. J. Elhorst, ZAW 42 [1924], 136-45). **27.** Cf. comentario a 12,19. **28.** Según Nm 18,25ss, parece que todos los diezmos eran asignados a los levitas, quienes entregan luego una décima parte a los sacerdotes. Aquí los levitas se agrupan, como es usual, con otras clases necesitadas (cf. comentario a 10,18 y 12,12). Sobre la ceremonia del pago de los diezmos, cf. 26,12-15.

39 **G) El año sabático (15,1-18).** Este tipo de predicación parece ir dirigido a las clases acomodadas, las cuales, conservadoras por naturaleza, eran probablemente las que obstaculizaban la reforma de Josías. El humanitarismo del Dt es aquí muy notable (cf. comentario a 5,12). **1.** Se trata de la antigua ley fundamental de la *š*^{e}*miṭṭāh* o «remisión». Sobre su aplicación a la tierra, cf. Ex 23,10-11; Lv 25,1-7; cf. también 1 Mac 6,49ss. Lo que sigue es una interpretación y aplicación «moderna» de la ley a una esfera a la que no se aplicaba originariamente; ello muestra la influencia que ejercieron los profetas del siglo VIII en su lucha contra la injusticia social. (Sobre la crítica formal del pasaje, cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 15-16). **2.** Sobre «lo que haya prestado», cf. S. Cavaletti (Anton 31 [1956], 301-304) y R. North (VT 4 [1954], 196-99). **2-6.** Tenemos aquí una explanación y aplicación homilética. Es difícil decir en qué medida se observaba esta ley (sobre el período posexílico, cf. Neh 5,6ss; De Vaux, IAT 244-46) **7.** Las dos secciones siguientes (vv. 7-11), en forma de ley casuística como es corriente en los códigos extrabíblicos, tienen más de exhortaciones que de leyes en sentido estricto. Como tales no tienen paralelo en la legislación antigua. **11.** Cf. Mt 26,11 en contraste con Dt 15,4.

12. La ley de la remisión se aplicaba a la esclavitud según lo previsto en el Libro de la Alianza (Ex 21,2-6). Probablemente es correcto leer este versículo junto con la sección anterior, ya que los esclavos en cuestión se han vendido a sí mismos para pagar sus deudas. En Jr 34,8-16 vemos que la ley no era observada; la necesidad de proteger al deudor pobre puede verse en la queja de Amós (Am 2,6): «Vendieron al justo por plata, al pobre por un par de sandalias». (Cf. M. David, OTS 5 [1948], 63-79; sobre posibles paralelos extrabíblicos, cf. C. H. Gordon, RB 44 [1935], 38-41; O. Loretz, Bib 41 [1960], 165-75; para el Código de Hammurabi, cf. ANET 171). **15.** El significado religioso aparece más claro en Ex 21,6-7. La perforación de la oreja significa obediencia (*šāmaʿ*, «oír» u «obedecer»). **18.** Dado que, según Ex 21,32, un esclavo cuesta treinta siclos, esta referencia puede implicar que la paga anual era de unos diez siclos (cf. De Vaux, IAT 135).

H) Los primogénitos, reservados para el sacrificio (15,19-23). Esta norma modifica la estipulación de E (Ex 22,28s), que permite guardar los primogénitos del ganado hasta la fiesta anual del santuario. En Ex 13,14-15 se conserva tal vez la profesión de fe que se hacía en tal ocasión, un paralelo de la confesión de fe que acompañaba a la ofrenda de la primera gavilla, Dt 26,5-10. Esta antigua práctica se encuentra también en la tradición paralela de Ex 34,19-20 y en las tradiciones P: Ex 13,2; Nm 18,15-19; Lv 27,26ss.

40 **I) Las tres fiestas de peregrinación (16,1-17).** El Código, continuando con la legislación cultual, se refiere a las tres fiestas de peregrinación: Pascua, Semanas y Tiendas. El calendario deuteronomista es posterior a Ex 34,18-23 (J) y 23,14-17 (E), pasajes en los que no se menciona la Pascua. Asimismo puede compararse con Lv 23,5-8 (y las normas de Nm 28,16-29,39) y con el texto tardío de Ez 45,18-25. La principal diferencia es la insistencia del Dt en que se acuda al santuario central (vv. 2, 6 y 7) —la fiesta es realmente una peregrinación (*ḥag* significa ambas cosas)— y el relieve concedido a la Pascua, fusionada secundariamente con los Azimos. Sobre las fiestas, → Instituciones religiosas, 76:132-48.

C. W. Atkinson, AnglTR 44 (1962), 70-85; L. Bauer, NKZ 37 (1926), 794-805; De Vaux, IAT 594-98, 610-35.

1. *Abib:* El nombre cananeo (que significa «espiga de trigo») designa el período correspondiente a marzo-abril. Después del destierro es sustituido por el babilonio «Nisán». *la Pascua:* Cf. Ex 12,1. Es significativo que la Pascua de Josías, que coronó toda la obra de reforma, se ajustara a las prescripciones deuteronomistas (2 Re 23,21-23; 2 Cr 35, 1-18; cf. la descripción de la Pascua en tiempos de Ezequías, 2 Cr 30,15-17; véase Lohfink, Bib 44, 274) y constituyera una innovación, dado que anteriormente la Pascua se celebraba, al parecer, dentro del círculo familiar. **2.** Cf. Ex 12,5, donde la elección del animal se limitaba a un cordero o cabrito; sin embargo, esta prescripción es posterior a la del Dt. **3.** La Pascua y los Azimos coincidían de hecho en el tiempo y

llegaron a fusionarse, pero originariamente eran dos fiestas separadas: la primera correspondía a una sociedad seminómada; la segunda, que era la más antigua, a una población sedentaria. **4b-7.** Estos versículos, junto con el v. 3, forman una prescripción separada. *el pan de aflicción:* Cf. Ex 12,15ss; 13,3ss. El pan ázimo es un alimento normal entre los beduinos, pero la falta de levadura es explicada en el relato del Exodo (Ex 12,39) y en esta nota explicativa con referencia al pan comido en la cautividad de Egipto. **7.** Esta norma sobre la cocción fue cambiada más tarde (cf. Ex 12,9). **8.** *una asamblea solemne:* Se alude a la gran asamblea de la Pascua (Jos 5,10-12; 2 Re 23,21-23; Esd 6,19). **9.** La fiesta de las Semanas, *šābuʿôt,* corresponde a la cosecha del trigo. Más tarde fue conocida como Pentecostés y relacionada con la donación de la Torah. Era una ocasión de gran júbilo. **13.** La fiesta de las Tiendas, *sukkôt,* conocida en los calendarios más antiguos como «Recolección» (Ex 23,16; 34,22), tenía lugar «a fin de año», es decir, en otoño. Parece haber sido la gran fiesta de la federación tribal antes de la monarquía (cf. Jue 21,19; 1 Sm 1,3) y tal vez llegó a ser una fiesta de año nuevo semejante a las que se celebraban en otros países del Próximo Oriente. Era también la fiesta de renovación de la alianza (cf. 31,10). **16.** El resumen final se funda en la norma del código E (Ex 23,17) y ha sido reelaborado de acuerdo con el principio de la unidad de santuario. *se presentarán:* Esta traducción se ajusta a la vocalización del TM *(nifal* o pasivo) y a los LXX; sin embargo, la construcción sugiere *qal,* «verán el rostro de Yahvé», frase que implica una visita a un santuario (cf. Sal 42,2; 2 Sm 21,1).

41 **J) Distintos oficios en la sociedad teocrática (16,18-18,22).** Esta sección se refiere principalmente a los órganos de gobierno y de judicatura en la comunidad santa: los jueces, el rey, los levitas, los profetas. Hay una interrupción (16,21-17,7) que contiene normas sobre el culto y la apostasía. Aunque basada en formas e ideas tradicionales, refleja la reforma conservadora de Josías. **18.** *jueces y escribas:* Este versículo ya ha sido anticipado, de algún modo, en 1,15-18; sin embargo, allí las disposiciones excepcionales eran encomendadas a Moisés, mientras que aquí son encomendadas a los sacerdotes levíticos (17,9). El *šōpēṭ* (juez) y el sacerdote levítico prolongan la función judicial del sacerdocio anfictiónico; conviene distinguir al primero del *šōpēṭ* como héroe salvador (cf. O. Grether, ZAW 57 [1939], 110-21). Sobre el *šōṭēr* (escriba), cf. comentario a 1,15. Su función en el esquema deuteronomista, y quizá en el estado de Josías, parece ir más allá de la función de escriba (cf. 20,9; 31,28, donde son colocados después de los jefes de las tribus y los ancianos). **19.** El versículo contiene una serie de breves leyes apodícticas basadas en el código E (Ex 23,1-3.6-9). Colocándolas en este nuevo contexto se ha conseguido que esas viejas leyes se apliquen a los jueces (cf. también 1,16-17).

42 **K) Normas sobre el culto y la apostasía (16,21-17,7). 21.** Siguen tres breves prohibiciones cultuales en la misma forma apodíctica que permite clasificarlas como leyes de *tōʿēbāh* (cf. 14,3). Aquí resultan

extrañas y parece que irían mejor después de 12,31. Con toda probabilidad proceden de una época bastante anterior a Josías, pero se consideraría que tenían una especial relación con las impiedades de Manasés (2 Re 21,1ss; 23,4ss). Sobre el «cipo» y la «estela», cf. comentario a 7,5. *junto al altar:* Esta frase puede referirse a una estatua de la diosa como consorte de Yahvé, erigida en el santuario; cf. 2 Re 21,7; 23,4 y el aberrante culto judío de Elefantina.

1. Sobre 17,1 cf. la prohibición de Lv 22,20ss. **2.** La sección siguiente (2-7) es la cuarta de una serie que comienza en 13,1. Tal vez fue trasladada aquí como una norma para los jueces (adviértase el discurso directo en 4-7). **6.** A falta de un sistema para la detección del crimen, el papel de los testigos era de suma importancia; de ahí la insistencia en su número y en las sanciones religiosas para refrenar el perjurio (cf. 19, 15-21; Z. W. Falk, VT 11 [1961], 88).

43 **L) Jueces y reyes (17,8-20). 8.** Los vv. 8-13 se refieren a casos excepcionales de delitos civiles que debían ser solventados en el santuario central. Los asuntos ordinarios eran zanjados a nivel local por los ancianos (cf. 21,19; 22,15; 22,18-19). El tribunal central, cuya decisión era inapelable, estaba formado por varios sacerdotes levíticos y un juez, que prestaban sus servicios por un período de sesiones según un orden determinado. Esta participación del sacerdocio levítico en la administración de justicia aparece ya en Sm (1 Sm 7,16; 8,2) y durante el reinado de Josafat según 2 Cr 19,4ss, pero en el reinado de Josías se registró probablemente un claro estadio de reorganización. **14.** Dada la conexión con la reforma de Josías, el problema de la monarquía necesitaba un cuidadoso planteamiento. Este problema ocupa el centro de la historia deuteronomista, que relaciona la monarquía con la apostasía, especialmente en los casos de Salomón y Jeroboam, y justifica la institución sólo en la medida en que conserva su carácter carismático. Lo que sigue (vv. 14-20) no es tanto una ley cuanto un aviso, si bien puede tener cierta conexión con el libro de «los derechos y los deberes del rey» depositado por Samuel en el santuario de Mispá (1 Sm 10,25). *como todas las naciones de alrededor:* La frase es típicamente deuteronomista (cf. 6,14; 13,8; Jue 2,12; cf. especialmente 1 Sm 8,5). El peligro de tal rey era la pérdida del carácter carismático garantizado por la unción profética o por algunas manifestaciones externas de la complacencia divina. **16.** Para un pueblo acostumbrado al transporte por medio de asnos y camellos, el caballo era el símbolo del orgullo, del ingenio bélico por excelencia (cf. Ex 15,1; 1 Sm 8,11ss; 1 Re 10,26ss). *volver a Egipto:* Cf. 28,68. Los contactos con Egipto, particularmente intensos durante la monarquía unida, suscitaron el viejo problema del peligro de idolatría y sincretismo. En tiempos de Josías, la cuestión de las relaciones con Egipto era particularmente acuciante. Después de la muerte de Josías en batalla contra los egipcios, Judá cayó por breve tiempo en manos egipcias (2 Re 23,29-35). **17.** Este versículo es un fuerte eco del juicio de Salomón (1 Re 10,14-11,8). **18.** *una copia de esta ley* (cf. 3, *supra*). *los sacerdotes levíticos:* Aquí se confirma la impresión,

ya percibida en otras partes, de la especial importancia de los levitas o «sacerdotes locales» como responsables del Dt (cf. comentarios a 1,19; 10,8). **20.** La íntima conexión existente desde el principio entre la monarquía y la alianza (por ejemplo, 2 Sm 11: pecado de David; 2 Sm 24, 18ss: compra de la era a Arauná) excluía toda aplicación masiva de los esquemas ideológicos de la realeza vigentes en el Próximo Oriente.

A. Causse, *L'idéal politique et social de Deutéronome:* RHPR 13 (1933), 289-321; K. Galling, *Das Königsgesetz im Dt:* TLZ 76 (1951), 133-38.

44 **M) El sacerdote levítico (18,1-8).** El Dt no distingue entre levita y sacerdote, como es evidente por el frecuente uso del término «sacerdotes levíticos» (17,9.18; 21,5; 24,8; 34,9) y por la comparación de 31,9 con 31,25. Se presume una situación en la que los sacerdotes están diseminados por las ciudades (v. gr., en 21,5), a la manera del levita de Belén de Jue 17,7ss, o bien oficiando en santuarios locales, como los hijos de Elí (1 Sm 2,12ss). Esta condición daba lugar, evidentemente, a una desigualdad económica que obligaba a encomendarlos a la caridad de los laicos (cf. 12,12). **1.** *manjares ofrecidos:* Como se indica (vv. 3-4), tales manjares correspondían al sacerdocio de cada santuario mucho antes de la reforma de Josías; también se alude a los diezmos que se les debían pagar por ley (cf. 14,28). **2.** *herencia:* Cf. Jos 13,14.33, recogido en la recensión P (Nm 18,20). Algunos salmos en que aparece esta terminología de la *naḇ^a^lāh* (por ejemplo, Sal 16,6) pueden proceder de mano levítica. **3.** Cf. Lv 7,31; Nm 18,18 (textos tardíos), donde las porciones son más generosas; 1 Sm 2,27-36 describe cómo la indigencia inclinaba a los sacerdotes locales a la venalidad, hecho ejemplificado en los hijos de Elí. **6.** Se establece que todos los levitas pueden, en principio, prestar sus servicios en el santuario central y participar de las ventajas materiales vinculadas a tal servicio. Pero esta posibilidad resultaba imposible (cosa clara en 2 Re 23,9) por la oposición del clero (sadoquita) del templo, si bien el texto pudo referirse originalmente a la celebración de la Pascua (*ʿālāh* es un término técnico que significa «subir» para una fiesta). **8.** El final de este versículo es oscuro.

45 **N) El profeta (18,9-22).** La cuestión que aquí se toca es de suma importancia: las relaciones vitales con la divinidad. La oposición fundamental entre una religión natural, cuyo afán era dominar y forzar a la divinidad, y la de los hebreos, que era vivir en obediencia a la palabra salvífica de Dios, se refleja en las distintas maneras de abordar esta cuestión. La profecía extática era común a Israel y Canaán, pero el fin que se proponía era en cada caso profundamente distinto. **10.** Cf. Lv 18, 21; 20,2-5. Esta costumbre del sacrificio de niños era practicada especialmente en tiempos de crisis; en Israel se la relacionaba con el valle de Hinnom, cercano a Jerusalén. Se la menciona únicamente durante la última monarquía (2 Re 16,3; 21,6; 23,10, el lugar destruido durante la reforma de Josías; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,20-21; 20,31). Mólek, a quien se ofrecían estos sacrificios, es una palabra fenicio-púnica que designa un tipo de sacrificio (cf. De Vaux, IAT 563-65), si bien pudo

entenderse como sacrificio ofrecido a Mélek, apelativo divino relacionado con la ciudad yebusea. Siguen ocho formas diferentes de comercio con la divinidad que están prohibidas por la ley (también en Lv 19,31; 20, 6.27), pero que son practicadas intermitentemente en Israel, sobre todo en momentos de crisis nacional o personal. Saúl proscribió tales prácticas, pero recayó él mismo en ellas (1 Sm 28,3ss), y es natural que se las mencione en tiempos de la reforma de Josías, después de que fueran alentadas durante el reinado de Manasés (2 Re 21,6). **15.** *un profeta como yo:* La profecía es para Israel el gran medio de mediación con su Dios, en oposición a los sucedáneos antes mencionados. Teniendo en cuenta los vv. 20-22, tenemos aquí una referencia al ministerio profético, que el Dt considera instituido en el Horeb y ve como un ministerio de mediación semejante al del propio Moisés, que era, sin embargo, un profeta único (cf. Ex 33,11; Nm 12,1ss; Dt 34,10). La tradición E, seguida por D, sitúa a los profetas en una línea carismática que arranca de Moisés y vitaliza la historia nacional. **18.** El judaísmo tardío interpretaba este versículo aplicándolo a una figura escatológica (cf. Jn 1,21; 6,14; 7,40; 1QS 9); la Iglesia cristiana lo vio cumplido en Cristo (Act 3,22ss; 7,37ss). **21.** Es una sencilla prueba para distinguir a los falsos profetas de los verdaderos (cf. también 1 Re 22,5ss.28; 2 Re 1,10ss; → Aspectos del pensamiento neotestamentario, 78:14).

P. Peters, «Schrift und Bekenntnis» 7 (1926), 180-93; 8 (1927), 9-23, 47-66; H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Filadelfia, 1957); J. M. Vosté, Bib 30 (1949), 1-9.

46 **O) Ciudades de asilo (19,1-13).** Cf. comentario a 4,41, donde se mencionan las tres ciudades situadas al este del Jordán para completar el relato del asentamiento en Transjordania. Aquí se alude a las ciudades de asilo en Canaán como si hubieran de ser determinadas después de la ocupación, cuando Jos 20, que las menciona (Quedéš, Siquem, Hebrón), es de hecho anterior. **3.** El área en que se aplicaba la ley de asilo debía estar claramente delimitada y ser accesible. La ciudad de asilo (o de santuario) prolongaba sencillamente la vieja idea de la inviolabilidad de un altar o santuario (cf. 1 Re 1,51; 2,28-31). **4.** Aquí el Dt sigue al código E (Ex 21,13-14) al distinguir entre homicidio sin premeditación y homicidio con malicia premeditada. Esto es importante porque constituye uno de los primeros casos de regulación y modificación de la práctica de venganza privada. **6.** *el vengador de sangre:* Esta persona es el pariente más cercano, sobre el cual recae el deber de vengar la muerte en el grupo familiar (por ejemplo, 2 Sm 4,11), o de rescatar la propiedad de un pariente fallecido (Lv 25,25-26), o de hacer una restitución (Nm 5,8). La palabra *(gōʾēl)* se aplica primero en el AT al pariente como vengador de sangre, pero en Is 40-66 es aplicada a Yahvé por haber «emparentado» con Israel por medio de la alianza y ser así «rescatador» o «redentor» de los israelitas. **8-9.** Se prevé la existencia de otras tres ciudades de asilo en la eventualidad de una expansión territorial. Parece que estos versículos fueron añadidos al texto original, quizá

en una época de resurgimiento nacional que hizo concebir la esperanza de incorporar las partes irredentas del imperio de David. **12.** Tanto aquí como en Jos 20,4 se subraya el papel de los ancianos de la ciudad.

47 **P) Normas sobre las lindes y los testigos (19,14-21).** Este pasaje es un típico párrafo legal del Dt; está basado en leyes antiguas, apodícticas (14-15) y casuísticas (16), y en algunas máximas tradicionales para la práctica jurídica (21b) ampliadas y reelaboradas para acomodarlas a una nueva situación: la de un estado teocrático. **14.** La cuestión de la exacta delimitación de las lindes desempeña un importante papel en el Dt (cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 59). La comparación con 27,17 nos permite distinguir la ley apodíctica original y la típica adición Dt. **15.** Cf. comentario a 17,6 y la norma posterior de Nm 35, 30. Esta norma fue adoptada por la primitiva comunidad cristiana (Mt 18,16; 1 Tim 5,19) y es empleada polémicamente por Jesús mismo (Jn 8,16-18); cf. también Heb 10,28. **16.** *una defección:* El término indica de hecho una apostasía *(sārāh)* (cf. 13,6; Jr 28,16; 29,32; Is 1,5; 31,6; 59,13). Esta norma se refiere, por tanto, a la única excepción a la ley que acaba de enunciarse —la de una acusación de apostasía— y proporciona la necesaria salvaguarda contra el peligro de abuso cuando sólo se cuenta con un testigo (de ello se ha hablado ya en 13,10-11; 17,4ss). **17.** *delante del Señor:* Se alude al santuario tribal central, quizá Siquem, y más tarde Jerusalén. Sobre los sacerdotes y jueces, cf. 17,9. **21.** La llamada ley del talión —evidentemente, una máxima judicial antigua— es insertada aquí en relación con el juicio del v. 19 y quizá también en conexión con la palabra «ojo» que aparece en la frase final sobre el juicio, v. 21a. También se la introduce en el código E para dar fuerza a un caso particular (Ex 21,24-25; cf. Lv 24,20). Lejos de revelar una mentalidad vindicativa y bárbara, como se ha dicho a menudo, era un intento de aplicar el principio de equidad a la venganza incontrolada de los particulares, entonces vigente (cf. ¡Gn 4,23!). Al mismo tiempo, la moral cristiana iba a formular unas exigencias mucho más elevadas (cf. Mt 5,38).

48 **Q) Normas para la guerra santa (20,1-20).** Cf. comentario a 1, 30-33. El Dt, aquí y en otros pasajes (21,10-14; 23,10-14; 25,17-19), resucita las viejas normas de la guerra santa tribal, teologizándolas y poniéndolas al servicio del resurgimiento nacional con el que está vinculado este libro. En numerosos detalles, tales normas presuponen un período bastante posterior al asentamiento en la tierra. **1.** La presencia de Yahvé con sus ejércitos, especialmente en la batalla (por ejemplo, 1 Sm 4,5ss), está asociada al arca (cf. comentario a 9,3). La conquista es obra de Yahvé. **2.** El sacerdote desempeñaba un importante papel en la guerra santa, lo mismo que el babilonio *bārû* (por ejemplo, 1 Sm 2,28; 4,11). **5.** *los escribas:* Sobre los *šōṭᵉrîm,* cf. comentario a 1,15 (cf. también De Vaux, IAT 221). Aquí se trata evidentemente de reclutar oficiales. Lo que sigue es una lista de circunstancias que eximen del servicio militar: los que están a punto de comprar una casa nueva, o bien la han comprado, pero todavía no viven en ella; los que poseen una viña

que todavía no les ha dado fruto; los que están desposados, pero todavía no se han casado. Estas exenciones se fundan en viejas costumbres procedentes de los comienzos de la organización tribal en Canaán. Incluso en la época de los Macabeos se las consideraba vigentes (1 Mac 3,56). (Cf. W. Herrmann, ZAW 60 [1958], 215-20; S. B. Gurewicz, AusBR 6 [1958], 111-21). **6.** *gozado de sus frutos:* Lit., «profanado». Según la norma ritual de Lv 19,23-25, el fruto de una viña debía ser desacralizado después de tres años y sólo podía comerse al quinto año después de la plantación. **7.** Cf. la norma de 24,5, que concede al recién casado un año de gracia antes de ser obligado al alistamiento. **8.** La adición de este versículo puede haber sido sugerida por la reducción que hizo Gedeón en su ejército, Jue 7,3. **10.** Esta sección (10-18) se refiere a la conducta de los israelitas para con los pueblos conquistados. Aun manteniendo el imperativo teológico fundamental del anatema (cf. comentario a 7,2), su aplicación aparece aquí muy mitigada y toda la presentación es claramente más teológica que práctica. *le propondrás la paz:* Es la primera vez que se hace esta distinción; debe aceptarse la rendición en el caso de una ciudad no cananea, una ciudad «muy alejada de ti», y la población debía ser sometida a trabajos forzados. La referencia a tales ciudades presupone un período de expansión territorial fuera de Canaán o tal vez refleja las relaciones de los israelitas con la tetrápolis gabaonita (cf. Jos 9,6-27). **16.** En el caso de ciudades cananeas se debía aplicar el anatema en todo su rigor. Sobre la lista de pueblos, cf. comentario a 7,1. **19.** La práctica de talar los árboles en torno a una ciudad sitiada para construir obras de asedio era corriente entre los asirios y ha sido confirmada por las excavaciones de Laquiš; al parecer, los israelitas del período de la conquista no estaban familiarizados con las tácticas de asedio (cf. Jos 6,5ss; 8,4ss). Estas estipulaciones humanizan la destrucción indiscriminada característica de la guerra total.

49 **R) El caso del homicida desconocido (21,1-9).** En caso de ignorancia sobre el autor de un crimen, se consideraba que éste afectaba al escenario del delito y, en particular, a la población más cercana, tanto en lo referente a la retribución divina por el asesinato como quizá en lo referente a la intervención del «vengador de sangre». En el relato ugarítico de Aqhat, al ser desconocido el asesino, Danel maldice a Qirmayim, el Manantial, escenario del asesinato de su hijo. La práctica descrita puede ser de origen cananeo (Aqhat I, III, 46-49). Aquí no se menciona ninguna compensación para el pariente más próximo, como en el Código de Hammurabi (§ 24; ANET 167). **2.** Sobre los jueces, cf. comentario a 16,18. Los ancianos formaban una especie de consejo de la ciudad y son el principal órgano de gobierno local en el Dt. La legislación del Dt se centra en la ciudad (por ejemplo, 21,18-19; 22, 13-14; 25,5ss) y no —a diferencia del código E, al que sustituyó— en la federación tribal como tal. **3.** *una novilla que no haya sido nunca sometida al trabajo:* Este animal, junto con el valle no arado ni sembrado, es una exigencia del ritual concreto (cf. 1 Sm 6,7; Mc 11,2). No se trata de un sacrificio, pues se rompe la nuca del animal, es decir,

no se le corta el cuello (Vg.) ni se le separa la cabeza (Douai). (Cf. R. Patai, JQR 30 [1939-40], 59-69). **5.** Sobre la importancia religiosa y civil de los levitas en el esquema del Dt, cf. comentarios a 1,19; 10,8; 17,8. **6.** Es posible que el romper el cuello de la novilla signifique el deseo de entregar al asesino a la justicia en la eventualidad de que sea hallado; el lavarse las manos es una purificación por el asesinato. **8.** La tierra y el pueblo, por pertenecer a Yahvé, no deben mancharse con un asesinato (cf. 21,23; 32,43). *perdona:* El verbo *kappēr* significa «cubrir» o «expiar». Este último sentido se hace normal en los escritos P, pero aparece atestiguado antes (cf. 2 Sm 21,3). Sobre la idea de Yahvé como redentor de Israel, cf. comentario a 10,26. (Sobre el conjunto de la sección, cf. C. H. Gordon, RA 33 [1936], 1-6; H. Cazelles, VT 8 [1958], 105ss).

50 **S) Leyes diversas (21,10-25,19).**

a) TRATO DE LAS MUJERES CAPTURADAS EN LA GUERRA (21, 10-14). Las mujeres capturadas en una batalla se convierten en botín de guerra (cf. Jue 5,30; Nm 31,35). En comparación con la práctica de otros pueblos, el Dt aplica aquí y en otras partes una mayor discriminación e incluso se muestra más humanitario. **11.** Los matrimonios con mujeres extranjeras estaban prohibidos por principio, pero aquí tenemos el caso de una ex esclava que ha tenido que aceptar la fe de su amo. **12.** Estos signos simbolizan a la vez el término de su vida anterior y el comienzo de una nueva vida en compañía de su amo; también simbolizan el duelo por los padres que han «muerto» con esa vida anterior.

51 b) TRES LEYES CASUÍSTICAS (21,15-23). Siguen tres leyes casuísticas, que comienzan por «Si un hombre...». **15.** La primera ley impone el respeto al derecho de primogenitura. En una sociedad donde se toleraba la poligamia —aunque ésta nunca llegó a ser la práctica prevalente—, el suplantamiento del primogénito por razones de aversión a una u otra de las mujeres podía darse fácilmente y se daba de hecho (por ejemplo, Gn 21,10ss; 1 Re 1,17ss). Este cambio podía obedecer a un principio teológico, es decir, la elección de Yahvé por encima del curso ordinario de sucesión (por ejemplo, Gn 48,13-14). El Dt legisla aquí contra los abusos inherentes a tal situación. **17.** *una parte doble:* Así se aplicaba la primogenitura en las leyes asirias (cf. ANET 185) y en las tabletas de Nuzu (cf. I. Mendelsohn, BASOR 156 [1959], 38-40). La norma se aplica metafóricamente a Eliseo en 2 Re 2,9. **18.** La segunda ley se refiere al trato del hijo incorregible. En Israel se concedió siempre gran importancia a la piedad para con los padres (Dt 5,16), pero esta ley representa una mitigación de la potestad casi absoluta del *paterfamilias,* que debía entregar su hijo al consejo de la ciudad compuesto por los ancianos. La pena de muerte, aunque impuesta por una amplia variedad de crímenes, no estaba tan extendida como en otras naciones. Es significativo que tanto el padre como la madre tengan igual derecho al respeto por parte del hijo y puedan proceder contra él. **22.** La tercera ley dice qué debe hacerse con el cadáver del criminal ejecutado.

colgado de un árbol: Esta no era la forma de ejecución (la horca era desconocida en el AT), sino que se trata de la exposición del cadáver en un árbol o poste para ejemplo de los demás. Es evidente que esto correspondía a la práctica efectiva de la época (Jos 8,29; 10,27; 2 Sm 4,12). **23.** Un cadáver es ritualmente impuro y, si se dejaba hasta que lo afectara la descomposición, contaminaba la tierra, que pertenecía al Dios vivo (cf. 23,14). Pablo hace un uso acomodaticio de este pasaje en Gál 3,13.

52 c) VARIAS LEYES HUMANITARIAS Y RITUALES (22,1-12). Esta sección y la siguiente contienen una serie de leyes cuya mayor parte son anteriores al marco en que ahora aparecen. El principio que rige la agrupación y edición de este antiquísimo material es en parte la misma materia de que se trata —por ejemplo, prohibiciones rituales, 22,5.9. 10.11; costumbres sexuales, 22,13-30; pertenencia a la comunidad, 23, 1-8— y en parte la categoría —apodíctica, 22,1-5.9-11; o casuística, 22,6-8.13-29—. No es siempre fácil de advertir la razón de que se haya perturbado el orden primitivo. **1-3.** Esta ley, estrictamente afín a Ex 23, 4, va más allá de las leyes sobre el robo (Ex 20,15; Dt 5,19). El código E (Ex 22,3) prescribe una doble restitución por el animal robado, en contraste con la exigencia de restituir diez veces que aparece en el Código de Hammurabi (§ 8; cf. ANET 166). El Dt, de acuerdo con su carácter nacionalista, obliga sólo con respecto al israelita —*'āḥ,* que es sinónimo de *rēa',* «vecino»—, mientras que el Ex (23,4) se refiere al enemigo. **4.** Cf. Ex 23,5; se necesitaban dos personas para levantar la carga y poner en pie al animal. **5.** Esta es la primera de una breve serie de leyes apodícticas contra ciertas irregularidades cultuales que perturbaban el orden natural y podían ocasionar desgracias al transgresor (vv. 5-9 y 10-11; cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 19). El disfrazarse pudo tener su origen en el mal ejemplo de las prácticas cultuales cananeas (cf. 23,17-18). La ley consta de la formulación antigua más la adición deuteronomista, que la incluye en la categoría de ley de *tō'ēbāh* (cf. comentario a 7,25). **6-7.** Esta ley casuística presenta un pequeño caso de la discriminación, a veces exquisita, que aparece en el *corpus* deuteronómico. **8.** El mandato de levantar un pretil en la azotea puede reflejar la triste experiencia de los primeros días del asentamiento, con el consiguiente cambio de las tiendas por las casas con azotea de Canaán. **9.** Este versículo es la continuación del v. 5. *sagrada:* Según 20,6, el producto de una viña no podía desacralizarse hasta el quinto año. Si se plantaba cualquier cultivo entre las vides, su producto vendría destinado a un uso sagrado —es decir, al santuario— junto con el producto de la viña durante todo el período o bien, según Lv 19,23-24, el cuarto año. **10.** Cf. Lv 19,19, donde se prohíbe el acoplamiento de animales de distinta especie. Se trata de alguna idea mágica que se nos escapa. **11.** Cf. Lv 19,19b. **12.** Esta ley, que no es de la misma categoría apodíctica, ha sido puesta aquí a causa de su relación con la anterior. Hay pruebas iconográficas de esta práctica, a la que los sacerdotes atribuyeron más tarde un significado religioso (Nm 15,37ss; cf. Mt 9,20; 23,5).

53 d) LEYES SOBRE COSTUMBRES SEXUALES (22,13-23,1). Nos hallamos ante cuatro leyes casuísticas en defensa de la mujer agraviada, contra el adulterio y la seducción, a las que nosotros añadimos la primera (23,1) de una serie de breves leyes apodícticas que pertenecen aquí. **13.** Primera ley. *la desprecia:* Lit., «la odia»; se trata de un término técnico que designa el divorcio como en los papiros de Elefantina (ANET 222). **15.** *las pruebas de su virginidad:* Esta frase presupone la costumbre de entregar a los padres de la esposa una prenda de cama o personal manchada en señal de reconocimiento por parte del marido de que el himen estaba intacto la noche de bodas. **18.** El castigo por una falsa acusación en este aspecto, azotamiento y multa de cien siclos de plata, puede compararse con el castigo, mucho más severo, que imponía la ley asiria por una ofensa semejante (ANET 181). **21.** Según Gn 38,24, la pena por este delito era el ser quemada viva, castigo reservado a la hija de un sacerdote en Lv 21,9. **22.** La segunda ley, sobre el adulterio, prohibido en las «diez palabras» (Dt 5,18; Ex 20,14), establece la pena de muerte para ambas partes aquí y en Lv 20,10. Según el Código de Hammurabi (§ 129; ANET 171, 181), ambas partes eran ahogadas; las leyes asirias prescribían también la pena de muerte contra el adulterio, si bien tanto estas leyes como el Código de Hammurabi concedían una amplia potestad discrecional al marido injuriado. **23.** La tercera ley determina que la violación de una joven prometida, pero todavía no casada, era castigada con la muerte. Tal acción era considerada más como un delito contra el prójimo que como una falta sexual; cf. el Código de Hammurabi (§ 130; ANET 171). La misma distinción entre «en la ciudad» y «en el campo», como base para juzgar sobre la presunta complicidad o inocencia de la mujer, aparece en la legislación asiria (ANET 181, 185), que también imponía la pena de muerte. **28.** La cuarta ley se ocupa de la violación de una joven no prometida, circunstancia que era castigada con el pago de cincuenta piezas de plata y la obligación de casarse con la muchacha, con exclusión completa del divorcio. La ley del Libro de la Alianza (Ex 22,15-16) impone el pago de la dote, el *mōhār,* y la obligación de casarse con ella. No se prevé castigo en el caso de un hombre casado, como en la ley asiria, que es muy parecida en este punto (ANET 185). **23,1.** Por su forma, este versículo pertenece a las leyes apodícticas que siguen; por su contenido pertenece al material precedente. La prohibición va dirigida no contra el incesto, sino contra la posesión de una de las concubinas del padre (cf. 27,20; Lv 18,8). Esto suponía, al menos en el caso del hijo de un rey, una pretensión sucesoria, como en los casos de Absalón (2 Sm 16, 22), David (2 Sm 12,8) y Adonías (1 Re 2,22). Tal fue la falta por la que Rubén fue castigado con la pérdida de los derechos de primogenitura (Gn 35,22; 49,3-4).

54 e) LOS QUE HAN DE SER EXCLUIDOS DE LA ASAMBLEA PLENARIA (23,2-8). Esta breve lista de cinco normas apodícticas, cuatro de las cuales se refieren a descalificaciones étnicas y van seguidas de un pequeño comentario, es probablemente un fragmento de una lista más lar-

ga que determinaba las condiciones para participar en la gran asamblea anfictiónica. **1.** La integridad física era necesaria para tomar parte en la asamblea cultual, que era concebida como un encuentro con Dios; cf. la exclusión del sacerdocio que afectaba a distintas clases de personas como los eunucos en Lv 21,17-21 y los cojos y paralíticos; y lo mismo con respecto al *qāhāl* en 1QSa 2,4-9 (que se refiere a Dt 23,1 y clasifica estos defectos físicos como impureza humana). Esta norma y las siguientes fueron abrogadas cuando se descubrió con mayor profundidad la misión universal de Israel (cf. Is 56,3-5): eran el polo opuesto de la universalidad cristiana (cf. Lc 14,31). **3.** *ammonita o moabita:* La simple prohibición es ampliada por medio de un *pešer* (explanación) típico de la consideración Dt de las leyes. Los forasteros de origen ammonita o moabita estaban excluidos a perpetuidad por razones históricas (cf. 2, 9.19ss) y por los acontecimientos narrados en Nm 22. Esta exclusión es llevada aún más lejos e interpretada aún más estrictamente en el período inmediatamente posterior al destierro (cf. Neh 13,1-3). **7.** *edomita:* Cf. 2,4ss; Esaú, hermano de Jacob, era considerado como el antepasado de los edomitas. Esta benevolencia para con Edom desaparece, al parecer, después de la caída de Jerusalén y no es mencionada en Neh 13,1ss. *egipcio:* El recuerdo de los años de esclavitud en Egipto desempeña un importante papel en el Dt (cf. 5,15; 6,21; 24,22). También parece que este recuerdo dejó de influir después de la incursión de Nekó sobre Palestina el año 609 (cf. K. Galling, *Das Gemeindegesetz in Dt 23* [Hom. A. Bertholet; Tubinga, 1950], 176-91; y la crítica de A. R. Hulst, OTS 9 [1951], 87-102).

55 f) PUREZA EN EL CAMPAMENTO DURANTE LA GUERRA SANTA (23, 9-14). La necesidad de pureza ritual obedecía a la presencia del arca, representada aquí de manera muy material en lo que probablemente son leyes cultuales predeuteronómicas. La guerra santa exigía abstención sexual (1 Sm 21,5-6) y la eliminación de quienes tuvieran defectos sexuales que implicasen impureza cultual (Nm 5,1-4). **10.** Una emisión nocturna producía impureza ritual (cf. Lv 15,16). **14.** *recorre el campamento:* Aquí aparece la misma presentación popular que en Gn 3,8 (la desnudez era una grave falta cultual) y en 2 Sm 5,24 (un incidente de la guerra santa), espiritualizada en la idea P de Dios, que habita en medio del campamento (Nm 5,3). La idea de «santidad», que subraya el carácter «totalmente otro» de Dios, iba a ser profundamente modificada por Jesús (cf. especialmente Mt 15,10-20).

Sobre esta sección, cf. N. Glueck, *M. M. Kaplan Jubilee Vol* (Nueva York, 1953), 261ss.

56 g) PRESCRIPCIONES DIVERSAS (23,15-25). Tenemos aquí una breve colección de leyes sin unidad temática: cuatro en forma apodíctica negativa y cuatro de tipo casuístico, si bien cambiadas a la segunda persona, como sucede en otros lugares del Dt (cf. Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 21). La misma estructura estilística aparece en el Sermón de la Montaña (Mt 6,2.5.16). **15.** La legislación antigua solía ser estricta

con los esclavos fugitivos y con quienes colaborasen para impedir su retorno; así, por ejemplo, Código de Hammurabi (§§ 15-16.19; ANET 166-67). Aquí el esclavo era evidentemente extranjero (cf. 15,12, donde se alude a los esclavos hebreos); no hay que proceder a su extradición, sino permitirle que resida como un forastero al igual que los moabitas de Is 16,3-4. Como 23,20, puede servir de ejemplo del fuerte nacionalismo del Dt. **17.** La prostitución cultual, tanto en la mujer *(q^e^dēšāh)* como en el hombre *(qādēš)*, formaba parte de los ritos de fertilidad del Próximo Oriente antiguo, incluyendo (de manera especial) Canaán; es evidente que la práctica prendió también en Israel (por ejemplo, 1 Re 14,24; Am 2,7; Os 4,14). La expulsión de estos «funcionarios» cultuales fue un importante elemento en los movimientos de reforma (1 Re 15,12; 22,47), sin excluir la de Josías (2 Re 23,7). **18.** *precio de perro:* Es un término despreciativo para designar a los hieródulos. **19.** La prohibición de prestar con interés a los israelitas aparece también en el código E (Ex 22,24; cf. Lv 25,36-38), aunque hay pruebas de que esta costumbre no era siempre observada. El Dt añade la permisión de prestar con interés a los extranjeros *(nokrî,* no *gēr,* «forastero residente»). **21.** Se subraya el carácter vinculante y solemne del voto religioso, que usualmente se hacía en el santuario en presencia del sacerdote; los redactores P desarrollaron esta doctrina según sus propias líneas casuísticas (Nm 30,2ss). **24.** Las dos normas siguientes limitan los derechos de la propiedad privada en favor del caminante necesitado, pero previenen los abusos. **25.** Cf. Mt 12,1ss.

57 h) PROHIBICIÓN DE UN SEGUNDO MATRIMONIO CON LA MISMA MUJER (24,1-4). Los caps. 24-25 contienen leyes y normas diversas: diez en forma de ley casuística, seis breves leyes apodícticas y otras dos más. Los vv. 1-4 no son una ley sobre el divorcio que imponga la obligación de entregar un documento escrito a la mujer, como da a entender la inexacta traducción de la Vg.; tras una larga prótasis de cuatro miembros comienza la apódosis por «entonces su primer marido» (4). La prohibición es de carácter ritual: la mujer se ha hecho impura para el primer marido. **1.** *algo indecente:* La misma frase aparece aquí y en 23,14, *'erwat dābār.* En tiempos de Cristo se discutía sobre la razón suficiente para el divorcio entre la escuela rigorista de Šammay y los laxistas, seguidores de Hillel, que permitían el divorcio «por cualquier causa» (Mt 19,3). *un libelo de repudio:* Podemos suponer que este documento se referiría también al problema de la indemnización por la mujer en caso de que hubiera de pagarla, como en el Código de Hammurabi (§§ 137-41; ANET 172) y en las leyes asirias (ANET 183). Cf. B. N. Wambacq, VD 33 (1955), 331-35; S. B. Gurewicz, *Divorce in Jewish Law:* «Res Judicatae» 7 (1956), 357-62.

58 i) MEDIDAS EN FAVOR DE LAS CLASES DEPRIMIDAS (24,5-25,4). **5.** Cf. las normas que eximen del servicio militar (20,7); ésta era una de las prescripciones antiguas que regían la guerra santa y era practicada también en Ugarit (cf. Keret A, II, 101). **6.** Tenemos aquí la primera de tres normas (cf. también los vv. 10 y 12) sobre la garantía por el

pago de una deuda: es un buen ejemplo de la preocupación humanitarista del Dt por la justicia social y la mitigación de la letra estricta de la ley. No se podía tomar en prenda nada que fuera necesario para la subsistencia (cf. Job 24,3). **7.** Cf. 23,15, que trata de los esclavos extranjeros. Esta norma modifica la del código E (Ex 21,15-16), que no se limita a los israelitas, de modo similar a 22,1-3 (cf. Ex 23,4). El secuestro de un niño para someterlo a esclavitud se castiga también con la muerte en el Código de Hammurabi (§ 14; ANET 166). Es posible, de acuerdo con el contexto del Dt, que este sometimiento a esclavitud se debiera a la falta de pago de una deuda. **8.** Lv 13-14 contiene una serie de prescripciones sacerdotales sobre la lepra —término que incluía una gran variedad de enfermedades cutáneas— basadas, sin duda, en antiguos tabús cultuales. La recomendación de «tener cuidado» no introduce una ley, sino una exhortación típica del estilo parenético del Dt (cf. 4,1.9.15; 8,11; 11,16; 12,32). **9.** Cf. Nm 12,9-15. La idea básica para el Dt es la pureza ritual del estado concebido como un campamento en la ideología de la guerra santa (cf. 23,9ss y la aplicación de la ley sobre la lepra en DD 13). **10.** La segunda norma sobre la garantía (cf. 24,6) determina que el acreedor no debía apoderarse del artículo dado en prenda, sino que había de limitarse a pedirlo. **12.** La ropa entregada como prenda podía simbolizar a la persona del deudor, que caería en manos de su acreedor en caso de no pagar. Esta ley, además, es fruto de la denuncia profética (cf. Am 2,8; Ez 22,25-26; 33,15). **14.** El jornalero debe percibir su salario el mismo día antes de la puesta del sol. El trabajo ocasional era pagado a diario (cf. Mt 20,2ss). El abuso de no pagar bajo algún pretexto, así como los cambios en el pago, es condenado también por los profetas; cf. Jr 22,13; Mal 2,5 y la norma sacerdotal de Lv 19,13. **16.** Este principio es jurídico, aunque no sabemos a qué casos se refería. El historiador deuteronomista ve una aplicación del mismo en la ejecución, por parte de Amasías, de quienes habían conspirado contra su padre (2 Re 14,6). Cambiando *yûmat,* «será castigado con la muerte», por *yāmût,* «morirá», el principio adquiría un sentido teológico (cf. Jr 31,29-30; Ez 14; 18,4; 33,10ss), como lo confirma la presencia del tipo D de ley casuística en Ez 14 y 18,5ss. **17.** Los huérfanos, en especial las hijas (que normalmente carecían de dote), y los hijos de las prostitutas cultuales, así como las viudas, los forasteros residentes y los levitas —estos dos últimos grupos eran, en gran parte, inmigrantes del reino del norte—, merecen una particular atención en el Código Deuteronomista (cf. 10,18; 14,28-29; 16,11; 24,19; 26,12-13, etcétera). Esta formulación se basa en la del Libro de la Alianza (Ex 23, 6) y se repite en las maldiciones conclusivas (Dt 27,19). **19.** Estas tres leyes humanitarias proporcionan un medio de ayuda a los económicamente débiles; se basan en el mismo principio que la disposición E de dejar los campos en barbecho durante el año sabático (Ex 23,10-11; cf. también Lv 19,9-10; 23,22). **25,1.** Esta ley estipula que la sentencia debe ser dada en presencia del juez y que el número de azotes infligidos no debe pasar de cuarenta —otro ejemplo de la preocupación deutero-

nomista por defender a la persona y aplicar la equidad—. Más tarde el número fue reducido a treinta y nueve ante el escrúpulo de exceder el límite por inadvertencia (2 Cor 11,24). **2.** Sobre el texto de 1-3 en los LXX, cf. A. Allgeier (Bib 19 [1938], 1-18) y J. Hofbauer (ZKT 62 [1938], 385-89). **4.** La consideración del Dt se extiende incluso al mundo animal (cf. 5,14; Ex 23,11). Este texto se aplica tipológicamente a los ministros cristianos en 1 Cor 9,9 y 1 Tim 5,18.

59 j) LEY DEL LEVIRATO (25,5-10). Esta ley recibe su nombre del latín *levir,* «cuñado». Se trata de una vieja costumbre vigente entre muchos pueblos semitas, entre los hititas del Asia Menor y los árabes del Yemen. Aparte la necesidad práctica de preservar la propiedad familiar, se basaba primitivamente en el culto de los antepasados. Exigía que un hombre se casara con la viuda de su hermano si ésta carecía de hijos, y el hijo nacido de esta unión debía llevar el nombre y ser el heredero del hermano difunto. Hasta qué punto era seria esta obligación en una época primitiva puede verse por la historia de Onán (Gn 38, 6ss). **5.** *dos hermanos viven juntos:* Es decir, tienen un negocio común o participan de la misma propiedad familiar. Esta modificación de la ley antigua, junto con la posibilidad admitida de eludir la obligación, muestra un estadio posterior de evolución; cf. la posibilidad de anulación en la correspondiente ley asiria (§§ 30-31.33; ANET 182). (Cf. C. H. Gordon, JPOS 15 [1935], 29-34). La idea subsistió hasta un período tardío (Mt 22,23ss). **7.** La recusación se hace onerosa por la necesidad de una negativa privada y pública. **9.** El «levir» de Rut 4,7ss, que declina el cumplimiento de este oficio, entrega su sandalia a Booz en señal de renuncia en su favor. Ese sería el significado originario de la acción a que aquí se alude.

60 k) PRESCRIPCIONES DIVERSAS (25,11-19). **11.** La resección de la mano por este tipo de intervención en una reyerta es el único caso de mutilación previsto en la ley hebrea. Quizá se aplique equivalentemente la ley del talión, dado que *yād,* «mano», se emplea también para designar el órgano masculino (cf. en ANET 181 un paralelo del código asirio, § 8). **13.** Dos breves leyes apodícticas van seguidas de sus correspondientes prescripciones positivas y concluyen con la amplificación homilética usual en el Dt; cf. Lv 19,35-36 con su conclusión. Se prohíbe tener diferentes pesas (lit., piedras) y medidas para comprar y vender (sobre la «medida», *'êpāh,* cf. De Vaux, IAT 276). La insistencia en la justicia social es también un tema frecuente en los profetas del siglo VIII (Am 8,5; Os 12,8-9; Miq 6,10-12). **17.** *recuerda:* Cf. comentario a 6,12. La presencia en el Dt de esta exhortación a tomar venganza de los amalecitas por su guerra de desgaste contra Israel en sus movimientos por la península del Sinaí puede explicarse por el especial papel de los levitas en Ex 17,8ss y el relieve de las campañas contra los amalecitas en la historia de la guerra santa (Ex 17,15-16; Nm 24,20; 1 Sm 15,1ss). Esta exhortación procede de un estadio anterior a Josías en la historia literaria del Dt. **19.** *descanso de todos tus enemigos:* Cf. comentario a 12,9.

61 **T) Ofrenda de las primicias (26,1-11).** Esta ofrenda ya estaba prevista en el código E (Ex 22,28; 23,19); aunque el texto no menciona una ocasión determinada, el acto tuvo lugar probablemente en la fiesta primaveral de los Azimos. En los dos calendarios más antiguos se dice que no hay que presentarse en esta ocasión ante Yahvé con las manos vacías (Ex 34,20; 23,15). Dt 16,8 prescribe una «asamblea solemne» para los Azimos, y el calendario P prevé la ofrenda de la primera gavilla en esta fiesta (Lv 23,10ss). Esta historificación de lo que fue originariamente una fiesta cananea de primavera (sobre su carácter original, cf. 2 Sm 21,9: «al comienzo de la siega de la cebada»; cf. Ex 22,28) arranca de los primeros días del asentamiento en Canaán y opone al culto de la fertilidad una fe radicalmente histórica. Von Rad considera los vv. 5-10 como la leyenda de la fiesta de Guilgal recitada en la fiesta de las Semanas, distinta de la fiesta de la renovación de la alianza en Siquem (cf. Von Rad, *Genesis,* 14-15; GesSt, 9-86; cf. la crítica de esta postura en Noth, UP 55; Weiser, OT 83-90; Eichrodt, *Theology,* 512-20). La definición de Von Rad, «credo cultual», es apta, y debemos notar que el recital sagrado, tanto aquí como en otros lugares del Dt (6,20-25; 21,7-8; 26,13-15), tiene un carácter marcadamente rítmico y estilísticamente exaltado. **3.** Esta declaración descubre una nota clave de la fe deuteronomista: la posesión de la tierra es el cumplimiento de la promesa divina. **5.** El padre es Jacob, llamado Israel. Los hebreos eran principalmente, aunque no exclusivamente, de origen arameo (cf. Ez 16,3.45). El credo de Jos 24,2s se remonta hasta Téraj y Abrahán; por tanto, puede representar un estadio posterior de la tradición histórica (cf. D. D. Luckenbill, AJSL 36 [1919-20], 244ss; M. A. Beek, OTS 8 [1950], 193-212; C. H. Brekelmans, TT 3 [1963], 1-11). **6.** Por lo que se refiere al sentimiento hebreo de participación en una herencia y una tradición histórica común, es significativo el cambio de persona: mi padre era Israel; por tanto, *yo* soy Israel. Aunque se trata de una antigua fórmula litúrgica, lo es sólo indirectamente (contra Von Rad), pues tanto el esquema como la presentación estilística pertenecen claramente al Dt (cf. el esquema en Jue 3,7-11, etc.). **8.** Esta terminología «canonizada» para hablar de la Pascua (cf. 4,34; 6,21) muestra la estrecha asociación de las dos fiestas, que luego se amalgamarían. **11.** Sobre el gozo litúrgico característico de Dt, cf. comentario a 12,7.

62 **U) Ceremonia del diezmo trienal (26,12-15).** Sobre la ley de los diezmos, cf. 14,22.28. La distribución de los diezmos trienales se hacía en casa, pero aquí se prescribe una confesión, un tanto similar a la «confesión negativa» del Libro egipcio de los Muertos, que debe hacerse en el santuario anfictiónico. También tenía lugar en la fiesta de la siega —de ahí la referencia a la tierra de Canaán (15; cf. v. 9)—, una ocasión para festejar y beber abundantemente (14,26) y para abjurar del rito cananeo de la fertilidad estacional (v. 14). **13.** *la porción sagrada:* Este diezmo se reservaba para las clases indigentes. **14.** Cf. Os 9,4, que alude al *leḥem 'ōnîm,* «pan de duelo» o «de lamentación»; Ez 24,17 se refiere al «pan del hombre» en el contexto de lamentación. Quizá se trataba

de una lamentación por el dios de la fertilidad, cuya muerte, sepultura y resurrección eran objeto de un mismo ritual (cf. H. Cazelles, RB 55 [1948], 54-71). *nada he ofrecido al muerto:* El empleo del singular hace pensar asimismo en un banquete funerario en honor del dios cananeo de la fertilidad (cf. 14,1, donde existe la misma posibilidad). En el ciclo ugarítico de Baal, Lutpán y Anath lloran al *Baʿal* muerto lacerando sus cuerpos (cf. J. Gray, *The Canaanites* [Londres, 1964], 132). **15.** Cf. la plegaria deuteronomista en la dedicación del templo (1 Re 8,43).

63 **V) Conclusión de la alianza (26,16-19).** En consonancia con el esquema general de realización de la alianza, tenemos aquí una recapitulación final, seguida en el cap. 28 por las bendiciones y maldiciones. **16.** *este día:* Cf. comentario a 4,4 y el Salmo cultual 95,7-11. **17.** Cf. G. Mercati (Bib 24 [1943], 201-204). La aceptación recíproca del nuevo vínculo surgido de la alianza se expresa en la fórmula: «Yo soy vuestro Dios - vosotros sois mi pueblo» (Jr 31,33; Os 2,23); cf. el formulario de matrimonio y divorcio (Os 1,9). **19.** La santidad, es decir, segregación, deriva del nuevo vínculo creado por la alianza.

64 **W) Conjunto de varias tradiciones sobre la alianza (27,1-26).** Todos aceptan que este capítulo no está en armonía con el resto de esta última sección del libro y que presenta numerosos indicios de redacciones sucesivas. Así, Moisés y los ancianos hablan en el v. 1, Moisés y los sacerdotes levíticos en el v. 9, Moisés sólo en el v. 11 y los levitas en el v. 14. Hay dos mandatos de levantar piedras inmediatamente después de cruzar el Jordán (2) y en Ebal (4); los levitas son enumerados entre las tribus en el Garizim (12) y actúan como heraldos de la ceremonia de la alianza (14). Por otra parte, tanto 27,4-9.11-26, que sigue inmediatamente al Código Deuteronomista, como 11,29-30, que le precede inmediatamente, se refieren a una ceremonia celebrada en Siquem o cerca de Siquem y han de leerse en conexión con Jos 8,30-35 y Jos 24; esto hace suponer que, en un determinado estadio de la redacción, el Código Deuteronomista fue considerado como procedente de otro que se utilizaba en aquel santuario. De acuerdo con 31,10-11, Von Rad estima que la mayor parte de este capítulo se mantiene fiel al esquema de alianza de Ex 19-24 y representa la fiesta de renovación de la alianza tal como se practicaba en Siquem. Sobre la forma de la alianza, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:79.

S. Bülow, *Der Berg des Fluches:* ZDPV 73 (1957), 100-107; I. Lewy, *The Puzzle of Dt 27: Blessings announced but Curses noted:* VT 12 (1962), 207-11; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem:* RB 69 (1962), 161-84; Noth, GesSt 155-71; Von Rad, GesSt 23-37.

1. El v. 26,19 tiene su continuación en 28,1; este versículo inicial constituye una simple sutura redaccional. **2-3.** La orden de erigir unas piedras encaladas y escribir en ellas la ley inmediatamente después de entrar en la tierra está duplicada en 4-8, porque a Ebal (Siquem) no se llegó ciertamente el primer día de la entrada en Canaán. Esto puede ser una elaboración de la tradición sobre las piedras conmemorativas

recogida en Jos 4,19-20 y puede proceder del santuario de Guilgal. **4.** Se admite generalmente que los vv. 4-8 son el comienzo de una tradición más antigua estrechamente asociada a E, que ha sido retocada al estilo D y colocada en este punto. *monte Ebal:* La montaña está situada al norte de Siquem, frente al Garizim. El Pentateuco Samaritano dice «en el monte Garizim», la montaña santa de los samaritanos (cf. 11,29; Jos 8,30.33). *las blanquearéis con cal:* La frase fue tomada del v. 2 al ser introducido el texto de Siquem; supone un cambio abrupto del plural al singular. **5.** Construir un altar, ofrecer sacrificios y comer el banquete sacrificial, poner por escrito la ley de la alianza: todo esto encaja en la estructura de la realización de la alianza y muestra ciertas afinidades con el código E (Ex 24,4-11) y con la ceremonia de Siquem descrita en Jos 8,30-35, que es, como afirma Noth, probablemente anterior a este texto. **9.** Los vv. 9-10 son continuación de 26,16-19 y unen el pasaje con 28,1. Dt convierte a los levitas en custodios del arca y de la ley contenida en ella (cf. 31,9). **11.** Aquí prosigue el relato de la ceremonia celebrada en Siquem, si bien se da un hiato entre 8 y 11 y entre 11-13 y las maldiciones. **12.** Esta frase introductoria no es deuteronomista; de hecho, las bendiciones y maldiciones pertenecientes al Código Deuteronomista se encuentran en el cap. 28. Sobre la ceremonia, cf. 11,29 y Jos 8,33-34. El Garizim está a la derecha de Siquem y el Ebal a la izquierda. Aquí se halla el modelo del Sermón del Llano de Lucas (Lc 6,20-26).

65 **X) Maldiciones (27,15-26). 14.** *los levitas:* Aquí son los promulgadores oficiales de la ley, como en Neh 8,7-8, y no una tribu secular, como en el v. 12. Este cambio sugiere que la conexión entre la situación de los vv. 12-13 y las maldiciones puede ser artificial, pero se ha observado que las maldiciones encajan bien con la asamblea de la alianza celebrada en Siquem y descrita en Jos 24 (Mendenhall, BA 17 [1954], 67). **15.** Esta serie de maldiciones fue ciertamente añadida en un estadio posterior de la formación del Dt, cuando éste contenía ya las bendiciones y maldiciones del cap. 28, aunque las maldiciones en concreto son muy antiguas. No sabemos por qué no siguen las bendiciones anunciadas en el v. 12; quizá el redactor las omitió teniendo en cuenta 28,1-6. Sea cual fuere su origen, las maldiciones han sido puestas aquí en relación con la observancia del Código Deuteronomista de los caps. 12-26. Si, como parece probable, la primera y la última constituyen una inclusión redaccional, nos hallamos ante un decálogo de maldiciones sobre acciones cometidas en secreto y que, por tanto, sólo pueden ser objeto del juicio divino. La primera maldición (15) va contra lo que es la esencia de la idolatría para el Dt (cf. 4,15-20; 5,8; Ex 20,4). El lenguaje empleado refleja una fecha tardía. **16.** Las diez maldiciones siguientes tienen cierta afinidad con el código E (cuatro son idénticas o muy parecidas a las estipulaciones que allí aparecen), pero sobre todo con un decálogo incorporado al Código de Santidad que se refiere a materias sexuales y va precedido de una condenación de quienes maldicen a sus padres (Lv 20,9-21; cinco son idénticas o casi idénticas). No es posible

hablar fácilmente de dependencia, porque las normas, prohibiciones o maldiciones serán a menudo más antiguas que el marco en que ahora se encuentran. *desprecia:* Ex 21,17 y Lv 20,9 tienen «maldice». Lo contrario está mandado en el Decálogo (5,16; Ex 20,12). **17.** Cf. 19,14. **18.** Cf. Lv 19,14. **19.** Cf. Ex 22,20 y el comentario a 10,18. **20.** Cf. comentario a 22,30 y Lv 20,11, así como las leyes análogas del Código de Hammurabi (§§ 154-58; ANET 172-73). **21.** La bestialidad se practicaba en Canaán como un medio de fomentar la fertilidad por magia simpatética; se la prohíbe también en Ex 22,18 y Lv 18,23. **22.** El incesto colateral está prohibido también en Lv 18,9 y 20,17. **23.** Cf. Lv 18,8; 20,14. **24.** Este es un caso especial del séptimo mandamiento (cf. 5,17; Ex 20,13). Se dice «en secreto» de acuerdo con el resto de los crímenes que son objeto de las maldiciones. **25.** Cf. Ex 23,8. Es de suponer que un asesino pagado actuaría también en secreto. **26.** Este versículo es la conclusión de la lectura pública de «esta ley» (cf. 28,58). El mismo tipo de conclusión se mantiene, de manera diferente, en Mt 7,36ss.

66 **Y) Bendiciones y maldiciones conclusivas (28,1-68).** Después de las maldiciones que originariamente formaban parte de la fiesta de renovación de la alianza en Siquem (con la cual también parece posible relacionar el código E y el equivalente de las bendiciones que le siguen, Ex 23,20-33) encontramos las bendiciones y maldiciones con que terminan el Código Deuteronomista y la alianza siguiendo el esquema de la realización de la alianza en el Próximo Oriente antiguo (cf. E. Mørstad, *Wenn Du der Stimme des Herrn deines Gottes gehorchen wirst* [Oslo, 1960]). Si bien existe un orden simétrico entre las bendiciones de 1-6 y las maldiciones de 15-19 y, en mucha menor medida, entre 7ss y 25ss, se concede bastante más espacio a las maldiciones que a las bendiciones. Este hecho, más que indicar una preponderancia de la ley sobre el «evangelio» en el Dt (Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* 72), correspondía al esquema de la alianza, en el que las maldiciones, por ser los juramentos espontáneos que sancionaban la ley, desempeñaban un papel más importante, como se ve claro por 29,14 (cf. comentario a 29,14), la reacción de Josías (2 Re 22,13) y el pasaje «deuteronomista» de Jr 11,1-12. Por lo demás, hay una evidente ampliación redaccional (cf. N. Lohfink, BZ 6 [1962], 32-56).

1. Este versículo continúa la nota homilética de 26,16-19 y 27,9-10. **3.** La bendición, *b^e^rākāh,* obedece a viejas formas fijadas por la costumbre, la mayoría de las cuales se refieren a la fertilidad, como aquí (por ejemplo, Gn 24,60; 27,28-29). El Dt es una ley para vivir en la fértil tierra de Canaán. **4.** Cf. Lc 1,42. El «tú» a quien esto se dirige es Israel, el hombre y la mujer, ésta aquí y en el v. 5. **7.** Un recuerdo de los siete reyes vencidos durante las campañas de preconquista y conquista. **9.** *pueblo a él consagrado:* Cf. comentario a 7,6; el Dt subraya que la alianza es bilateral. De hecho, Israel quebrantó la alianza, dato que es la base de la historia deuteronomista.

67 **Z) Maldiciones (28,15-68). 15.** Las maldiciones aparecen aquí en un marco homilético, pero originariamente eran unas formas jurídicas

recitadas en alta voz y aceptadas por el pueblo (cf. 27,15: «amén»). Es significativo que ninguna de ellas persiga al maldito más allá de la muerte —aparte la de permanecer insepulto (26)—: se sitúan en la perspectiva espiritual de aquella época. **15-19.** Las maldiciones son presentadas como la antítesis perfecta de 1-6, con excepción del «fruto de tu ganado» (cf. v. 4), que falta en los LXX. **20.** Las distintas formas que adopta el juicio sobre la infidelidad a la alianza recuerdan los oráculos anatematizantes de los profetas preexílicos (por ejemplo, Am 4,6ss; 5,16ss; 7,1ss). **21.** La ley proporciona vida en la tierra; en caso de violación, los israelitas serán expulsados de la tierra, tema fundamental de la historia deuteronomista (cf. 2 Re 17,7ss.23). El fin de la infidelidad es el trastrueque del Exodo: un retorno (simbólico) a Egipto, es decir, a la esclavitud (68). **25.** Es lo contrario del v. 7. **26-29.** Las plagas de Egipto se vuelven contra los israelitas. El tema profético del juicio de Dios sobre la nación se vuelve contra Israel (Am 1,3-2,16; 9,7-8). **30.** Esto corresponde a 20,5-7; la amenaza aparece también frecuentemente en los profetas (por ejemplo, Am 5,11; 7,17). **33.** Se alude a los babilonios. **36.** Esa era la gran crisis de fe que trajo el destierro: la aparente derrota de Yahvé a manos de otro dios (cf. J. Blenkinsopp, Scr 14 [1962], 81-90, 109-118). **44.** Cf. 13. **47.** Después de 45-46, donde concluían las maldiciones en un anterior estadio redaccional, encontramos una amplificación en estilo parenético, que procede de los profetas anatematizadores y pinta un cuadro realista de la guerra, el asedio y el destierro (cf. especialmente Is 5,26ss, que sigue a una lista de maldiciones; Jr 5, 15-17, con la nota deuteronomista añadida en 5,19; 16,10-13; 22,8; 1 Re 9,8-9 [D]). El predicador habla en términos concretos tomados de la experiencia. **52-57.** Esta terrible descripción de un asedio, escrita con ritmo urgente y abocada a un clímax de horror, no necesita forzosamente suponer la experiencia de 587 a. C. (Jr 19,6-9; Ez 5,10; Lam 2, 10; pero cf. Dt 29,28). Sabemos que hubo canibalismo también durante el asedio de Samaría (2 Re 6,28-30). **58.** *la ley que está escrita en este libro:* Lo que sigue es la conclusión de toda la ceremonia de renovación de la alianza, una vez que la ley había sido leída en el «libro de la ley» (cf. 2 Re 22,8), que ciertamente contenía maldiciones (cf. v. 61 y 2 Re 22,11). La proclamación del nombre de Dios era el punto culminante de la fiesta de renovación de la alianza; cf. Ex 20,24 (*zkr* significa aquí «nombrar» más que «recordar»); Nm 6,27; 2 Sm 6,2 (donde es evocado el nombre, *niqrā'*), etc. (cf. A. Weiser, *The Psalms* [Londres, 1962], 30-32). **60.** *todas las epidemias de Egipto:* Cf. comentario a 20,26. Por culpa de la infidelidad, Israel ha vuelto al punto de donde había partido: como esclavos en Egipto «pocos en número» (26,5). Esta presentación es un paralelo teológico de la promesa del Exodo, tan frecuentemente mencionada en el Dt. Como en Os 8,13; 9,3; 11,5, Egipto simboliza el poder victorioso y opresivo. Al mismo tiempo, el v. 68 puede referirse a lo sucedido después de la batalla de Meguiddó el año 609 (cf. 2 Re 23,33-35). **69.** Cf. 29,1.

68 **IV. Discurso final de Moisés; tradiciones sobre sus últimos días y su muerte (29,1-34,12).** La última sección del Dt contiene un sermón sobre la alianza atribuido a Moisés (29); este sermón va seguido de una homilía dedicada a los exiliados (30). A continuación figuran las últimas disposiciones de Moisés antes de su muerte: la transferencia de su autoridad a Josué y la puesta por escrito de la ley, que es confiada luego a los sacerdotes levíticos y puesta junto al arca de la alianza, así como el mandato de celebrar una fiesta de renovación de la alianza. Según una tradición, la ley será un testimonio contra el pueblo en caso de infidelidad; según otra, ese testimonio es el Cántico de Moisés (que sigue en el cap. 32). Desde el monte Nebo, Moisés pronuncia las últimas bendiciones sobre las tribus, y, por último, aparece un relato sobre su muerte y sepultura (cap. 34).

69 **A) Recuerdo de la ceremonia de la alianza (29,1-14). 1.** El versículo anterior (28,69) es una típica introducción; cf. 1,1; 4,44-45; 6,1; 12,1 (también 5,22 y Lv 26-46). Lo que sigue es un resumen de la alianza de Moab, presentada como una edición revisada de la alianza del Horeb. **2.** La nueva asamblea de «todo Israel» comienza con el relato sagrado, un elemento esencial de la realización de la alianza. El tema es: vosotros habéis visto, pero no habéis entendido. Constituye un resumen de otros temas ya presentados en 2,26-3,11 y 4,29-31. **3.** Como en Is 19,14 y 29,9-10, el entendimiento y la falta de entendimiento se atribuyen a Yahvé. **5.** La presencia salvífica de Dios pudo ser conocida por la provisión de alimento milagroso. Ya no habla Moisés, sino Yahvé, cuya automanifestación es el centro de la liturgia de la alianza. **6-7.** Estos versículos son una recapitulación de 2,26-3,16. **9.** Este lenguaje es litúrgico; la asamblea plenaria tiene lugar en el momento de la renovación de la alianza. **10.** *leñador y aguador:* Estos tienen una función semejante a la de los *n*^{e}*tînîm* o siervos del templo en la época posexílica (cf. Esd 2,43; Neh 7,50; cf. Jos 9,21-23; 1 Re 9,20). **11.** *a punto de entrar en la alianza:* Dado que el *Sitz im Leben* es ciertamente una renovación de la alianza, no hay lugar a que los israelitas *entren* en la alianza, es decir, en la comunidad de la alianza. Por tanto, debemos pensar en una realización de la alianza con ocasión de la cual otros fueron incorporados a Israel, como en la alianza de Siquem y Gabaón. La alianza es confirmada con un juramento. **12.** Tenemos aquí la formulación fundamental de la alianza (cf. Os 3,23; Jr 31,33). **13.** La maldición era parte integral de la ceremonia (→ 67, *supra*). **14.** «Los que no están aquí» pueden ser los descendientes de los que están (22ss) o las tribus no físicamente presentes en la ceremonia a que se refiere el texto.

70 **B) Actualización homilética de la experiencia de la alianza (29, 15-29).** Esta admonición de sólida factura, escrita desde el punto de vista de la comunidad exiliada (v. 27), es semejante a la que hallamos en Is 40ss. **17.** El estilo homilético es típico del Dt; cf. Heb 6,12, inmediatamente después de la cita del Sal 95 (deuteronomista). **21-23.** Esta fórmula de pregunta y respuesta es uno de los rasgos del estilo deutero-

nomista y un modo de crear perspectiva histórica (cf. 1 Re 9,8ss; Jr 5, 19ss; 16,10ss; 22,8-9). En el esquema mental del Dt era natural que la infidelidad llevara consigo la infertilidad de la tierra, como en Os. Admá y Seboyim son el equivalente septentrional y elohísta de Sodoma y Gomorra (Os 11,8; Is 1,9-10; Gn 10,19). **25.** Yahvé es presentado aquí como distribuyendo dioses a otras naciones; así, por ejemplo, Marduk a Babilonia (cf. 4,19). **27.** *hoy:* Este versículo supone un estadio redaccional durante el destierro; cf. Lv 26,39ss. **28.** El TM expresa una elevada idea de la absoluta libertad de Dios en su autorrevelación.

71 **C) Alocución litúrgica a la comunidad exílica (30,1-20).** El carácter cultual de este sermón aparece claro por la reiteración de la palabra «hoy» (vv. 2, 8, 11, 15-16, 18-19), por la experiencia de la proximidad de Dios por medio de la proclamación de su palabra (11ss) y por el enfático llamamiento a la conversión. Es probable que 29,16-30,20 date del destierro (cf. 4,27-31 y el sermón sobre la alianza en Lv 26) y haya sido influido por la promesa de una «nueva alianza» de Jr 31, 31ss. Para los que esperaban una eventual recuperación de la tierra prometida sería obvia la importancia de una alianza mosaica en Moab. **1.** *si las ponderas:* Este era el primer paso hacia la restauración de Israel: ver en la catástrofe del fracaso y destierro el cumplimiento de los oráculos proféticos de juicio y el resultado de la infidelidad a la alianza. Se subraya el tema del retorno (es decir, la conversión) incluso por medio de asonancias (vv. 1-3): *h*^{a}*šēbōtā... šabtā... šab et-š*^{e}*bût*^{e}*kā.* **3.** *cambiará tu suerte:* Sobre la frase *šûb š*^{e}*bût,* cf. R. Borger, ZAW 66 (1954), 315-16. Lo contrario de la cautividad —es decir, la restauración de la prosperidad y buena fortuna— pudo representarse en la fiesta de renovación de la alianza (cf. Weiser, *The Psalms,* 47; sobre el papel de la fiesta, cf. Sal 53,6; 85,1; 126,1; también Jr 29,14; Am 9,14; Os 6,11). **6.** *circuncidará tu corazón:* Cf. comentario a 10,16. Esta manera de hablar subraya la necesidad de una nueva alianza escrita en el corazón, una radicalización e interiorización de toda la antigua tradición de la alianza, como en Jr 31,33; Ex 36,26-32 habla también de una nueva alianza *en la tierra.* Los vv. 11-14 son un caso especial del arte oratorio del Dt, escrito con fuerza y cadencia rítmica y con un perfecto equilibrio de estructura. Esto ilustra un proceso de conceptualización —palabra, ley, mandamiento, herencia— que lleva directamente al tratamiento de la Torah en los escritos sapienciales (por ejemplo, Prov 8,1ss; Eclo 24). Ya en el Dt aparece el comienzo de un tratamiento conceptual de la revelación (v. gr., 29,29) como manifestación libre y poderosa de la acción de Dios (v. gr., 7,7-11; 10,14-22) y un fuerte énfasis en la meditación de la experiencia (4,29; 6,6; 30,1), punto de partida de los escritos sapienciales. **15.** Cf. comentario a 11,26, que es un pasaje paralelo. La liturgia de renovación de la alianza pone a la comunidad frente a la necesidad de comprometerse en una decisión vinculante. La «vida» en cuestión se explica como plenitud de vida en la tierra prometida. **19.** *pongo hoy por testigos al cielo y a la tierra:*

Cf. comentario a 4,26. Este pasaje lleva a la testificación de la alianza en el cap. 31.

72 **D) Conclusión de la ceremonia y sucesión de Josué (31,1-29).** Se admite generalmente que este capítulo contiene elementos superpuestos, pero existe una gran divergencia en los intentos de análisis literario (cf. Eissfeldt, OTI 229ss). Los caps. 31-34 son considerados a veces como una serie de apéndices al Libro de la Alianza (por ejemplo, Wright, IB 2, 314), pero subsiste el problema de su relación con los capítulos anteriores. Nosotros distinguimos tres temas: puesta por escrito de la ley, entrega de la misma a los levitas y orden de leerla con ocasión de la fiesta de renovación de la alianza, de manera que sea un testimonio contra el pueblo infiel (9-13 y 24-27); sucesión de Josué (1-8, 14-15 y 23); el cántico como testimonio contra el pueblo (16-22 y 28-30). Ese es claramente el orden de la formación literaria del capítulo, de modo que la sucesión de Josué constituye el primer eslabón en la historia deuteronomista y la introducción al cántico fue añadida como paralelo de la ley cuando el propio cántico estaba incorporado al libro. **2.** La edad de Moisés —tres generaciones— está de acuerdo con el cómputo esquemático de P, que le atribuye ochenta años al comienzo del Exodo (Ex 7,7). La incapacidad de Moisés para entrar en la tierra y la sucesión carismática de Josué desempeñan un importante papel al principio de la historia deuteronomista (cf. 1,37-38; 3,21-22.25-29; 32, 48-52; 34,9; Nm 27,15-23). **3.** *el Señor tu Dios pasará delante de ti:* Cf. 3,22. La idea fundamental del relato D sobre la conquista es que la presencia victoriosa de Yahvé, simbolizada en el arca, constituye el motivo del éxito (cf. comentario a 1,30). Así, la derrota de los cinco reyes cananeos es considerada como paralelo de la derrota de los dos reyes vencidos al este del Jordán. **6.** *sed valientes y firmes:* Cf. el pasaje deuteronomista de Jos 1,6-9. **9.** Sobre los levitas y su relación con el arca y la tradición D, cf. comentario a 10,8; sobre el arca en sí, cf. comentario a 10,1. Mientras la ley escrita permanecía en el santuario, tenía efecto jurídico. **10.** Se prevé una lectura pública de la ley y una renovación de la alianza en el centro de la anfictionía con ocasión de la fiesta de las Tiendas (entre septiembre-octubre) cada siete años, es decir, todos los años sabáticos (cf. 15,1). En otros lugares se nos informa de estas fiestas de renovación de la alianza (2 Re 23; Neh 8), pero sin aludir a ese intervalo de siete años. Al margen de la antigua costumbre de leer la ley cada siete años (cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* [Leipzig, 1934], 63ss), es posible que también hubiera una fiesta anual de renovación de la alianza que coincidía con la fiesta de las Tiendas, si bien la tradición rabínica la relaciona con la fiesta de las Semanas. **11.** *aparecer ante el Señor:* Lit., «acuda a ver el rostro del Señor»; cf. comentario a 16,16. **14.** La presentación de Josué en la tienda iría mejor antes de 1-8. Este acto debe leerse en relación con Nm 11,16-17.24-30, la «ordenación» carismática de los setenta ancianos, pues Josué era uno de ellos. De hecho, había dos tradiciones sobre la sucesión de Josué: la de E, en la que se subraya el aspecto carismático

(cf. Dt 34,9); la de P, en la que desempeña un importante papel la presencia del sacerdote Eleazar (Nm 27,18-22; cf. Lohfink, «Scholastik» 37 [1962], 32-44).

73 **E) Introducción al cántico de Moisés (31,16-29). 16.** Aquí comienza la introducción al cántico, añadida en el último estadio redaccional. **19.** *escribid este cántico:* En Ex 17,14 (E), Moisés recibe también la orden de poner por escrito un poema épico sobre la batalla con Amalec; cf. 2 Sm 1,18, el mandato de enseñar a los hijos de Judá la elegía de David. El cántico debe ser un testimonio porque avivará la memoria y la conciencia de los israelitas, lo mismo que la lectura de la ley en el caso de Josías (2 Re 22,11). **23.** Este versículo es la continuación de 1-8 y 14-15. **24.** Dado que los vv. 28-30 siguen hablando del cántico, cabe la tentación de cambiar *hattôrāh* (ley) en el v. 24 por *haššîrāh* (cántico), pero esto difícilmente puede justificarse. El hecho de que Dios mismo escriba las tablas del Decálogo (5,22) y la colocación del Código Deuteronomista cerca del arca —que, por ello, recibe en el Dt el nombre de «arca de la alianza»— expresan la autentificación divina que se atribuía a la ley. Recordemos que la conclusión de un tratado en el Próximo Oriente antiguo implicaba el depósito del mismo en un templo y su lectura pública en determinadas ocasiones. **28.** Tenemos aquí la introducción inmediata al cántico, considerado como las «últimas palabras» de Moisés, como puede verse por la orden de reunir al pueblo en torno al gran legislador (cf. Gn 49,1; Jos 23,2). Como sucede con frecuencia en el Dt, la visión es retrospectiva.

74 **F) Cántico de Moisés (31,30-32,44).** En este poema existe una considerable divergencia entre el TM y las versiones: los fragmentos 4Q procedentes de la LQ apoyan a los LXX contra el TM. Sigue en pie el debate sobre la fecha de composición y de inserción en el Dt. El tema del poema —Yahvé elige a Israel como hijo e Israel rechaza esta elección, como se ve por la infidelidad a la ley de la alianza— explica su inserción en el libro de la alianza. Según Eissfeldt y Albright, esta inserción tuvo lugar ya en el siglo XI (razones: su origen dentro del *corpus* E; su comparación con Ex 15; Jue 5; Nm 23,7-24,25; 1 Sm 2, 1-10; Sal 78), pero la fecha es difícil de aceptar para el conjunto del poema, debido a la presentación teológica, bastante madura en ocasiones, y a la afinidad con la literatura profética. Además, una composición tardía puede dar una fuerte impresión de arcaísmo, como se ve en Hab 3, y debemos recordar, en todo caso, que una composición como ésta se vería constantemente readaptada con fines litúrgicos (v. 7, la invitación a recordar los «días de antaño»; 15, discurso directo a una asamblea, etc.). Este poema didáctico está estructurado fundamentalmente en trímetros (cf. Gn 49 y Nm 23-24).

Sobre el texto, cf. P. W. Skehan, CBQ 13 (1951), 153-63; BASOR 136 (1954), 12-15; JBL 78 (1959), 22; E. Vogt, Bib 36 (1955), 264-65; sobre la fecha, cf. E. Sellin, ZAW 43 (1925), 161-73; M. Frank, JJS 1 (1948), 126; O. Eissfeldt, ZAW 67 (1955), 126; *Das Lied Moses und das Lehrgedicht Asaph* (Berlín, 1958); W. F. Albright, VT 9 (1959), 339-46; Weiser, OT 118-19; cf. también R. Gordis, JTS 34

(1933), 390-92; E. Henschke, ZAW 11 (1934), 279-82; A. J. Levy, *The Song of Moses* (París, 1934); E. Baumann, VT 6 (1956), 414-24; W. L. Moran, Bib 43 (1962), 317-27; sobre el lugar del cántico en el Dt, cf. Lohfink, BZ 6 (1962), 45ss.

1. *escuchad, cielos:* La conjuración dirigida a los cielos y a la tierra (cf. 4,26; 30,19; Jr 2,12; Sal 50,4-6) es un rasgo constante del *rîb,* acusación forense encaminada a proceder contra la parte infiel a la alianza (cf. G. E. Wright, *Israel's Prophetic Heritage* [Nueva York, 1962], 26-67; J. Harvey, Bib 43 [1962], 172-96). Este rasgo es un valioso indicio de la función del cántico en el Dt. **4.** *la Roca:* Este término, nacido tal vez en conexión con el Horeb (cf. Ex 17,6; 33,21-22), es empleado aquí y en el salmo de David (2 Sm 22,3.32.47) y a menudo en los Salmos como una metáfora que designa al Dios fuerte de la alianza, un Dios en el que se puede confiar. **5-6.** Cf. 1,31 y Os 11,1. Esta presentación de Yahvé como padre —o quizá como antepasado— de los israelitas es, al parecer, genuinamente arcaica. Expresa la naturaleza íntima de los vínculos de la alianza. **7.** *recuerda los días de antaño:* Aparece un tema deuteronomista: la invitación al recuerdo y la importancia vital de una tradición viva (cf. comentario a 6,12). **8.** *el Altísimo·* El título divino Elyón procede de Canaán y probablemente de la Jerusalén preisraelita (cf. Gn 14,18ss); se encuentra en composiciones que datan de la primera monarquía (Nm 24,16; 2 Sm 24,14). *según el número de los hijos de Dios:* Esta figura tiene su origen en la corte celestial y en los cortesanos de la mitología cananeo-fenicia; cada nación tiene su divinidad guardiana. Sobre este trasfondo, el autor ve la vocación única de Israel (cf. P. Winter, ZAW 67 [1955], 40-48; ZAW 75 [1963], 218-23; R. Meyer, *Fest. W. Rudolph* [Tubinga, 1961], 197-209, que data el poema en el período persa). **10.** Esta providencia de Yahvé para con su pueblo en el desierto es un tema antiguo, elaborado frecuentemente por los profetas en distintas formas (por ejemplo, Os 9, 10; Jr 2,6; sobre el texto del v. 10, cf. G. Richter, ZAW 11 [1934], 77-78; también K. Marti, ZAW 39 [1921], 315-16; S. A. B. Mercer, AnglTR 3 [1920-21], 151-52). **13.** De nuevo tocamos un tema central del Dt: la tentación de la tierra fértil (cf. 6,3; 8,7). El texto del primer estico está corrompido. Gran parte de este lenguaje poético sobre la tierra y la vegetación era ciertamente indígena; así, por ejemplo, «sangre de la uva» (Gn 49,11); cf. *dm 'ṣm,* «sangre de árboles» en el ciclo ugarítico de Baal (II, II, 43). **15.** *el niño mimado: yešurûn* (33,5) se emplea aquí irónicamente; la palabra se deriva de *šôr,* «toro», o de *yāšār,* «recto». **17.** Esta polémica contra otros dioses (falsos) y exigencia exclusiva (celos) de Yahvé aparecen frecuentemente en el Dt (cf. comentario a 4,24). El hebreo *šed,* «demonio», es la divinidad menor acádica *šêdu.* **19.** Aquí comienza la pronunciación de la sentencia. Existe, como en otros casos de sentencia judicial por violación de la alianza, una correspondencia entre crimen y castigo (cf. Os 1,9; 2,1; Jr 2,11). **22.** *se ha inflamado un fuego:* Este fuego llega al mundo inferior y abrasa las fuentes de la fertilidad; cf. Jue 9,15.20; Am 2,4ss y especialmente 7,4ss, donde el fuego significa aridez. **26.** Desde este momento hay un

cambio de perspectiva: la nación no será destruida porque ello vendría a ser una victoria para los enemigos de Yahvé (cf. Jos 7,9). También en los profetas encontramos a veces un tránsito repentino de la condenación a la bendición. (Sobre los vv. 26-34, cf. K. Fullerton, ZAW 5 [1928], 138-55). **30.** Este versículo parece referirse a un concreto revés histórico de los israelitas. **31.** Pero los enemigos de Israel no prevalecerán contra el Señor. **32.** Esto contrasta con el v. 14. La metáfora de la viña y su producto es frecuente en la literatura profética (Os 10,1; Is 5,1-7). **34-35.** Yahvé ha acumulado su venganza. **39.** La autoproclamación divina figura en el centro de la alianza (cf. Ex 3,14; Is 41,4, etc.). Es Yahvé quien da la muerte y la vida, quien tiene un dominio absoluto sobre las fuentes de la vida, y no los dioses que seducen a Israel (cf. 1 Sm 2,6; Os 6,1-2). **40.** Se alude a la actitud de prestar juramento. Yahvé jura por sí mismo. La venganza divina es descrita en términos familiares a la mitología cananea (cf. Hab 3). **43.** Cf. el análisis textual de F. M. Cross *(The Ancient Library of Qumran* [Nueva York, 1961], 182-84) y P. Skehan (CBQ 13 [1951], 156).

75 **G) Conclusión de la entrega de la ley y del cántico (32,45-52).** *Los vv. 45-47 son, evidentemente, continuación de 31,24-27, que se* refieren a la ley y no al cántico. Allí Moisés anuncia su muerte y prepara para lo que sigue aquí. **47.** *vuestra vida:* Aunque Pablo considera que la ley se convirtió de hecho en instrumento de muerte (Rom 7,9; 10,5; Gál 3,10-12), cuando es aceptada como parte de la autodonación de Dios en la alianza resulta fuente de vida (cf. Lv 18,5). **48.** El tema de Moisés excluido de la tierra prometida ya ha aparecido antes, quizá en una tradición variante (1,37-38; 3,26-28), donde la montaña es Pisgá (también Nm 27,12-14 [P]). Ambos están en los Abarim (lit., desfiladeros de montaña). **50.** Sobre la muerte de Aarón, cf. Nm 20,22-29 (P). **51.** Cf. Nm 20,10-13.

76 **H) Bendiciones de Moisés sobre las tribus (33,1-29).** Era costumbre atribuir a los grandes hombres del pasado una serie de últimas palabras memorables o de discursos oraculares, especialmente en forma de bendiciones; cf. Isaac (Gn 27), Jacob (Gn 49) y David (2 Sm 21,1-7). Sea cual fuere su origen, ciertamente antiguo, estos oráculos llegaron a formar parte de una liturgia procesional cuyos rastros pueden descubrirse en la estructura sálmica (vv. 2-5 y 26-29) lo mismo que en otras composiciones hímnicas antiguas (v. gr., Sal 68). Hoy se tiende a apartarse de la fecha tardía, en otro tiempo popular, ya sea en el siglo VI (Mowinckel), ya en el reinado de Jeroboam II. La comparación con los oráculos de Jacob (Gn 49) muestra que Dt 33 en su forma final es un texto tardío: Simeón ha sido absorbido, Dan ha emigrado, Leví ya no es una tribu secular. Por otra parte, el lenguaje es ciertamente arcaico (lo cual contribuye a explicar la corrupción actual del texto); de ahí que podamos señalar como fecha la primera monarquía. La inserción de este poema en el Dt puede obedecer a su utilización en la fiesta central de la alianza que celebraban las tribus.

F. C. Burkitt, JTS 35 (1934), 68; U. Cassuto, RSO 11 (1927-28), 233-53; F. M. Cross y D. N. Freedman, JBL 67 (1948), 191-201; W. J. Pythian-Adams, JPOS 3 (1923), 158-66; R. J. Tournay, RB 65 (1958), 181-213; A. van Hoonacker, Mus 42 (1929), 42-60.

2. *el Señor ha venido del Sinaí:* La introducción comienza con una teofanía, como en Jue 5,4 y Hab 3,3, en la que Yahvé es representado como rey de las tribus. Esta idea corresponde a la teología de la fiesta de renovación de la alianza. **3.** La interpretación de este versículo es insegura. Sobre algunos puntos, cf. O. Komlos (VT 6 [1956], 435ss); sobre la interpretación general, cf. H. S. Nyberg (ZDMG 92 [1938], 320-44) y T. H. Gaster (JBL 66 [1947], 53-62). **4.** No hay necesidad de eliminar 4a: empalma con lo que precede, tiene un ritmo regular y, supuesta la interpretación cultual, la referencia a la ley resulta obvia. En lo que sigue se presupone la gran asamblea de las tribus. **6.** Falta el título del oráculo. La tribu transjordánica de Rubén, todavía poderosa en Gn 49,3-4 y objeto de un reproche en el Cántico de Débora (Jue 5, 15b-16), estaba evidentemente en peligro de extinción a consecuencia de la presión de los estados vecinos. Probablemente no estuvo representada en la asamblea. **7.** *Judá:* Esta oración parece suponer que Judá se hallaba también ausente de la asamblea, lo cual sería explicable si, como es verosímil, las bendiciones proceden de E. Esta unidad individual es ciertamente más antigua que Gn 49,8-12, a menos que se la sitúe en la monarquía dividida (cf. E. Sellin, ZAW 60 [1944], 57-67). **8.** *Leví:* Leví, que es una tribu puramente secular en Gn 49,5-7, tiene ahora una función sagrada. Este oráculo es posterior a todos —o casi todos— los demás y puede ser la aportación peculiar del Dt, para el que los levitas desempeñaban un papel de vital importancia (cf. comentario a 1,19). Sobre los *urim* y *tummim* como medio de adivinación, cf. Ex 28,30 y 1 Sm 14,41 (LXX y Vg.). Ex 32,25-29 recuerda los acontecimientos de Cadés-Barnea aludidos aquí. (Cf. T. H. Gaster, VT 8 [1958], 217-19; sobre la cuestión discutida del origen de los levitas, cf. Meek, *Hebrew Origins,* 121-32). **12.** *Benjamín:* Esta tribu estaba orientada al principio más al norte que al sur, pero con el gradual prestigio de Judá y de David fue absorbida tras una acerba lucha. Este oráculo favorable procede del norte y es probablemente más antiguo que Gn 49,27, que procede de Judá (cf. T. H. Gaster, ExpT 46 [1934-35], 334).

77 **13.** *José:* En contraste con el predominio de Judá en Gn 49, aquí prevalecen las tribus de José; José es «príncipe entre sus hermanos». Dado que el oráculo pinta un cuadro de prosperidad y expansión política, algunos estiman que procede de un período como el reinado de Jeroboam I o II; pero puede entenderse también como procedente del período anterior al predominio de Judá y, por tanto, como anterior a Gn 49,8-12. Al igual que en Gn 49,22-26, que se le asemeja notablemente, el lenguaje es marcadamente cananeo. El gran «abismo» inferior, la masa de las aguas debajo de la tierra, al que se personaliza mitológicamente como «agazapado», es la fuente de la fertilidad. **15.** Los «montes antiguos» forman parte de la imagen mitológica del mundo, como en

Gn 49,26; Hab 3,6; **16.** *del que mora en la zarza:* Cf. Ex 33,16. *príncipe entre sus hermanos:* En su sentido primario, *nāzîr* (príncipe) significa «consagrado», y la consagración se hacía con vistas a la guerra santa. La obligación nazirea de no cortarse el cabello puede reflejarse en el estico anterior. **17.** *primogénito del toro:* Este título se aplica a Baal, hijo de El, el toro en la mitología cananea; en las tribus del norte era endémica la simbiosis entre el yahvismo y el culto al toro (cf. 1 Re 12, 28ss; Ex 32,3ss). Los cuernos son símbolo de fortaleza. **18.** Zabulón se asentó a lo largo de la costa fenicia; Isacar, en la rica llanura de Esdrelón, donde los miembros de esta tribu estaba sometidos a los cananeos, particularmente fuertes allí. Es difícil decir si sacudieron el yugo a consecuencia de su participación en la victoria de Débora (Jue 5, 14-15.18; cf. Gn 49,13-15). **19.** *los montes:* Un ejemplo es el monte Carmelo, que había sido un centro cultual desde tiempos remotos. **20.** Lo mismo que Rubén, Gad se asentó en Transjordania, lo cual explica la ausencia de ambos en la lista de tribus de Jue 5,14ss. En su lucha por la supervivencia frente a las incursiones de las tribus procedentes del desierto sirio y de los estados vecinos, los de Gad adquirieron fama de valientes (cf. Gn 49,19). **22.** *Dan:* Ya había tenido lugar la migración de Dan hacia el norte (Jue 18,7ss) y su asentamiento en Laiš (león), rebautizado con el nombre de Dan, que estaba en Bašán. **23.** Los «favores» y las «bendiciones» aluden a la fértil tierra que rodea el mar de Galilea, posesión de Neftalí. La alusión al «sur» es oscura. **24.** Tanto aquí como en Gn 49,20 se hace referencia a la prosperidad de Aser, que era indudablemente grande a causa de las plantaciones de olivos situadas en la región costera de Galilea y a causa de la seguridad de sus ciudades. Por esta razón Aser no respondió a la invitación tribal a tomar las armas (Jue 5,17). **26.** La conclusión, como los vv. 2-5, sigue el estilo de los Salmos, con las mismas imágenes teofánicas. *niño mimado:* Cf. comentario a 32,15. *que cabalga los cielos:* Léase, quizá con mayor precisión, «el Cabalgador de los Cielos», título aplicado a Baal, el dios de la tormenta en la literatura cananea, y a Yahvé en Sal 68,5 (cf. Sal 18, 11-16; F. M. Cross y D. N. Freedman, BASOR 108 [1947], 6-7; H. L. Ginsberg, BASOR 110 [1948], 26). **27.** El texto es inseguro. **29.** *sobre sus espaldas:* Puede entenderse también «sobre sus colinas» (cf. 2 Sm 1,19).

78 **I) Muerte de Moisés y sucesión de Josué (34,1-12).** Este capítulo sirve de conclusión no sólo al Dt, sino también a todo el Pentateuco; ello explica los evidentes retoques: Nebo y Pisgá son nombres paralelos que designan la misma montaña (cf. 3,27), se dice que Moisés tenía ciento veinte años al momento de su muerte (P; cf. comentario a 31,2), los vv. 11-12 tienen un final D (la unión con el v. 10 es violenta), etc. El relato de la muerte, numinoso como se suponía que había sido el acontecimiento, está íntimamente relacionado con la sucesión carismática de Josué (cf. 1,37-38; 3,25-28) de la misma manera que en el caso de Elías y Eliseo, pues ambos son resultado de una «teología» profética del Espíritu. El v. 9 sirve de empalme con Jos y la historia subsiguiente

(cf. Jos 1,1-2). **1.** *el Señor le mostró toda la tierra:* La visión panorámica de Canaán se desarrolla en un inmenso arco de norte a sur (cf. Mt 4,8). De hecho, en un día claro se puede ver el Mediterráneo desde el Nebo. **4.** Este versículo ha sido preparado en Dt 1,37; 3,25-27; 4,21-22; 32, 48-52 y logra un gran impacto al final. El relato empalma con 32,52. **6.** El TM puede traducirse: «él (Yahvé) lo sepultó»; Sam y algunos manuscritos de los LXX leen en plural. La desaparición del profeta no podía ser menos numinosa que la de Elías (cf. J. R. Harris, BJRylL 8 [1924], 404-405). En torno al último destino de Moisés y a la localización de sus restos surgió toda una literatura (cf. Jds 9). **7.** Para los redactores P, la vida de Moisés cubrió tres generaciones: hasta que visitó a los hermanos que sufrían (cf. Act 7,23), hasta el Exodo (Ex 7,7), hasta su muerte. Murió en plena posesión de sus facultades. Sobre su «vigor» *(lēaḥ,* el «principio vital»; cf. en ugarítico *lḥt),* véase W. F. Albright (BASOR 94 [1944], 32-35). El duelo establecido era evidentemente de treinta días; cf. los setenta días por José de acuerdo con la práctica egipcia (Gn 50,3). **9.** Esta afirmación es un resumen de la sucesión carismática de Josué: tiene en cuenta Dt 3,28 y Nm 27,18-23 (P). La imposición de manos significaba la transmisión del espíritu, el *mana* (Nm 27,20, *hôd),* y, al mismo tiempo, la investidura del cargo; lo cual implica que la autoridad en la comunidad santa no es separable del carisma (cf. comentario a 31,14). **10.** Cf. comentario a 18,15. **11.** Este versículo es una adecuada conclusión: llama la atención de la comunidad reunida para el culto —«todo Israel»— sobre el gran acontecimiento redentor operado por Dios a través de su siervo.

7

JOSUE

PETER J. KEARNEY

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: J. Bright, *The Book of Joshua* (IB; Nashville, 1953), 2, 539-673; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; Gotinga, [2]1959), 7-140; H. G. May, *Joshua* (PC; Nueva York, 1962), 289-303; M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT; Tubinga, [2]1953).

ESTUDIOS: J. L'Hour, *L'alliance de Sichem:* RB 69 (1962), 5-36, 161-84; J. L. McKenzie, *The World of the Judges* (Englewood Cliffs, N. J., 1966); W. Moran, *Adnotationes in librum Josue* (edición privada); H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres, 1950).

Cf. más bibliografía en Eissfeldt, OTI 248, 747-48.

INTRODUCCION

2 **I. Historia literaria.** Dado que este libro contiene unos materiales literarios muy diversos y que la historia de su composición y combinación abarca la mayor parte del período veterotestamentario, no es extraño que haya diferentes teorías sobre su formación. La que sigue se funda principalmente en las de Noth y Bright.

El conjunto literario más antiguo lo constituyen los caps. 2-11, excluyendo sobre todo 8,30-35. Comprende una serie de etiologías y relatos de combates (10,1-15; 11,1-14) combinados en una narración seguida por un autor al que llamamos compilador *(Sammler,* M. Noth) y que actuó en torno al 900 a. C. (aunque Salomón reconstruyó Jasor [1 Re 9,15], se conserva el recuerdo de su previo abandono [11,11]). Las etiologías (excepto el cap. 7 y 10,16-39) tienen como escenario el territorio de Benjamín y (excepto quizá 10,16-39) se conservaron probablemente en Guilgal. Después el redactor de la historia deuteronomista, es decir, del conjunto Jos, Jue, Sm y Re (que designamos como redactor deuteronomista o simplemente D), publicó esta sección y la incorporó a su gran obra histórica. Este autor añadió el cap. 1 como introducción y probablemente también 11,21-22 y 14,6-15 a la conclu-

sión del compilador, formando la secuencia 11,21-23a; 14,6-15; 11,23b. Esa nueva conclusión explicaba varios puntos oscuros de la conquista, un tema de gran interés para D, pues precisamente la presencia de los cananeos pondrá en peligro la fidelidad de los israelitas a Dios. Este mismo interés se reflejaba en 13,2-6, probablemente también añadido por D; la conclusión hablaba asimismo de la recompensa de Caleb (14, 6-15), otro dato interesante para D (Dt 1,36). Dicho autor añadió además la lista de los reyes vencidos (12), hizo notar la separación de las tribus transjordánicas (22,1-6) y concluyó con el discurso de despedida de Josué, que ponía nuevamente en guardia frente a los cananeos supervivientes (23). Por tanto, la edición original D comprendía 1-12 (excepto 8,30-35); 13,2-6; 14,6-15; 22,1-6 y 23.

Algún tiempo después de que el compilador hubiera compuesto su relato de las conquistas, otro autor llamado redactor *(Bearbeiter,* M. Noth) compuso un documento donde se daba cuenta de las posesiones de las tribus. Más que un relato era una exposición geográfica que constaba principalmente de una lista de fronteras procedente de la primera monarquía o del período premonárquico y de una lista de la provincia de Judá procedente de la monarquía dividida (y que refleja una organización más complicada que la de Salomón, 1 Re 4,19b). Aquí la tierra era distribuida por los israelitas, no por Josué, mientras que el propio Josué figuraba entre los receptores (19,49-50); este documento incluía los caps. 14,1-21,42 (excepto 14,6-15; 15,13-19; 17,14-18; 18, 2-10), así como 13,16-21 y 25-27. El documento fue entonces sometido a la redacción D con vistas a su inserción en la historia Jos-Re, que había aparecido ya sin él. El segundo redactor, que trabajó probablemente durante el destierro, dio al documento geográfico el aire de un relato en el que Josué distribuía el territorio. Desplazó 14,6-15 de su lugar originario (después de 11,23a) y lo completó con otra tradición sobre Caleb, 15,13-19. Añadió también 17,14-18 y 18,2-10. Estos cuatro relatos se refieren a la iniciativa de las tribus de Judá y José en el posesionamiento de su territorio. La inclusión de este nuevo material explica probablemente que esos grupos figuraran primero entre las tribus occidentales.

Las tribus transjordánicas quedan ahora fuera de la estructura original del documento, pero es muy probable que en el original apareciesen algunos territorios orientales. Debido a su especial interés por estas tribus, el redactor las ha puesto en primer lugar, en el cap. 13. Ha tomado lo que parece ser un solo territorio (quizá originariamente el de «Gad», pues Rubén habría desaparecido ya), un territorio que incluso no tendría ni fronteras, y lo ha repartido entre Rubén y Gad, creando entonces una especie de lista para la media tribu de Manasés. Este documento (que incluía 13,3-6 de la edición original) fue incorporado a la historia D mediante 13,1, que es una anticipación de 23,1. Pero este procedimiento tenía el inconveniente de hacer que la distribución apareciese como las palabras finales de Josué; además posponía la despedida de las tribus transjordánicas (22,1-6), aun cuando ya habían recibido su

territorio y la lucha había terminado hacía tiempo. Esta larga sección recibió también su propia conclusión D en 21,43-45, elaborada a partir del material más antiguo que se halla en el cap. 23. Tal inserción exigía algunos cambios redaccionales en Dt, que originariamente hablaba sólo de tres ciudades de refugio. Sin embargo, la introducción de las ciudades levíticas en Jos 21 no fue preparada con ningún texto en el Dt (no puede dudarse de que las ciudades levíticas aparecían en la lista del documento original: las designan los israelitas, no Josué [21,3]).

La labor redaccional de D explica otros pequeños cambios que se observan en Jos. En el mismo sentido actuaría luego la obra de la escuela P. Las principales aportaciones de P a la segunda mitad del libro son la introducción de Eleazar (14,1; 19,51; 21,1) y Silo (cf. 18,1-10), la amplia reelaboración del cap. 21 y la inserción de 22,7-34. Un redactor final, heredero de las escuelas D y P, añadió 8,30-35 y concluyó su nueva edición del Hexateuco con la adición del cap. 24.

3 **II. Valor histórico.** Es innegable que los israelitas consiguieron dominar Canaán. También es seguro que sobrevivieron los recuerdos de aquellas vicisitudes. Y las Escrituras aluden tantas veces a victorias conseguidas mediante batallas que parece imposible una «conquista» meramente pacífica. Podemos, pues, decir en general que Jos conserva recuerdos auténticos de la conquista israelita. Y sería una simplificación excesiva afirmar que, debido a que muchas tradiciones de Jos son etiologías encaminadas a explicar ciertas instituciones o características locales, se trata de simples creaciones de la imaginación popular. Dado que parte del material es de tipo folklórico, no podremos determinar un hecho histórico concreto, pero sí podremos asegurar, al menos en líneas generales, que las tradiciones se fundan en la historia.

Tanto las secciones referentes a la conquista como las referentes a la distribución de la tierra revelan un engrandecimiento secundario de Josué, pero sería erróneo asignarle un papel de rango inferior en la conquista. Su posición como jefe de los josefitas en 17,14-18 no se puede poner seriamente en duda; aunque efraimita, es el jefe en las tradiciones de Benjamín (caps. 2-9), y su papel en el nacimiento de la confederación de las doce tribus en Siquem (cap. 24) se suele aceptar como original. Todos los factores sugieren la importancia de su intervención en la conquista.

Algunas partes de Jos describen la conquista como completa, pero tales referencias son claramente esquematizaciones o resúmenes idealizados. En concreto, los autores se muestran deseosos de permanecer fieles a sus fuentes; así, por ejemplo, 10,28-40 amplía el relato para dar la impresión de una extensa conquista por el sur, si bien la fuente muestra que la conquista no fue de hecho muy extensa. El compilador, al describir en el cap. 11 las victorias del norte, se mantiene fiel a la pobreza de su material. Para hablar de la parte central de Canaán sólo se dispone de las tradiciones de Benjamín y de algunos nombres nuevos contenidos en la lista del cap. 12. Los israelitas nunca reivindican expresamente la costa filistea, ni la llanura de Esdrelón, ni Jerusalén. El

historiador D se refería repetidas veces a regiones todavía no conquistadas (11,21-22; 13,2-6; 23,4-5).

Las pruebas arqueológicas deben utilizarse con cuidado en relación con la conquista: Lakiš, Debir y Jasor fueron destruidas en la época de la conquista israelita. Pero la relación entre esta destrucción y la conquista israelita no está totalmente clara; asimismo sería aventurado afirmar que tal destrucción dio lugar a los relatos de conquista que han llegado hasta nosotros. Las pruebas sobre Ay y Jericó hablan incluso contra la historicidad de estas dos victorias.

4 **III. Valor religioso.** Aunque los diferentes niveles de tradición tienen en común ciertos valores religiosos, cada nivel añade su énfasis peculiar. El compilador vio la conquista como acción de Dios; por parte del hombre venía a ser un acto de culto, estrechamente asociado al santuario de Guilgal y a los ritos allí efectuados. Esta concepción, sin embargo, está relacionada con la idea primitiva de que la aniquilación total del enemigo era un acto de culto, concepción que D acentúa aún más, aun cuando la costumbre ritual de la «guerra santa» ya no se practicaba en su tiempo. Indudablemente, D reacciona contra la influencia cananea, que era a sus ojos el mayor peligro para Israel. El compilador expresa también la idea primitiva de que la comunidad carga con la culpa del individuo (cap. 7), idea que todavía perdura en la escuela P (22,18). El redactor D añadió al relato sus temas en torno a la alianza: la posesión de la tierra está condicionada a la fidelidad para con Dios; las maldiciones de la alianza pueden realizarse todavía. Asimismo, la moralidad israelita es una respuesta a los dones de Dios; los israelitas han entrado en una estrecha relación personal con Dios. El segundo redactor D, que añadió los caps. 13-21, hizo profesión de su fe en los continuos beneficios de Dios: será restaurada la total posesión de la tierra, aun cuando el destierro la haga aparecer como un sueño lejano.

Los redactores P reafirmaron esta fe con una mayor dosis de idealización, pintando al futuro Israel como una comunidad cultual compuesta por las doce tribus reunidas en torno al santuario central, de manera que cada tribu se preocupaba en especial por el sostenimiento de los sacerdotes. El redactor final acentúa la relación personal de Israel con Dios: la elección es libre (24,15). Subraya aún más las convicciones de sus predecesores y reafirma su fe en Dios y en Israel. El libro no termina con la admonición de Josué sobre el futuro (cap. 23); ahora el pueblo insiste en que servirá a Dios (24,24). Los versículos finales del libro (y del Hexateuco) subrayan la fidelidad de Israel y la posesión de la tierra (vv. 30-33).

5 **IV. Contenido.** Para entender mejor el siguiente sumario conviene tener en cuenta la historia literaria.

I. Introducción (1,1-18)
- A) Misión divina de Josué (1,1-11)
- B) Lealtad de las tribus de Transjordania (1,12-18)

II. Conquista de Canaán (2,1-11,23)
- A) Los espías en Jericó (2,1-24)
  - a) Rajab oculta a los espías y engaña a los emisarios del rey (2,1-7)
  - b) Pacto de Rajab con los espías (2,8-24)
- B) Paso del Jordán (3,1-5,1)
  - a) Preparación para el paso (3,1-13)
  - b) El paso (3,14-17)
  - c) Tradición de las piedras (4,1-9)
  - d) Fin del paso (4,10-14)
  - e) Las aguas prosiguen su curso (4,15-18)
  - f) Colocación de las piedras en Guilgal (4,19-5,1)
- C) Los ritos de Guilgal (5,2-12)
  - a) La circuncisión (5,2-9)
  - b) La Pascua (5,10-12)
- D) Toma de Jericó (5,13-6,27)
  - a) La teofanía (5,13-6,5)
  - b) La batalla de Jericó (6,6-27)
- E) Derrota y victoria en Ay (7,1-8,29)
  - a) Derrota inicial y su causa (7,1-26)
  - b) Victoria en Ay (8,1-29)
- F) El altar del monte Ebal (8,30-35)
- G) Fin de la conquista de Canaán (9,1-11,23)
  - a) Alianza con los gabaonitas (9,3-27)
  - b) Derrota de la coalición antigabaonita y conquista del sur (10,1-43)
  - c) Conquista del norte (11,1-14)
  - d) Resumen de la conquista (11,15-23)

III. Lista de los reyes vencidos (12,1-24)

IV. Reparto de la tierra prometida (13,1-21,45)
- A) Introducción al reparto (13,1-33)
- B) Introducción al reparto del territorio occidental (14,1-5)
- C) Los calebitas en Hebrón (14,6-15)
- D) Límites de Judá (15,1-12)
- E) Territorio de Caleb y Otniel (15,13-19)
- F) Ciudades de Judá (15,20-63)
- G) Territorio de las tribus josefitas (16,1-17,18)
- H) Introducción al resto del reparto (18,1-10)
- I) Parte de Benjamín (18,11-28)
- J) Parte de Simeón (19,1-9)
- K) Parte de las tribus de Galilea (19,10-39)
- L) Parte de Dan (19,40-48)
- M) Conclusión del reparto (19,49-51)
- N) Ciudades de asilo (20,1-9)
- O) Ciudades levíticas (21,1-42)
- P) Fidelidad de Dios a su palabra (21,43-45)

V. Retorno de las tribus transjordánicas y construcción de su altar (22,1-34)
- A) Despedida de las tribus transjordánicas (22,1-6)
- B) El altar junto al Jordán (22,7-34)

VI. Ultimo discurso de Josué (23,1-16)

VII. Epílogo: asamblea de Siquem y tradiciones sobre la muerte de Josué (24,1-33)

A) Asamblea de Siquem (24,1-28)
B) Tradiciones sobre la muerte de Josué (24,29-33)

COMENTARIO

6 **I. Introducción (1,1-18).** Esta introducción en forma de diálogo alude a las principales preocupaciones teológicas de D, cuyo estilo se refleja en todo el cap. 1. La unidad del pueblo aparece acentuada por la posición de Josué, a quien se presenta con la reiterada mención de sus relaciones con Moisés y que sucede plenamente a Moisés en su ministerio (vv. 3, 5 y 17). Las tribus transjordánicas, aunque viven fuera del territorio de la tierra prometida y pueden aparecer por ello opuestas a la perspectiva unitaria del autor, aceptan plenamente la autoridad de Josué y toman parte en la conquista del territorio occidental. En el punto culminante del mensaje de Dios a Josué encontramos la garantía deuteronomista para la preservación de esa unidad: la fidelidad a la ley de Dios (vv. 7-8).

7 **A) Misión divina de Josué (1,1-11). 1.** Las palabras iniciales establecen un nexo entre Jos y la muerte de Moisés en Dt 34. La misión de Josué es un desarrollo del mandato divino que aparece en Dt 31, 14.15.23. *ayudante de Moisés:* Se trata de un «ayudante militar», como puede deducirse de la antigua tradición sobre el papel de Josué en la batalla contra los amalecitas (Ex 17,9-14), mientras que la devoción personal implicada en el servicio de Josué se refleja en la tradición sobre el cambio de su nombre de Hosea en Josué por iniciativa de Moisés (Nm 13,16). Ambos nombres son de hecho el mismo, pues Hosea es indudablemente una abreviación de la forma original «Josué». Aunque esta forma original es, con toda certeza, una combinación del nombre divino y de un verbo que expresa el gobierno de Dios, ignoramos su significado exacto (Moran, *op. cit.).* Se ha entendido como «Yahvé es salvación». Aunque Josué no pasa de ser un «ayudante de Moisés», ahora recibe directamente la palabra de Dios, lo mismo que Moisés (cf. Dt 31,23, donde recibe su misión directamente de Dios incluso antes de la muerte de Moisés). En 24,29 merece el título mosaico de «siervo del Señor». **2.** La misión efectiva cristaliza en una forma más bien flexible que comprende una afirmación del hecho, un mandato fundado en ese hecho, una promesa de ayuda divina (v. 5, «estaré contigo») y una exhortación (v. 6, «sé valiente y firme»); cf. un esquema parecido en el mandato de David a Salomón para que éste construya el templo (1 Cr 22,7-13) y también en Mt 28,18-20 (cf. N. Lohfink, «Scholastik» 37 [1962], 32-43, y Moran, *op. cit.). todo el pueblo:* D subraya la unidad de las tribus en la conquista. **3.** *donde pongáis los pies:* Estas palabras se refieren probablemente a una institución judicial en virtud de la cual la propiedad de la tierra se expresaba señalando sus límites

con el pie; cf. Gn 13,17. **4.** El v. 4 es una versión más detallada de Dt 11,24-25; pero estas fronteras nunca se alcanzaron; cf. también la descripción idealizada y más bien tardía de los dominios de Salomón en 1 Re 5,1.4 (hebr.) y 1 Cr 9,26. El texto hebreo es difícil y no se está de acuerdo en el significado exacto de tales fronteras. Aunque Noth sostiene que está incluida la Transjordania, es más probable que el redactor D suponga como límite oriental de la tierra prometida la ribera occidental del Jordán (cf. Dt 3,25) y describa sólo las restantes fronteras: las estepas («desierto») por el sur (Noth afirma que esto incluye también parte de la Transjordania), el Líbano hasta llegar al Eufrates por el norte (cf. también Gn 15,18 y Dt 1,7 por lo que se refiere al Eufrates como frontera septentrional) y el mar Mediterráneo por el oeste (Moran, *op. cit.*). **5.** La conquista israelita será una guerra santa: Dios mismo luchará en favor de su pueblo. **6.** *sé valiente y firme:* Dirigidas a un jefe militar, estas palabras parecen al pronto una exhortación al valor personal en la batalla. Pero en este contexto de guerra santa sirven para centrar la atención en Dios como jefe; son una exhortación a confiar plenamente en él. Se trata, pues, de una breve referencia a un tema favorito del redactor, ya que éste se alza por encima del contexto de la conquista inminente para expresar un principio que dirige toda la historia de Israel: sólo mediante la fidelidad a la ley de Dios (expresada por D en el «Libro de la Alianza», Dt) podrá el pueblo permanecer en posesión de la tierra prometida. **10.** *escribas:* los *šoṭ*^{e}*rîm* son en general oficiales de rango inferior, es decir, encargados de un grupo de obreros (Ex 5,6), miembros de un tribunal (Dt 16,18) o, como aquí, oficiales del ejército (Dt 20,5). **11.** *provisiones:* Se trata del suministro para la batalla; en este marco de la guerra santa no se mencionan las armas empleadas.

8 **B) Lealtad de las tribus de Transjordania (1,12-18).** La unión de estas tribus con las de la parte occidental planteaba a D un problema especial. ¿Cómo podían ser miembros del pueblo elegido si vivían fuera de la tierra prometida? Ignorante de las antiguas tradiciones sobre las disputas entre las tribus de ambas riberas del Jordán (Jue 12,1-6; 21,5-14), D insistía en la legitimidad de la ocupación de Transjordania. En primer lugar, Dios mismo les permitirá asentarse en esta tierra (el sentido del v. 13 en hebreo es que participarán del «descanso», del tranquilo disfrute de las bendiciones de la tierra prometida). En segundo lugar, Moisés les dio esta tierra (v. 14). Por último, estas tribus tomarán parte en la conquista occidental (v. 15). **14.** *armados:* Es más probable la traducción «en orden de batalla»; la palabra se deriva de la raíz que significa «cinco» y quizá se refiere a una formación en cinco grupos como la que se describe en Nm 10,11-28 (De Vaux, IAT 295). **16.** Las tres tribus se obligan solemnemente, como en una alianza (Ex 24,3). **17.** *pero que el Señor tu Dios esté contigo:* Dado que el autor desea subrayar la participación de las tribus transjordánicas, estas palabras, así como la exhortación final del v. 18, no pueden ser una condición puesta a la autoridad de Josué. Expresan más bien un deseo (se-

mejante al de 1 Cr 22,12) o son una clara afirmación de confianza en Josué («Realmente el Señor tu Dios estará contigo») y una lógica exhortación («Pase lo que pase, sé valiente y firme») (Moran, *op. cit.).* En cualquier caso, el redactor D considera que el único atributo esencial de un jefe es la confianza inalterable en el Dios que está con él.

9 **II. Conquista de Canaán (2,1-11,23).**

A) Los espías en Jericó (2,1-24). Las modernas investigaciones arqueológicas no han hallado huella alguna de una ciudad cananea que existiera en el lugar de Jericó con posterioridad a la destruida por los egipcios en torno a 1550, unos tres siglos antes de la llegada de Josué. Es posible que la ciudad permaneciera en ruinas durante los tres primeros siglos de ocupación israelita y que se la asociara en la tradición popular a las conquistas de Josué. Los versículos finales de la historia de Rajab, tal como los encontramos en 6,17.22.23.25, indican que se trata de un relato etiológico creado para explicar la presencia de un poblado cananeo que era conocido como la casa de Rajab y que seguía viviendo en Jericó o en sus cercanías (Noth). El relato establecía una relación entre este grupo y las hazañas de Josué y explicaba que su permanencia en el lugar se debía a que su antepasada Rajab había ayudado a Josué en la conquista de Jericó. Hay todavía fuertes indicios de que esta ayuda fue descrita originariamente como una traición de la ciudad. La confabulación que llevaría a la captura de la ciudad (cf. Jue 1,22-25) pudo efectuarse perfectamente en una casa como la de Rajab, dada la naturaleza de su profesión y la situación estratégica del edificio (v. 15). La deliberación de Rajab con los espías (v. 12), la insistencia de éstos en un absoluto secreto (vv. 14 y 20) y señal del cordón escarlata (v. 18) apuntan probablemente a una forma primitiva que implicaba una traición. De ser así, la visita de los espías ha sido privada de su valor estratégico y el desenlace primitivo del relato ha desaparecido en aras de una conquista milagrosa de Jericó mediante el derrumbamiento de sus murallas. (Por lo que se refiere al problema arqueológico de la destrucción de Jericó, → Arqueología bíblica, 74:60-61).

Sin embargo, el incidente de Rajab no se limita a un interés etiológico. Incluso en su formulación primitiva (antes de ser incorporado a la historia de Jos-Re) expresaba la antigua convicción de que la conquista de Palestina era una guerra santa, de que Dios luchaba en favor de su pueblo y sembraba el terror entre los enemigos de Israel (vv. 9, 10a, 11a, 24). El redactor D complementó la profesión de fe de Rajab mencionando las victorias de Transjordania (v. 10b) e incluso añadiendo *una fórmula que expresaba una profunda piedad israelita* (v. 11b; cf. Dt 4,39). La estructura del relato demuestra que la profesión de fe de Rajab es realmente el elemento más importante de todo el capítulo. Mediante una serie de alusiones retrospectivas, la acción y el diálogo se ordenan de tal forma, que ponen el acto de fe de la mujer en el punto central del relato (Moran). Es muy probable que el relato recibiera su estructura actual antes de que lo incorporase el redactor D, pues esta técnica narrativa aparece en todo el capítulo, incluso donde no hay signos de

influencia deuteronomista. El puesto central que tenía la profesión de fe de Rajab ya en ese estadio primitivo de la tradición quería subrayar, sin duda, no tanto la virtud de la mujer cuanto la acción de Dios. En todo caso, con las palabras de Rajab el redactor intentaba expresar su doctrina de que la constante posesión de la tierra prometida dependía de la fe en Dios; a Rajab se le permitió participar de las bendiciones de la tierra prometida sólo porque participó de la fe israelita.

10 a) RAJAB OCULTA A LOS ESPÍAS Y ENGAÑA A LOS EMISARIOS DEL REY (2,1-7). Los episodios de esta sección se suceden rápidamente. Tras el torrente de actividad, cuando al cerrarse la puerta se cierra también la primera parte del relato, el lector se pregunta sorprendido por qué Rajab ha protegido a los espías.

1. *Sittim:* Llamado también Abel-Sittim (Nm 33,49), «Torrente de las Acacias», corresponde al actual Tell el-Hammam, en la parte oriental del valle del Jordán, enfrente de Jericó. *Jericó:* Esta localidad, quizá llamada así porque en ella se daba culto a una divinidad lunar *(yārēaḥ,* «luna»), es la actual Tell es-Sultán, en la parte occidental del valle del Jordán. *la tierra:* Se trata del territorio que está fuera de la ciudad, pero que pertenece a la ciudad-estado de Jericó (lo mismo en los vv. 2-3). *Rajab:* Se trata, sin duda, de un nombre teóforo del que ha sido eliminado el nombre del dios: «... es grande». *donde se alojaron:* El autor omite de momento todo el diálogo, que aparecerá en los vv. 9-14, 17-21. **3.** *los visitantes que han entrado en tu casa:* La orden de los emisarios, así como la respuesta de Rajab en el v. 4, implican una relación sexual (hebr.), que ha sido un tanto suavizada en el v. 3 mediante una adición tardía que sugiere más bien un alojamiento en la casa. **4.** El texto hebreo no deja en claro si ella escondió a los espías antes o después de que llegaran los emisarios. **6.** Esta breve explicación retrospectiva anticipa la larga explicación que comienza en el v. 8.

11 b) PACTO DE RAJAB CON LOS ESPÍAS (2,8-24). El autor explica ahora por qué Rajab ha ocultado a los espías. Esta explicación retrospectiva queda interrumpida por los vv. 15-16, que recogen el hilo narrativo del v. 7 y explican el método de escapatoria a que aludirán los espías cuando el autor vuelva una vez más a la anterior conversación mantenida en el terrado (vv. 17-18ss). **9.** *yo sé:* La profesión de fe de Rajab adquiere una mayor fuerza dramática teniendo en cuenta sus respuestas anteriores: «Yo no sabía» (v. 4), «No sé» (v. 5). **10.** *el Señor secó las aguas:* Esta descripción de la acción de Dios es única en la presente tradición y muestra su independencia de las fuentes del Pentateuco. *Sijón y Og:* El deuteronomista, preocupado por la legitimidad de la ocupación de Transjordania, se apresura a asociar estas victorias al plan salvífico de Dios. La aniquilación total o «anatema» *(ḥerem)* era un rito característico de la guerra santa y se concebía como una ofrenda de los vencidos a Dios; en consecuencia, cualquier violación del anatema era considerada como una seria ofensa contra el mismo Dios (7,11). **12.** *puesto que os trato con bondad:* El texto hebreo puede significar también «si os trato con bondad», traducción que dejaría en claro que Rajab

no ha hablado todavía a los mensajeros del rey. *una señal segura:* El autor nos deja intrigados sobre la naturaleza de esta señal. De momento se centra en la fe de Rajab, mencionando sólo de manera general la respuesta favorable que evoca (v. 14) y relegando para más tarde la condición del juramento y la explicación de la señal segura (el cordón escarlata). **15.** El autor vuelve a su relato, pero todavía no nos ha dado los pormenores del acuerdo original: lo hará en los vv. 18-21, en los que se continúa la explicación retrospectiva. *casa construida en la muralla de la ciudad:* Esto puede ser un elemento etiológico, motivado por los restos de tal casa en las ruinas de Jericó (Noth). La ventana estaba abierta en la muralla (cf. 2 Cor 11,33). **16.** *la montaña:* Mientras los perseguidores iban hacia el este, en dirección del campamento de Josué, Rajab dirige a los espías hacia las colinas, situadas al oeste de Jericó. **21.** Se continúa el relato cortado en el v. 17 y se vuelve a la escena de la escapatoria de los espías por la ventana. Antes de abandonar la escena, el autor advierte que Rajab ató el cordón a la ventana, si bien esto no implica necesariamente que lo atara al punto. El relato se apresura hacia el final. Los espías cuentan cómo el terror característico de la guerra santa se ha apoderado de los habitantes y con ello anuncian efectivamente que Dios ha comenzado ya la conquista.

12 **B) Paso del Jordán (3,1-5,1).** Aunque los comentaristas difieren notablemente por lo que se refiere al trasfondo literario de esta sección, están de acuerdo en que el texto y las tradiciones contenidas en él han tenido una historia complicada; en muchos casos, las explicaciones sobre las repeticiones e incongruencias del texto ofrecen soluciones meramente posibles. No obstante, las líneas generales del relato están bastante claras. El acontecimiento central es la milagrosa división de las aguas, que permitió al pueblo pasar a la tierra prometida. Unida a este acontecimiento aparece una etiología que explica el origen de las piedras colocadas en el santuario de Guilgal (4,20). Y es posible que haya otra etiología sobre el origen de unas piedras acumuladas en el lecho del río Jordán (4,9). En íntima asociación con estas tradiciones, conservadas muy probablemente en Guilgal, aparece el arca de la alianza, que era, sin duda, el centro cultual del santuario. La asociación de tales tradiciones con el arca dio lugar a gran parte del material posterior que pone de relieve el papel del arca y de los sacerdotes en el episodio del paso del Jordán. El desarrollo de ese material ha hecho que el paso sea descrito más como una procesión litúrgica que como una operación militar.

Los esfuerzos para resolver los problemas textuales mediante una división del relato en múltiples fuentes han conducido a unos materiales fragmentarios que no representan una tradición coherente. Noth ha observado agudamente que, a pesar de todas las repeticiones del texto, el acontecimiento central, la división de las aguas, es narrado una sola vez (3,16). Buscando las relaciones entre este material y el del cap. 2, así como entre los versículos de ambos capítulos, y seleccionando el material que parece más antiguo, podemos descubrir una tradición ciertamente compleja, pero única, que permanece coherente cuando se la

separa del material D y de los mínimos retoques que reflejan la tradición P. Tal método nos proporcionaría la siguiente división del texto: compilador: 3,1.5.10a.11-17; 4,1-11.(6-7, ¿D?).13.15-20.(21-22, ¿D?).23; 5,1; deuteronomista: 3,2.6-9.10b; 4,(¿6-7?).12.14.(¿21-22?).24; adiciones sacerdotales: la expresión «arca de los mandamientos» (4,16) y la fecha del paso (4,19).

13 a) PREPARACIÓN PARA EL PASO (3,1-13). **1.** La mención de Sittim (cf. 2,1) indica que el autor sigue empleando la misma fuente narrativa. **2-4.** *tres días después:* El redactor D prosigue ahora con su propio material, refiriéndose a 1,10-11. La escena se desarrolla en el campamento de Sittim, y el viaje descrito en los vv. 2-6 tiene claramente como objetivo el Jordán. El redactor no intenta armonizar su cronología con la del compilador en el cap. 2. Según se dice allí, los espías viajaron unos 18 kilómetros de Sittim a Jericó, permanecieron algún tiempo con Rajab, luego estuvieron tres días ocultos en las montañas y, finalmente, volvieron junto a Josué en Sittim. Los tres días de preparación difícilmente bastarían para todos esos episodios. **3.** *arca de la alianza:* La presencia del arca llena los caps. 3-4 y 6; ninguna etiología intenta explicar su presencia en Guilgal. Su asociación a los antiguos ritos de la guerra santa durante la peregrinación por el desierto (Nm 10,33.35-36) indica también que el arca en los caps. 3-4 no es un desarrollo tardío de la tradición. *sacerdotes levíticos:* La tradición D atribuye todavía la plena autoridad sacerdotal a todos los levitas (Dt 18,6-7), si bien la gradual centralización del culto en los santuarios principales relegaba la existencia de los levitas a los pequeños santuarios. La reforma centralizadora de Josías llevó a una gradual reducción del papel de los levitas. Ezequiel distingue entre los levitas que sirven al altar y los que son simples auxiliares del templo, dando a ambas clases el nombre de «sacerdotes» (Ez 40,45-46), mientras que en la tradición P es total la distinción entre «sacerdotes» y «levitas» (Nm 18,1-7). **4.** La distancia entre el pueblo y el arca, equivalente a unos 900 metros, tiene por objeto subrayar la santidad del arca (cf. el monte Sinaí en Ex 19,21-24). Todo este versículo muestra que el autor está hablando del viaje hacia el Jordán, no del paso del río. **5.** Este versículo sigue fácilmente al v. 1. Si pertenece a la fuente original, la acción a que alude debería situarse a orillas del Jordán, pero el redactor D la sitúa en el campamento de Sittim. *santificaos:* Para entablar la guerra santa se requería una pureza ritual que incluía abstinencia sexual (1 Sm 21,6) y varias medidas higiénicas (Ex 19,10.14; Dt 23,9-14). **6.** El redactor D llega ahora al punto que ya había alcanzado el compilador en el v. 1. **7.** Este versículo está claramente relacionado con 1,5. **8-9.** Estos versículos empalman fácilmente con el v. 7; por tanto, pueden pertenecer a D. **10.** *Dios vivo:* El título no aparece en ningún otro lugar de la literatura deuteronomista. Se sabe poco acerca de estos habitantes preisraelitas de Canaán. El reino hitita estaba centrado en Asia Menor; los amorreos y jiveos no se distinguen claramente en la Escritura; los perezeos y cananeos aparecen relacionados en Jue 1,5; los yebuseos habían habitado en Jerusalén (15,

63). **11.** *arca del Señor de toda la tierra:* Es probablemente la expresión original y puede ser muy antigua. **12.** Este versículo parece estar fuera del contexto; ciertamente hay que relacionarlo con 4,1-10a, pero probablemente ha sido insertado aquí para afirmar que Josué incluía la construcción del monumento entre sus planes para cruzar el río. Así se exalta su misión con más fuerza que en parte del antiguo material del cap. 4. **13.** La expresión «arca del Señor» es, al parecer, muy antigua; este versículo también sigue fácilmente al v. 11.

14 b) EL PASO (3,14-17). El compilador comienza aquí los acontecimientos del día del paso; el redactor D ya nos había llevado hasta ese día en el v. 7. **14-15.** El hebreo construye estos versículos como cinco proposiciones subordinadas que sirven de dramática introducción a las frases principales —es decir, al tema principal de los caps. 3 y 4— en el v. 16 sobre la desaparición de las aguas. **15.** *el tiempo de la siega:* La crecida del Jordán en el tiempo de la siega (Eclo 24,26), es decir, a fines de abril, cuando se derrite la nieve en las montañas del norte. Este inciso referente al tiempo de la siega relaciona la presente tradición con la Pascua celebrada después de pasar el río (cf. 5,1). **16.** Adam ha sido identificada con Tell ed-Damiyeh, cerca del río Yabboq, escasamente a dos kilómetros al este del Jordán y a unos 25 kilómetros de Jericó. Se recuerdan análogas obstrucciones del curso del Jordán, producidas por el hundimiento de sus márgenes; una tuvo lugar cerca de Adam en 1927. La distancia entre Adam y Jericó puede ser indicio de una tradición que situaba el paso más al norte de Jericó. Sartán puede ser Tell es-Saʿidiyeh, a unos 18 kilómetros al nordeste de Adam. Las dos ciudades aparecen relacionadas en 1 Re 7,46, y es posible que se las haya asociado aquí para distinguir esta Adam y la de 19,36. La Arabá es el valle en que están situados el río Jordán y el mar Muerto. **17.** La fuente relaciona la misión de los sacerdotes con el milagro; las aguas permanecen inmóviles mientras los sacerdotes permanecen inmóviles (el mismo verbo hebreo en ambos casos). (Sobre esta región, → Geografía bíblica, 73:65-66).

15 c) TRADICIÓN DE LAS PIEDRAS (4,1-9). El hebreo de 3,17 no presenta el paso del río como un hecho totalmente realizado. Sin embargo, las palabras iniciales del cap. 4 dan por supuesto el paso para yuxtaponer las tradiciones del mismo paso y de las piedras que lo recordaban. La parte de la tradición que menciona explícitamente a Guilgal (4,20) se reserva para el final del relato, donde se afirma por primera vez que Guilgal era el lugar en que acampó Josué durante su primera noche en la tierra prometida (4,19). Esta sección, por tanto, parece contener dos tradiciones: una que explica la presencia de las piedras en Guilgal (1b-8) y otra que sitúa las piedras en el Jordán (9). La última etiología aparece en este único versículo. Noth ha sugerido que las piedras pudieron señalar originariamente el lugar de un vado.

Sin embargo, no es probable que la etiología de un paso milagroso se fijara en el lugar en que habría sido más fácil. Por otra parte, si las piedras estaban en un lugar profundo del río, parece improbable que se las pudiera ver a menudo lo suficiente para que despertaran la ima-

ginación popular. También parece improbable que una tradición quedara condensada en un solo versículo, que por añadidura perturba el contexto. Una posible solución sería traducir *btwk hyrdn* del v. 9 no «en medio del Jordán», sino «de enmedio del Jordán». La preposición *b* con el significado de «de, desde» aparece, por ejemplo, en 3,16, donde *b'dm* significa «desde Adam», y en 5,1, donde *b'br hyrdn ymh* significa «desde el otro lado del Jordán hasta el mar» (cf. UM 10,1; cf. también Ez 31,14, donde *btwk bny'dm* significa con toda probabilidad «de entre los hijos de Adán»). Si entendemos así el texto, entonces el v. 9 constituye una conclusión perfecta de la etiología contenida en los vv. 1-8, aunque sólo una conclusión provisional. Y es claro que la etiología no está todavía completa porque aún no se nos ha dado el nombre del lugar. El autor vuelve a la etiología en 4,20, empleando un vocabulario semejante al de 4,9 («Josué levantó»), a pesar de que había empleado un vocabulario parecido en 3,17 y 4,10 para indicar que en 4,10 reanudaba su narración. Los vv. 2-8, como se verá luego en el comentario, presentan una apoteosis creciente de Josué. Si el v. 9 forma parte de esta perícopa, constituiría un intento de mostrar que fue Josué quien levantó las piedras, y no los israelitas, como podríamos suponer por el v. 8.

No obstante, esta interpretación tiene sus dificultades. La ausencia de artículo con *'bnym* (piedras) indica que estas piedras no son las mencionadas en el v. 8. Suponer una haplografía de *h* en el texto hebreo es quizá una solución demasiado fácil. Además, la expresión hebrea supondría una elipsis más bien torpe al leer: «Y Josué levantó doce (piedras) tomándolas de enmedio del Jordán». De todos modos, son quizá más serias las dificultades implicadas en la afirmación de que el v. 9 es una tradición independiente.

16 **2.** *elegid doce hombres:* Esta orden, dada a Josué como si 3,12 no formara parte del texto, está en imperativo plural, como el «mandad» del v. 3. Las palabras van dirigidas más a un grupo que a un individuo. **3.** *llevadlas..., depositadlas:* Estas palabras las dirige Dios al mismo grupo, a menos que sean continuación de las instrucciones que deben ser dadas a los doce. *en el lugar donde paséis la noche:* ¿Se refiere esto a los doce, o al grupo no identificado y representado por Josué, o a todos los israelitas? **4.** *que había elegido:* A diferencia del v. 2, aquí se alude claramente a 3,12. **6.** De repente, las palabras de Josué ya no parecen dirigirse a los doce, sino a todos los israelitas. **8.** *los doce israelitas:* «Doce» no figura en el texto hebreo. Al parecer, la orden es ejecutada por todos los israelitas, pero se atribuye a Josué, aunque sus palabras iban dirigidas a los doce. Una vez más se subraya el papel de Josué en la erección de las piedras.

En resumen, esta tradición contiene una visible confusión entre Josué, un grupo de jefes anónimos y los israelitas en general. Algunos versículos parecen ignorar el papel de Josué, mientras que otros ponen buen cuidado en destacarlo. La confusión se explica perfectamente, al parecer, diciendo que la tradición conserva huellas de una historia muy

primitiva en la que un indeterminado número de jefes ordenó tomar del Jordán, después de cruzarlo, un indeterminado número de piedras y llevarlas al campamento israelita (en Guilgal). El énfasis en el número 12 y en el papel de Josué como jefe de todos los israelitas sería un eco del período posterior en el que Guilgal llegó a ser un santuario de las tribus federadas. **6-7.** Aunque esta breve catequesis se parece a Dt 6,20, no es seguro que tenga origen deuteronomista. Formas análogas aparecen en textos no deuteronomistas, tales como Ex 12,26-27; 13,14-15.

d) FIN DEL PASO (4,10-14). **10.** El autor reanuda el relato interrumpido en 3,17, empleando un vocabulario semejante al de este pasaje, y se refiere a los últimos momentos del paso del Jordán. **12.** El redactor D procura resaltar de nuevo la participación de estas tres tribus. *armados:* Cf. 1,14. **13.** *cuarenta mil:* En vez de «mil», *'elep* designa probablemente una subsección de una tribu (Jue 6,10); el término se aplica también a la unidad militar perteneciente a esa subsección (como en Jue 4,6; 5,8; cf. G. E. Mendenhall, JBL 77 [1958], 52-66, esp. 60).

17 e) LAS AGUAS PROSIGUEN SU CURSO (4,15-18). Aquí es difícil detectar la fuente del relato. Esta indicaba, sin duda, que las aguas habían continuado su curso normal. La salida de los sacerdotes que llevaban el arca de los mandamientos (P) es mencionada de nuevo (cf. v. 11) para destacar la relación existente entre su acción y el curso del río.

f) COLOCACIÓN DE LAS PIEDRAS EN GUILGAL (4,19-5,1). **19.** *el primer mes:* Según el calendario babilónico adoptado algún tiempo después del comienzo del destierro, el redactor P se refiere aquí a Nisán. Es dudosa la exacta localización de Guilgal; es igualmente desconocido el significado original del nombre, si bien se suele admitir el de «círculo» (de piedras) (Jos 5,9 es una etimología popular). **20.** Las piedras del santuario quizá fueron originariamente unos hitos que indicaban los límites del recinto sagrado o tal vez tenían origen cananeo y eran estelas conmemorativas para honrar a los muertos, como las halladas en Jasor, o para recordar un sacrificio. **21-24.** Esta breve catequesis, parecida a la de los vv. 6-7, emplea el vocabulario de la fuente narrativa de los caps. 2-3 (cf. 3,16 y 4,7: lit., las aguas «fueron cortadas»; cf. también 2,10 y 4,23: el Señor «secó» las aguas). De todos modos, no está claro que las dos catequesis representen diferentes tradiciones ni hay claros indicios de que ninguna de ellas formara parte de una tradición sobre las piedras erigidas en el río Jordán. El texto actual denuncia un obvio esfuerzo por establecer un paralelismo entre el paso del mar Rojo y el del Jordán. El autor no sólo menciona explícitamente los dos, sino que la acción de Dios es la misma («secó»), se emplea el vocabulario del Ex («a pie enjuto», cf. Ex 14,16.22.29; «mano fuerte», cf. Ex 13,9; 32,11), y los enemigos se llenan del mismo terror (cf. Jos 2,11; 5,1). Es difícil determinar qué influencia ha ejercido D sobre este pasaje; desde luego, no es un tema peculiar de D (cf. también Dt 4,9-10). La transición del v. 22 al 23, poco elegante en hebreo, y el tono deuteronomista del v. 24 presentan a D como responsable de las alusiones a la narración del Pentateuco.

5,1. La división de los habitantes paganos aparece notablemente simplificada (cf. Nm 13,29): se llama amorreos a todos los que viven en la región montañosa central y cananeos a los que ocupan la llanura costera. *al oeste del Jordán:* Lit., desde el otro lado del Jordán (es decir, en la ribera occidental) hasta el mar *(b,* «desde»; cf. UM 10,1).

18 **C) Los ritos de Guilgal (5,2-12).** La tradición de la circuncisión (vv. 2-9) parece haber sido originariamente una etiología de los nombres Guibeat-Jaaralot («Colina de los Prepucios») y Guilgal, aunque no existe acuerdo sobre la relación del v. 9 (etimología de Guilgal) con los versículos precedentes, que tratan de la circuncisión. Algunos piensan que este versículo es un fragmento de una tradición independiente, unida luego (o quizá meramente yuxtapuesta) a la tradición anterior, ya que no contiene una clara localización del sitio ni presenta la habitual conclusión etiológica. Parece más probable que los vv. 2-3 y 8-9 pertenezcan a una tradición especial sobre el origen del nombre Guibeat-jaaralot (sin duda, un santuario situado en Guilgal o en sus cercanías y un lugar donde se practicaba frecuentemente la circuncisión) y, en particular, sobre el origen del nombre de Guilgal, ambos relacionados con la circuncisión.

El relato original incorporaba la etiología en este punto más por razones teológicas que históricas. En estas peligrosas circunstancias, no se habría podido permitir al ejército de Josué el período de convalecencia requerido después de la circuncisión (v. 8; también Gn 34,24-25). La tradición prepara más bien para la perícopa de la Pascua (vv. 10-12): sólo los circuncidados podían celebrar la Pascua (Ex 12,43-49). De común acuerdo, las tradiciones caracterizan la entrada en Canaán y las primeras conquistas como acontecimientos religiosos. Los ritos de Guilgal son la respuesta del pueblo a la providencia de Dios, que les acaba de entregar la tierra prometida.

El relato de la circuncisión se había desarrollado en la narración original hasta el punto de afirmar que toda la nación israelita tenía todavía que circuncidarse después de pasar el Jordán (v. 8). El redactor D consideraba este descuido de la circuncisión como un problema histórico que era preciso explicar. Su solución (vv. 4-7), sin embargo, no soluciona directamente el problema, sino que se limita a recordar la infidelidad de la generación que murió durante la marcha por el desierto, una generación ya definida por D como «mala» (Dt 1,35; cf. Nm 14, 20-38). Si la explicación de D parece eludir el problema, tiene el mérito de presentar la entrada en Canaán como un nuevo comienzo en la historia de los israelitas; D añadió probablemente la expresión «por segunda vez» en el v. 2 a fin de presentar la circuncisión y la Pascua de Guilgal como una repetición de los ritos del Exodo (Ex 12,43-49): un nuevo punto de partida, un prototipo de la restauración de Israel por la que el propio D suspiraba.

La tradición de la Pascua, al relacionar las prácticas locales de Guilgal con la historia sagrada, intenta primariamente explicar por qué en la fiesta de la Pascua se comió pan sin levadura y trigo tostado: estas

prácticas conmemoran la cesación del maná. El relato original incorpora esta tradición no sólo porque da un carácter religioso a la ocupación de Canaán, sino también porque indica que la tierra prometida pertenece realmente a los israelitas: aunque acaban de entrar en Canaán, ya han comenzado a disfrutar del producto de sus campos.

19 a) LA CIRCUNCISIÓN (5,2-9). **2.** *cuchillos de pedernal:* Estos primitivos instrumentos indican la antigüedad del rito, practicado de acuerdo con las formalidades originarias incluso en períodos posteriores, cuando ya se conocía el uso de los metales. *circuncida:* Lit., «vuelve a circuncidar... por segunda vez»; leyendo «vuelve» *(šûb)* sin la *mater lectionis* (por tanto, *šb)* podemos acercarnos al original: «siéntate, circuncida» («por segunda vez» es muy probablemente una adición de D); el que practicaba la operación permanecía sentado (cf. ANEP 629). **4-7.** El pasaje es fácilmente atribuible a D por razón de su vocabulario («después de la salida de Egipto»; «no obedecieron a la voz del Señor»; «todo el pueblo»; «había prometido a sus padres que nos daría»). **6.** *tierra que mana leche y miel:* El sentido original de esta expresión es probablemente que la tierra tiene abundantes lluvias, que cubren los campos de hierba y flores para el ganado y las abejas. La lluvia es una gran bendición en Dt 11,10-17; también en el ciclo ugarítico de Baal y Anat (UM 49, III, 12-13) se describe un aguacero diciendo: «Los cielos llueven aceite; los torrentes llevan miel».

9. *he quitado de encima de vosotros el oprobio de Egipto:* «quitado» es lit. arrollado. Algunos han entendido que este oprobio era el estado de incircuncisión, llamado también oprobio en Gn 34,14; sin embargo, no aparece ninguna razón por la que deba llamarse oprobio de Egipto. El redactor D dice que los que salieron de Egipto fueron circuncidados (v. 4), y sabemos que también los egipcios practicaban la circuncisión. Otros prefieren entender el oprobio en el sentido de esclavitud, la cual ha terminado con la entrada en la tierra prometida; pero no hay una clara conexión entre la circuncisión y el final de la esclavitud o la posesión de la tierra. Algunos ven cierta relación entre el v. 9 y el siguiente pasaje sobre la Pascua, que celebra la entrada en Canaán. Sin embargo, tal relación es dudosamente original, pues el v. 9 parece ser más la conclusión que el comienzo de una etiología y el significado original del oprobio sigue estando oscuro. Noth llega a preguntar si existe alguna conexión entre este versículo y el material que lo rodea, el cual está compuesto, al parecer, de tradiciones fragmentarias.

Quizá pudiera ofrecerse otra solución a partir de una revisión del texto consonántico. Es probable que el «oprobio de Egipto» se escribiera originariamente *ḥrpt mṣrm.* Ahora bien, en hebreo se ha comprobado la existencia del *mem* enclítico de Ugarit, incluso con nombres en forma constructa (UM 11,7). Si leemos el primer *mem* de *mṣrm* como enclítico, tenemos *ḥrpt (m) ṣrm,* sorprendentemente parecido a las consonantes hebreas de «cuchillos de pedernal» en el v. 2, *ḥrbt ṣrm.* Pero *ḥrpt* puede ser una variante de *ḥrbt,* «cuchillos», como lo sugiere el significado

de la raíz de *ḥrp,* «ser cortante», y por la forma egipcia de *ḥrb,* que es *ḥrp* (KB). Si, por otra parte, cabe considerar el primer *mem* de *m'lykm* (lit., «de sobre vosotros») como una dittografía y leer *'lykm* («sobre vosotros»), entonces tendremos la siguiente traducción: «Hoy he hecho rodar cuchillos de pedernal sobre vosotros». Así, pues, Dios dice que ha practicado este rito de la circuncisión; además se supone que el nombre de Guilgal procede de *gll,* el verbo «hacer rodar» o «arrollar». Si se acepta esta lectura, el v. 9 sirve de perfecta conclusión a la etiología, terminando con una variante del tema que inició en el v. 2. El término *ḥrpt* se traduciría por «oprobio» en una época más bien primitiva (quizá por influencia de Gn 34,14), es decir, lo suficientemente primitiva para que la expresión «quita el oprobio de sobre mí» resultara un hebreo aceptable en Sal 119,22. Una vez que dejó de entenderse el *mem* enclítico y se dio al texto el significado de «opropio de Egipto», el v. 9 se convirtió en un enigma.

20 b) La Pascua (5,10-12). **10.** *el día catorce del mes:* Posiblemente se trata de una adición hecha por el mismo redactor P que añadió la fecha en 4,19; la fecha puede ser original, porque la Pascua era una fiesta del plenilunio y, por tanto, caía siempre en estas fechas del mes. **11.** *el día siguiente a la Pascua:* Con toda probabilidad se trata de una adición hecha una vez que la Pascua se unió a la fiesta de los Azimos algún tiempo después de la reforma de Josías (cf. Nm 33,3; Lv 23,5-6). *trigo tostado:* No se hace mención de él en las demás tradiciones sobre la Pascua y la fiesta de los Azimos. Este rito era peculiar de la Pascua celebrada en Guilgal; las adiciones P intentan armonizarlo con la práctica nacional adoptada después de que el culto fue centralizado en Jerusalén. *el mismo día:* El texto hebreo pone esta frase formando parte de la anterior; como tal parece oponerse a la expresión «el día después de la Pascua» y constituye una contradicción desconcertante, dado que ambas expresiones son probablemente adiciones P (cf. Ex 12,17.41; Lv 23,21.28-30). Sin embargo, no tienen por qué ser contradictorias, pues la expresión «el mismo día» indica a menudo la importancia del día más que su situación cronológica (cf. Ex 12,41; Lv 23,28-30). **12.** *aquel año:* Esta expresión indefinida comprueba que las frases precedentes sobre el tiempo preciso para comer los panes ázimos no son originales.

21 **D) Toma de Jericó (5,13-6,27).** Al parecer, Jericó se hallaba en ruinas cuando los israelitas entraron en Canaán. Y parece ser que siguió deshabitada o contó con un muy escaso núcleo de población hasta la época de la monarquía. Por tanto, era obvio que la imaginación popular relacionara esta ciudad en ruinas con el recuerdo de la heroica figura de Josué. Si la conquista de Canaán fue más obra del poder de Dios que del hombre, es natural que la completa destrucción de esta ciudad amurallada fuera atribuida a una especial intervención divina. Así, pues, la conquista de Jericó se concebía más como un acto ritual que como una contienda armada; se trataba de una serie de acciones simbólicas que una imaginación primitiva consideraba como vehículos del poder divino.

(Por lo que se refiere al tema y la bibliografía de las excavaciones de Jericó, cf. J. Kelso en IDB 2, 835-39).

La conquista va precedida de una teofanía. Aunque parece mejor considerar 5,13-6,5 como una unidad literaria, los comentaristas no están de acuerdo sobre la conexión que existe entre «el jefe del ejército del Señor» (5,13-15) y las órdenes dadas por el Señor a Josué (6,1-5). Para algunos, 5,13-15 es un fragmento de una tradición independiente. Dado que Guilgal está territorialmente relacionado con Jericó (4,13.19), quizá este fragmento ha sido asociado a las otras tradiciones sobre Guilgal simplemente para mostrar que su condición de centro cultual estaba justificada por una teofanía. El viaje de un ángel desde Guilgal a Bokim (Jue 2,1-5) sugiere un traslado del arca; según eso, también esta visión de un ángel debería asociarse quizá a la presencia del arca en Guilgal. Sin embargo, el hecho de que en esta tradición se mencione Jericó y no Guilgal debilita notablemente la probabilidad de que esta teofanía sea la razón del carácter sagrado de Guilgal. Otros afirman que la teofanía estaba asociada originariamente a un santuario existente en Jericó —como lo probaría la misma expresión «en Jericó», 5,13— y que ha sido unida artificialmente al relato de la conquista de Jericó, aun cuando en su origen suponía que la ciudad estaba ya bajo dominio israelita. Sin embargo, no es preciso restringir tanto el significado de la preposición *b* (en), especialmente dado que Jericó era una ciudad-estado con un territorio que se extendía más allá de sus murallas. Además, la presencia de un santuario israelita dentro de las ruinas de Jericó que conmemorase una teofanía después de la conquista es una hipótesis sumamente débil.

También es muy difícil de explicar la naturaleza fragmentaria de esta tradición. La presentación que hace de sí el ángel parece exigir una explicación del objetivo de su visita, pero la explicación ha sido omitida y sustituida por una expresión estereotipada que indica la santidad del lugar (cf. Ex 3,5). De todos modos, si se ha omitido algo en el mensaje del ángel antes de la pregunta de Josué, entonces esta pregunta carece de sentido. Además, el hecho de que el ángel ordene a Josué que se quite las sandalias no ha de considerarse como una conclusión sustitutiva, porque una orden semejante dada a Moisés es simplemente la introducción a un mensaje divino (Ex 3,5-10). Por tanto, es preferible entender 6,2-5 como el mensaje del ángel, el cual aparece aquí más abiertamente identificado con Yahvé mismo (cf. Gn 22,10-18; 31,11-16).

La teofanía tiene lugar en las cercanías de Jericó, donde los israelitas, al parecer, han puesto sitio a la ciudad. No obstante, los habitantes de Jericó están a salvo dentro de sus sólidas murallas (6,1). Si alguna vez los israelitas iban a necesitar ayuda divina, era entonces, y la ayuda llega (5,14; nótese también la promesa, en Ex 23,23, de que un ángel ayudaría en la conquista de Canaán, tradición relacionada quizá con el texto presente). Cuando Josué se quita las sandalias (5,15), hay tiempo suficiente para que el autor advierta que, humanamente hablando, no caben esperanzas para la causa israelita (6,1). Aunque 6,1 podría servir

mejor de introducción a la teofanía, el autor lo ha reservado hasta ahora para poner más efectivamente de relieve el poder divino expresado en el versículo siguiente: «He entregado en tus manos a Jericó y a su rey».

22 La interpretación de las instrucciones divinas y su ejecución en la batalla de Jericó han sido una fuente constante de problemas y desacuerdo entre los comentaristas. Algunos estiman que el texto actual es una combinación de dos tradiciones. Una, de origen más popular, hablaba de una marcha diaria en torno a la ciudad durante siete días, realizada en absoluto silencio hasta que, finalmente, Josué dio el grito de guerra. La otra hablaba de una marcha en la que los sacerdotes y el arca desempeñaban un destacado papel: el arca dio siete vueltas a la ciudad en un mismo día, y las murallas se derrumbaron cuando los sacerdotes tocaron sus trompetas. Cuando se hizo la combinación de ambos relatos, se los armonizó hasta cierto punto, pero subsisten varias incongruencias. Sin embargo, esta teoría de las dos fuentes choca con serias dificultades cuando intentamos reconstruir los textos originales; la más seria es que el hecho central de la historia, el derrumbamiento de las murallas y la consiguiente captura, sólo se narra una vez (6,20). *Más bien se trata de una sola tradición que ha sufrido adiciones y modificaciones* hasta el punto de que ahora resulta imposible descubrir con certeza una forma original de la narración.

No obstante, es posible establecer algunos principios que nos capaciten para entender parcialmente el desarrollo de esa tradición y nos libren de una reconstrucción caprichosa de la forma original. En primer lugar, dado que esta tradición no se remonta hasta la batalla efectiva de Jericó, sino que procede de un período algo posterior a la ocupación de Canaán, no es preciso eliminar como adiciones tardías todas las referencias a los sacerdotes y al arca. De hecho, los intentos efectuados en tal sentido no pasan de ser meras suposiciones. El carácter ritual de la marcha sugeriría, al menos, la presencia del arca. En segundo lugar, la misma estructura del texto es una ineludible fuente de duda en toda explicación del mismo. Las imprecisas alusiones cronológicas hacen imposible determinar con exactitud qué personas realizan las acciones. Además, la tradición presenta cierta tensión debida a los esfuerzos por ensalzar la posición de los sacerdotes y de Josué, a costa de la coherencia y de una cronología clara. Por último, las incongruencias de la tradición no pueden atribuirse con certeza a una pluralidad de fuentes. Un sorprendente paralelo es la victoria de Gedeón sobre los madianitas (Jue 7,15-22). En esta tradición más bien simple no hay pruebas seguras de una pluralidad de fuentes, y, sin embargo, no queda claro cómo y con qué orden fueron ejecutados los ritos por los soldados. Sin embargo, aun cuando no podamos reconstruir una cronología exacta de la batalla de Jericó, no pierde para nosotros su validez el principio de tal reconstrucción, ya que todavía podemos discernir, con cierta probabilidad, en la tradición un creciente énfasis en las intervenciones de Josué y de los sacerdotes sobre el fondo siempre presente del poder divino.

23 a) La teofanía (5,13-6,5). **14.** *el ejército del Señor:* Es el ejército de los ángeles (Sal 103,20-21), el que contemplaron en una visión Jacob (Gn 32,1-2) y Eliseo (2 Re 6,17). **6,4.** *siete sacerdotes llevarán siete trompetas jubilares:* Esta referencia puede ser una explanación de la tradición hecha con vistas a subrayar la intervención de los sacerdotes y el carácter sagrado del número siete (cuatro veces en el v. 4). **5.** Este versículo es el punto central de la tradición y se repite casi a la letra cuando las murallas se derrumban de hecho (6,60). El toque convenido del cuerno jubilar forma ciertamente parte de la tradición originaria, pues no se da ninguna otra señal para el fuerte griterío. Sin embargo, no queda claro quién da esa señal. Es posible que la mención de los sacerdotes en el v. 4 sea secundaria y que quizá Josué, solo o con un grupo de soldados, apareciera originariamente dando la señal con la trompeta (como en el caso de Gedeón, Jue 7,18). El toque del cuerno o trompeta y el griterío son típicos de los antiguos ritos de la guerra santa (Jue 7,20; Nm 9,8-9); por medio de ellos Dios sembraba el terror entre los enemigos. El hecho de que el toque de trompeta fuera una señal ha llevado a algunos a pensar que las trompetas permanecieron en silencio hasta ese momento en una forma anterior de la tradición; es una posibilidad. *el muro de la ciudad:* Se ha dicho que esto es una expresión metafórica para designar la «guarnición de la ciudad» y que, por tanto, «el muro se derrumbó» significa realmente que «los soldados quedaron impotentes». Tal solución parece forzada. Pretende evitar unos problemas históricos y cronológicos que no existen una vez que se ha entendido el origen etiológico del relato. Está claro también, por el texto hebreo de 6,1, que Jericó aparece como una ciudad amurallada, y el sentido de este versículo es que el verdadero obstáculo para las fuerzas israelitas lo constituían los muros más que los soldados.

24 b) La batalla de Jericó (6,6-27). **6-11.** La preocupación principal de estos versículos parece ser el orden correcto que debe seguirse en la procesión; esta preocupación por los detalles rituales ha originado indudablemente una considerable ampliación de la tradición originaria, debido a la influencia de los sacerdotes de Guilgal. Estos versículos, a pesar de que contienen muchas dificultades, forman una unidad que resume las órdenes de Josué (vv. 6-7) y explica minuciosamente cómo deben ponerse en práctica (vv. 8-11); incluso el vocabulario favorece esa unidad. Josué ordena: Pasad *(ʿbr)* y dad la vuelta *(sbb)* a la ciudad (v. 7); el comienzo del v. 8 debe traducirse: «Y el pueblo actuó de acuerdo con las órdenes de Josué». Sigue la explicación: El pueblo (¿o los sacerdotes?) pasó (v. 8)...; el arca dio la vuelta a la ciudad (v. 11). Este pasaje aclara los planes de Josué y no es todavía el comienzo del asalto efectivo; el v. 12 confirma esta opinión, pues la expresión «Josué se levantó de mañana» se suele emplear al comienzo de una empresa (3,1; 7,16; 8,10). Si esta interpretación es correcta, entonces «el segundo día» (v. 14) es una inserción hecha una vez que los vv. 6-11 se entendieron como una descripción de lo acaecido el primer día.

Pero estos versículos contienen otras oscuridades. Según el hebreo

del v. 7, deberíamos leer: «Y dieron al pueblo orden de pasar», entendiendo quizá que son los sacerdotes quienes dan la orden, y no Josué. Las palabras iniciales del v. 8 (antes traducido) podrían ser entonces un intento de insistir en que fue Josué quien dio la orden. El hebreo tampoco deja en claro la función de los siete sacerdotes en el v. 8; quizá no son los sacerdotes, sino el pueblo el que debía pasar y tocar las trompetas. El hebreo del v. 9, aunque difícil, puede significar que quienes tocaban eran las tropas escogidas, mientras que el sentido más natural del hebreo atribuye también el toque continuo de las trompetas a la vanguardia y no a los sacerdotes. Parece, pues, que todo el grupo toca las trompetas, lo mismo que hizo todo el grupo de los soldados de Gedeón (Jue 7,20). Este desarrollo de la tradición puede explicar perfectamente el problema más difícil: el papel de Josué en el v. 10. Algunos estiman que este versículo es un residuo de la tradición original, que hablaba de una procesión efectuada durante siete días en medio de un enervante silencio hasta que llegó la orden de dar el grito de batalla y atacar. Pero tal interpretación choca con serias dificultades. No puede deducirse claramente de este versículo que el silencio fue absoluto antes de que Josué diera la orden, tan absoluto que ni siquiera sonaron las trompetas. Además, y esto es más serio todavía, parece imposible situar este versículo en el mismo plano de antigüedad que los vv. 5 y 20, los cuales contienen el núcleo de la tradición y afirman claramente que la señal para el griterío fue el toque de las trompetas y no la voz de Josué. Al parecer, debemos poner el v. 10 en un plano posterior de la tradición. Pero una vez que los vv. 6-11 presentan el toque de las trompetas como un rasgo continuo de la procesión, se hace necesario adoptar una nueva señal para el griterío; por eso el v. 10 explica que Josué dará la señal, con lo cual modifica un tanto ilógicamente lo previsto en los vv. 5 y 20.

25 **15-16.** La marcha del relato resulta aquí más sencilla, pero el v. 16 parece mantener en pie el problema de una señal dada por los sacerdotes y por Josué. Se ha intentado, sobre la base de la gramática hebrea (ausencia del *wau apodoseos* delante de *tāq*^{e}*ʿû),* eliminar como secundaria la mención de los sacerdotes que tocan las trompetas. Pero no hay motivo para hacer tal cosa, porque en el estrato antiguo del v. 5 (aunque no en el v. 20) aparece una construcción semejante. **17-19.** Es seguro que Josué no hablaría tanto al dar la señal para el grito de batalla; el compilador inserta aquí un material relativo al precedente relato de Rajab (v. 17) y al siguiente relato etiológico de Akán (vv. 18-19; cf. 7,1.21). **17.** *anatema:* Se trata del *ḥerem.* El punto culminante de los ritos de la guerra santa era el aniquilamiento de los conquistados, que se efectuaba en distintos grados según las batallas. Esta destrucción total era considerada como una consagración de las víctimas a Dios. Si bien era una práctica antigua, es difícil determinar en qué medida se practicaba de hecho, pues las tradiciones de Jue sobre la guerra santa, que son más antiguas, aluden raras veces a ella (De Vaux, IAT 349). **20.** El texto hebreo comienza con las palabras: «El pueblo clamó», frase que

originariamente, antes de que se añadieran los vv. 17-19, iba tras el v. 16; sin embargo, no está claro si las palabras siguientes «y tocaron las trompetas» deben entenderse como continuación de esas palabras iniciales, en el sentido de que fue el pueblo el que tocó, o si son un retorno al tema del v. 16a, donde son los sacerdotes quienes tocan las trompetas. De todos modos, el v. 20b («cuando oyeron el sonido de la trompeta...») vuelve al núcleo originario de la tradición (v. 5). **21-24.** Al parecer, las primeras palabras del v. 24 contienen la noticia originaria de la destrucción de la ciudad («prendieron fuego a la ciudad con todo lo que había en ella»). Pero antes de este momento final de la destrucción, el compilador introduce de nuevo algunos temas tomados de las etiologías de Akán (v. 21, aunque es posible que este versículo, junto con 24a, formara parte del relato originario sobre Jericó; cf. Dt 13,15-16) y de Rajab (vv. 22-23). El resto del v. 24 sirve también de conexión con el relato de Akán (cf. 6,19; 7,21), mientras que las disposiciones finales de Josué sobre la casa de Rajab (v. 25) deben considerarse como secundarias. **26.** Jericó permaneció sin murallas hasta que Jiel de Betel las reconstruyó, posiblemente sacrificando en aquella ocasión a sus hijos, como se indica más tarde en la historia D (1 Re 16,34). La abatida condición de Jericó y las horribles circunstancias de su reconstrucción son atribuidas aquí por D a una maldición lanzada por Josué, maldición que parece ser lo único que ha añadido D en toda esta sección (5,13-6,27). **27.** Esta conclusión debe atribuirse al compilador, pues parece ignorar las comparaciones deuteronomistas de Josué con Moisés (1,5; 3,7; 4,14).

26 **E) Derrota y victoria en Ay (7,1-8,29).** El compilador entreteje dos tradiciones originariamente independientes, una de las cuales narra una derrota inicial en Ay, seguida de la victoria gracias a la táctica de una fingida retirada y una emboscada, mientras que la otra habla de la violación del anatema por parte de Akán y de su consiguiente castigo en el valle de Akor. El relato de Akán pudo ser una tradición propia de la tribu de Judá: Akán es miembro de esta tribu (7,1), y el valle de Akor se encuentra dentro de sus fronteras (15,7). De todos los relatos etiológicos contenidos en los caps. 2-9, éste es el único localizado fuera de Benjamín; por tanto, es posible que su contexto original no sea la batalla de Jericó, sino alguna batalla cuyo recuerdo no ha llegado hasta nosotros. En todo caso, ahora aparece relacionado con la batalla de Jericó; Akán comete su delito en esta batalla (cf. 6,18 y 7,1), y el valle de Akor está cerca del campamento de Guilgal (7,24; también 15,7). Resulta claro, por tanto, que la conexión entre el valle de Akor y Ay es secundaria, puesto que esta ciudad, situada en las proximidades de Betel, estaba cerca de la frontera norte de Benjamín, en la región montañosa (18,12-13). La tradición de un ataque infructuoso contra Ay, emprendido sin un mandato divino y fundado en un informe excesivamente confiado de los espías (7,3-4), proporcionó al compilador la oportunidad de insertar la tradición de Akán como otra explicación más teológica de la derrota.

Si la tradición sobre el delito de Akán pertenecía originariamente a la tribu de Judá, su unión con las tradiciones benjaminitas sobre la conquista puede explicarse en parte teniendo en cuenta el papel de Guilgal como centro cultual para todas las tribus, en especial durante el reinado de Saúl (1 Sm 13,4; cf. «las doce piedras» en Jos 4,20). Se puede decir que la conquista de Jericó fue considerada desde los primeros tiempos como un esfuerzo conjunto y que, por tanto, la tradición sobre Akán nunca existió independientemente del relato de Jericó. Sin embargo, la situación actual de la tradición sobre Akán parece aludir más a una posterior rivalidad intertribal que a una originaria cooperación entre las tribus. También en otros lugares podemos descubrir indicios de rivalidad entre las tribus de Benjamín y Judá, especialmente en el eclipse del benjaminita Saúl en favor del judaíta David y en las pretensiones rivales de las dos tribus a la ciudad de Jerusalén (15,63 y 18,28). Dado que el relato de Akán es la única tradición de los caps. 2-9 localizada fuera del territorio de Benjamín, y dado que no favorece a la tribu de Judá, la rivalidad de las dos tribus puede explicar parcialmente la unión de las tradiciones sobre Akán y Ay. Parece, en efecto, muy probable que el orgullo nativo de Benjamín ha dejado su huella en la tradición sobre Ay. En Jue 20, el exterminio casi total de Benjamín fue el resultado de una emboscada y una retirada fingida. La victoria de Ay se consigue con la misma táctica, pero esta vez, según la forma originaria de la tradición, el vencedor es Benjamín. El relato sobre Ay pudo recibir esa forma durante la posterior historia de Benjamín para borrar la vergüenza del pasado y para fomentar el decadente prestigio de la tribu (cf. W. Roth, ZAW 75 [1963], 296-303).

27 Si se quiere explicar con mayor precisión el origen de la tradición sobre Ay, será preciso investigar el emplazamiento del lugar. Generalmente se admite que Ay es la actual et-Tell, a unos tres kilómetros al sudeste de Betel, porque este lugar responde bien a los datos geográficos del relato. También el nombre de Ay se suele entender en el sentido de «montón de ruinas», lo cual corresponde exactamente al árabe moderno *et-Tell,* «el montículo». Sin embargo, el lugar de et-Tell suscita un problema histórico. Las investigaciones arqueológicas han demostrado que et-Tell fue destruido en torno al año 2000, que permaneció deshabitado hasta el 1200, fecha en que aparece una pequeña población, y que luego fue abandonado de nuevo. Así, pues, la ciudad se hallaba en ruinas desde bastante antes que los israelitas entraran en Canaán.

Frente a semejante problema histórico, se ha intentado probar, a base de razones lingüísticas y geográficas, que quizá et-Tell no debía identificarse con Ay, sino con Bet-Avén («casa de iniquidad»), mientras que Ay podría ser la localidad, todavía no excavada, de Khirbet Haiyan, al sur de et-Tell (J. Grintz, Bib 42 [1961], 201-16). Grintz afirma que no puede haber conexión lingüística entre Ay y et-Tell, puesto que Ay no significa «ruina», como generalmente se supone, sino «montón de piedras». Pero esta conclusión es demasiado apresurada, pues la palabra hebrea que significa «montón de piedras» *(ʿiy)* es empleada por los

profetas para describir las futuras ruinas de la ciudad de Jerusalén (Jr 26,18; Miq 3,12; cf. Sal 79,1). Además, no es tan importante que deba existir conexión lingüística entre Ay y et-Tell a fin de poder asociarlas. Algún tiempo después del total abandono del lugar, éste era conocido como un «tell», incluso entre los israelitas (8,28), y el nombre árabe puede expresar sencillamente esta palabra en lugar de Ay. Por otra parte, la relación lingüística de los nombres no es un método seguro de identificación; y menos aún puede utilizarse la lingüística para excluir positivamente una identificación. Por lo que se refiere a la identificación de et-Tell con Bet-Avén, ninguno de los argumentos aducidos por Grintz es capaz de eliminar la hipótesis —más probable— de que Bet-Avén es un nombre profético de oprobio para designar el santuario de Betel (Noth). Decir que Ay está demasiado cerca de Betel para llevar a cabo una emboscada contra Ay no constituye ninguna objeción, a menos que supongamos que el relato de Ay debe referirse a una batalla efectiva contra esta ciudad. El actual estado de nuestros conocimientos nos invita más bien a aceptar et-Tell como el lugar más probable y a explicar el origen de la tradición de Ay teniendo en cuenta los hallazgos arqueológicos, los temas etiológicos y teológicos de la narración y, en este caso, el tema del honor tribal.

Parece ser, por tanto, que la tradición de Ay es una concretización y glorificación del papel desempeñado por Benjamín en la conquista de Canaán. La pequeña población asentada el siglo XIII en Ay corresponde al período de la entrada de Israel en Canaán y era probablemente benjaminita. Es probable asimismo que el nombre de Ay date de ese período (el empleo del artículo es característico en los nombres benjaminitas: cf. 18,26; por lo demás no se nos ha conservado ningún otro nombre de esta población), si bien no está claro el origen de tal nombre. Quizá se refería originariamente al estado ruinoso del montículo o incluso al montón de piedras de 8,29. En un momento dado de ese período, los benjaminitas explicaron su posesión del lugar en términos de conquista, una conquista a la que dieron forma de victoria mediante una emboscada a fin de contrapesar la historia de su semidestrucción relatada en Jue 20. La excepción a la norma de la destrucción total, en virtud de la cual se permitió a los conquistadores quedarse con el botín y el ganado (8,2.27), es probablemente la explicación de cómo los benjaminitas pudieran asentarse en Ay. El relato fue luego concretado gracias a las diversas referencias geográficas y etiológicas diseminadas en la tradición sobre Ay, por más que, al parecer, tuvieran una importancia secundaria en la formación de la tradición; así, por ejemplo, la mención del «perpetuo montón de ruinas» (8,28) debió de ser añadida algún tiempo después del abandono definitivo de Ay en el siglo X. En un momento dado, Josué, de la tribu de Efraím (24,30), asumió en la tradición el papel de jefe de la conquista; no obstante, en 8,11-13 poseemos todavía un resto de la tradición anterior a Josué. El compilador fue quien dio un tono teológico a los temas dominantes de las narraciones sobre Ay y Akán: a pesar de los esfuerzos humanos, mayores que en el

caso de Jericó, la conquista sigue siendo obra de Dios y debe ser llevada a cabo reconociendo siempre la supremacía de Dios. Quizá el compilador es responsable del obvio paralelismo existente entre Josué y Moisés en 8,18.26 (cf. Ex 18,11-12); cuando Josué empuña el dardo, es Dios quien dirige la batalla. La inserción del relato de Akán en la tradición de Ay ha subrayado particularmente el carácter sagrado de los comienzos de Israel. Cf. un midrash neotestamentario de la historia de Akán en Act 5,1-11. Los distintos puntos de vista sobre el problema de Ay pueden verse en G. E. Wright, BibArch 80-81.

28 a) DERROTA INICIAL Y SU CAUSA (7,1-26). **1.** Este versículo está separado del resto del relato de Akán para servir de transición entre el cap. 6 y los caps. 7-8. Algunos opinan que el nombre de Akán tiene un origen popular y es simplemente una variante de Akor, el nombre del valle. La genealogía de Akán resulta oscura en sus orígenes, aunque quizá constituya una prueba de que Akán es el nombre de una persona real. **2.** Una glosa hebrea había añadido que Ay está «cerca de Bet-Avén», pero se omite en la traducción. **3.** *dos o tres mil:* Cf. comentario a 4,13.

6-9. Estos versículos fusionan los relatos de Ay y de Akán; resulta imposible asignarlos a una u otra tradición. Quizá el compilador los compuso a imitación de Nm 11,11-15. **6.** Cf. una lamentación ritual parecida en 1 Sm 4,12; 2 Sm 1,2. En la literatura ugarítica, *Lṭpn* se pone polvo en la cabeza y se sienta en tierra para llorar a Baal (UM 67, VI, 15). **7.** *los amorreos:* Es probablemente una referencia análoga a la de 5,1; igual que los cananeos del v. 9.

11. *la alianza:* No hay ningún otro texto en Dt ni en Jos donde se diga que la total aniquilación de los vencidos y su propiedad reciben una forma jurídica estable fundada en la alianza. En Dt 20,16-18 sólo hay que destruir a los habitantes; en Dt 13,13-18 se prescribe una aniquilación total, pero en el caso de una ciudad israelita culpable de prácticas idolátricas. Tal vez el término «alianza» obedezca a la terminología y la praxis jurídica que se observa en todo el relato de Akán; hay cierto sabor técnico en expresiones como: «una infamia en Israel» (v. 15), es decir, un delito contra la comunidad; «da... gloria y alabanza» (v. 19), invitación a testificar bajo juramento; «eso es, eso es lo que he hecho» (v. 20, hebr.), admisión de culpabilidad (sobre el uso enfático del *wau,* cf. KB; también Is 43,12; 44,8, donde el contexto implica un juramento).

12. Al contacto con los despojos, Akán había caído bajo el anatema y, por medio de él, toda la comunidad. **13.** *purificaos:* Cf. comentario a 3,5. Aquí se requiere la pureza ritual para la ceremonia de echar suertes. **14.** Ignoramos la naturaleza exacta de esta ceremonia; cf. 1 Sm 10,20-21; 14,38-42. **15.** Sobre el fuego como castigo por profanar lo sagrado, cf. Lv 21,9. Aquí el fuego es considerado como un medio para librar a la comunidad de su culpa. **21.** *siclo:* Se trata más bien de una unidad de peso, no de una moneda. **24.** *con la plata, el manto y el lingote de oro:* No es probable que se incluyera este botín en la quema y

lapidación efectuada en el valle de Akor. **25.** Las palabras de Josué sirven para poner de relieve la etiología del nombre de Akor. La raíz hebrea que significa «desgracia» y «desgraciado» es *ʿkr,* semejante en sonido a Akor. La descripción del castigo es difícil en el texto hebreo: lapidación, fuego, otra lapidación y, finalmente (v. 26), un montón de piedras. La traducción de BJ omite, al final del v. 25, «y los abrasaron con fuego y los apedrearon», lo cual refiere el castigo no sólo a Akán, sino también a su familia y pertenencias. Quizá una forma de la tradición aludía solamente al castigo de Akán. Las palabras omitidas en la traducción parecen haber sido añadidas para no limitar el castigo a Akán. Incluso en esta adición resulta extraña la mezcla de la lapidación y del fuego, pero tales palabras parecen ser un intento de conciliar las variantes que hablan del fuego aplicado a «Akán con todo lo que le pertenece» (v. 15) y de la lapidación del mismo Akán y el montón de piedras sobre su cuerpo (vv. 25-26). El montón de piedras pudo ser originariamente un monumento fúnebre y también un lugar de culto (Job 27,15).

29 b) Victoria en Ay (8,1-29). **1-2.** Aunque la tradición original suponía algún mandato divino para atacar a Ay, este mandato ha sido totalmente reelaborado por D (cf. Dt 3,2.7). «Entrego en tus manos al rey de Ay» anticipa esta otra expresión más antigua: «La entrego en tus manos» (v. 18). **3.** *treinta mil:* Cf. comentario a 4,13. Esta vez participan todas las fuerzas militares; treinta unidades se encargan de poner la emboscada. **4.** *a espaldas de la ciudad:* Es decir, desde Occidente, en una determinada dirección mirando al este. **8.** *obedeciendo al mandato del Señor:* Esta frase se refiere al v. 2: «Pon una emboscada a espaldas de la ciudad». La abrupta frase del v. 2 sugiere que ambas frases son fruto de una reelaboración posterior. **9.** *en la llanura (b^{e}tôk hāʿēmeq):* Esta lectura es una corrección hecha sobre la base del v. 13. El hebreo del v. 9 dice «entre el pueblo» *(b^{e}tôk hāʿām),* es decir, entre el grupo principal de soldados (como en el v. 5).

11-13. Estos versículos presentan una dificultad especial, pues parecen diferir otro día el ataque sobre Ay, dilación imposible si las fuerzas emboscadas han de permanecer ocultas. También, al parecer, las cinco unidades del v. 12 están en contradicción con las treinta del v. 3. Algunos prefieren considerar los vv. 10-12 como un relato paralelo de los vv. 3-9, de manera que el v. 13 sería un intento de conjuntar ambos relatos (Bright). Pero parece preferible considerar el v. 10 como una continuación del relato hasta la mañana de la conquista, cuando los soldados adoptan sus posiciones de ataque. El autor rompe el hilo narrativo en el v. 11 para ofrecer una noticia variante sobre los preparativos del día anterior (vv. 11-13); la estructura hebrea del v. 11 muestra una interrupción de la cronología: en los vv. 11-13 los verbos están en pluscuamperfecto. Esta inserción parece ser una variante muy primitiva de la tradición sobre Ay: incluso tiene indicios de ser anterior a Josué. El sujeto de las acciones del v. 11 es «la gente». Dado que en el v. 12 las frases principales no tienen sujeto explícito, el sujeto puede ser tam-

bién la gente, y no Josué; las cinco unidades de la emboscada responderían también a una forma de relato más antigua que las treinta unidades del v. 3. Finalmente, la gente es una vez más el sujeto de la acción referida en el v. 13a. Así, pues, la tradición se cierra con una alusión a Josué en paralelismo con la del v. 9, y el relato es continuado en el v. 14. Ahora bien, si los vv. 11-13 deben entenderse como una variante más primitiva sobre el día de los preparativos, queda en pie el problema de explicar por qué ha sido incluido aquí pese a la contradicción existente entre los vv. 3 y 12. Es posible que el autor lo incluyera a causa de su precisión geográfica, mayor que la de la breve noticia del v. 9 (el «barranco», v. 11; el «norte», vv. 11 y 13; la «llanura», hebr. del v. 13). **13.** *Josué pasó la noche con sus tropas:* Los textos varían entre pasó *(yln)* y «marchó» *(ylk)*. Además, el hebreo dice «llanura» *(ʿmq)* en vez de «tropas» *(ʿm)*. Dado que parece imposible decidir sobre la forma original del texto, también es imposible determinar si esta frase proporciona una información independiente del v. 9 o si era originariamente idéntica al final del v. 9 y, por tanto, una mera repetición para reanudar la narración tras el breve paréntesis de los vv. 11-13.

14. *en la bajada:* El texto ha sido corregido de acuerdo con 7,5; el texto hebreo dice aquí «en el lugar de la reunión», quizá recogiendo un dato de la topografía local. **17.** *o Betel:* Es, sin duda, una glosa donde se refleja la suposición de que Betel, tan cercana a Ay, debió de tomar parte en la batalla. La mención de Betel también puede aludir a cierta vinculación entre la tradición sobre Ay y el santuario de Betel (Hertzberg). **18.** Josué da a los emboscados la orden de atacar, pero este versículo (junto con el v. 26) es claramente un desarrollo secundario de la tradición, puesto que el grueso de las fuerzas y los emboscados no podían verse los unos a los otros (cf. v. 21). **25.** *doce mil:* Cf. comentario a 4,13. **28.** *montón perpetuo de ruinas:* El adjetivo data probablemente de una época posterior al abandono definitivo de Ay y puede ser obra de D (cf. Dt 3,17; también Jr 49,2). **29.** Un criminal ejecutado cuyo cadáver hubiera sido colgado de un árbol no podía pasar la noche en tales condiciones (Dt 21,22-23).

30 **F) El altar del monte Ebal (8,30-35).** Este pasaje interrumpe claramente la unión natural de 8,29 con 9,1 y traslada abruptamente la escena de Ay a la región de Siquem (unos 29 kilómetros al nordeste) para luego volver al campamento de Guilgal (9,6). Tanto por la geografía como por el contenido, este pasaje encaja mejor con Jos 24 que con el actual contexto, donde presenta el cumplimiento de la orden dada por Moisés de erigir un altar en la tierra prometida después del paso del Jordán (Dt 27,1-8.11-13; 11,29-30). Es un pasaje que se explica perfectamente (L'Hour, *op. cit.)* como una composición original de un redactor posexílico que la insertó aquí en la redacción definitiva de Jos, que entonces no servía de conclusión al Hexateuco. Este redactor, al tanto de las tradiciones D y P, procuró unir las tradiciones religiosas existentes poniéndolas bajo la sombra de la alianza del Sinaí. Pero la antigua tradición de la alianza de Siquem presentaba un problema espe-

cial, puesto que la legislación D, que ya había recibido un carácter mosaico en la historia D, había pedido la centralización del culto en el santuario de Jerusalén. Este redactor consiguió conservar la tradición de Siquem (cap. 24) eliminando de ella los elementos ofensivos a la reforma D y dejándola en su forma originariamente independiente, es decir, no incorporándola en la trama narrativa de Jos, sino utilizándola como una segunda conclusión de este libro y, lo que es más, como una conclusión de todo el Hexateuco. En la medida de lo posible, procuró aproximar la tradición de Siquem a las alianzas ortodoxas del Sinaí y de la llanura de Moab. Para efectuar esta armonización, el redactor tomó algunos elementos de la tradición de Siquem para componer Dt 11, 29-30; 27,1-8.11-13 (mandato) y Jos 8,30-35 (cumplimiento), empleando tales inserciones para asociar esta tradición al Dt (Dt 11,29-30 y 27,1-8.11-13 acompañan a la legislación D; Jos 8,30-35 asocia Siquem a las tradiciones de Guilgal, que son consideradas por D como el cumplimiento de la alianza deuteronómica de Moab), con lo cual se facilita el camino para Jos 24. El redactor no habla claramente de una alianza en estos tres textos preparatorios para no quitar importancia a la alianza deuteronómica, si bien el contexto de los mismos hace pensar en una alianza. Asimismo, en Jos 8,30-35 no se hace mención de Siquem, para que este pasaje pueda asociarse más fácilmente a las tradiciones de Guilgal (nótese una intención semejante en Dt 11,30).

La inserción de Jos 8,30-35 precisamente en este lugar ha sido objeto de distintas explicaciones. Noth considera la destrucción de Ay como la primera oportunidad de Josué para continuar hacia Siquem: una explicación posible, sobre todo si se tiene en cuenta que el redactor tal vez quiso hacer mención del altar lo más pronto posible después de la batalla de Jericó, la cual es mencionada abiertamente en el cap. 24 (v. 11). En la redacción pudo pesar la alianza con los gabaonitas (cap. 9): convenía que la erección del altar en Siquem, considerada ahora como cumplimiento de la alianza deuteronómica a causa de las inserciones de Dt 11 y 27, precediera a la alianza, menos importante, con los gabaonitas. También pudo pesar la oportunidad de comparar a Moisés y Josué: Moisés sostuvo un cayado en su mano durante la batalla contra Amalec y luego construyó un altar (Ex 17,8-16); aquí Josué extiende su dardo sobre Ay (8,18.26) y luego construye un altar.

31 **30.** *monte Ebal:* Quizá originariamente el monte de las bendiciones era el monte Garizim (Dt 27,12), cambiado en Ebal aquí y en Dt 27,4 a causa de la polémica contra el templo samaritano del monte Garizim. **31.** *piedras sin labrar:* Tales piedras no habían sido sacadas todavía de su esfera natural y divina por la industria humana. *como está escrito en el libro de la ley:* Este precepto recuerda las palabras iniciales del Libro de la Alianza (Ex 20,24-23,19), que es el material jurídico originario de la alianza de Siquem, ahora transferido a un contexto sinaítico para que no parezca estar en oposición con la posterior legislación D (L'Hour, *op. cit.*, 350-64). *holocaustos y sacrificios de comunión:* Tal es el sacrificio ofrecido en Ex 24,3-8, que contiene el ritual

originario de la alianza de Siquem (L'Hour, *op. cit.*). **32.** La estela erigida en Siquem (Jos 24,26), que refleja una práctica condenada más tarde (Dt 16,22), aparece de la forma más inofensiva posible. Se eleva a doce el número de piedras para aproximarlo a la tradición de Guilgal (4,20); las mismas piedras no son pintadas como objetos cultuales, sino que se emplean simplemente como tablas en las que se escribe la ley (es decir, el Dt; cf. Dt 27,8), lo mismo que las tablas empleadas por Moisés (Ex 34,27-28). A pesar de Dt 27,8, estas piedras no deben identificarse con las empleadas para construir el altar. En Dt 27,3-8, el redactor desea quitar importancia al altar de Ebal (vv. 5-7), especialmente porque se está refiriendo a la legislación deuteronomista, y procura relacionar este altar con las otras piedras empleadas para copiar en ellas la ley (L'Hour, *op. cit.*, 182-84). **33.** Aunque en Dt 11,29 y 27, 12-13 no se hace mención del arca y de los levitas, el redactor ha tomado estos elementos de Dt 31,9, probablemente a causa de su relieve en las tradiciones de Guilgal. *forasteros y nativos:* La distinción no es clara. Parece ser tardía, de origen P; los forasteros son, sin duda, de un estrato social inferior, de procedencia no israelita (Dt 29,10). *frente a:* Sobre esta construcción gramatical, cf. Ex 34,3. **34-35.** En Dt 27,14-26 son los levitas quienes proclaman las maldiciones; por tanto, no es seguro que este pasaje pertenezca a la tradición de Siquem. En Dt 31,9-12, que es claramente una fuente de 8,30-35, los levitas son los encargados de leer la ley; en consecuencia, Jos 8 ha seguido más de cerca la tradición de Jos 24. El origen tardío de Jos 8,30-35 se ve también en el cambio de «Israel» (Dt 31,11) por la expresión P «toda la comunidad» (Jos 8,35). (Por lo que se refiere a la región de Siquem, → Geografía bíblica, 73:101; Instituciones religiosas, 76:40).

32 **G) Fin de la conquista de Canaán (9,1-11,23). 9,1-2.** Estos versículos del deuteronomista introducen las hazañas de los tres siguientes capítulos, en los que las conquistas se extienden desde Benjamín (cap. 9), pasando por el sur de Canaán (cap. 10), hasta llegar al norte (cap. 11). **1.** *se enteraron:* Se alude a la conquista de Jericó y Ay (6,1-8,29). Sobre estos pueblos cananeos, cf. 3,10. En 9,1 se omiten los guirgaseos.

a) Alianza con los gabaonitas (9,3-27). Casi todo el resto del capítulo era originariamente una etiología que explicaba la presencia de los gabaonitas como esclavos en algún santuario israelita. La etiología se fundaba en una alianza hecha entre Israel (la tribu de Benjamín) y Gabaón, como se ve por 2 Sm 21,1-9 (donde todo el contexto sugiere que la matanza de los gabaonitas por obra de Saúl fue una violación de esa alianza) y por el v. 17 de este capítulo, que parece recoger una tradición independiente sobre una alianza entre Benjamín y cuatro ciudades cananeas.

No está claro a qué santuario se refirió originalmente esta etiología: pudo ser a Gabaón o a Guilgal. Lo primero es más probable. De ser así, la tradición se transfirió luego a Guilgal, pues en su forma presente se refiere, sin duda, a este santuario (v. 6). Ciertos rasgos de una tradición anterior a Josué en este capítulo hacen imposible una referencia original

al templo de Jerusalén, pero un redactor D (¿posexílico?) pudo aplicar el relato al templo jerosolimitano en el v. 27 («en el lugar que el Señor eligió»), bien porque estaba enterado de la presencia de gabaonitas en el templo o bien porque consideraba a los esclavos del templo como descendientes de los gabaonitas.

Esta etiología, aunque un tanto inconsistente en su situación actual (Josué difícilmente proporcionaría esclavos para el templo durante la inestabilidad de una prolongada campaña bélica), introduce la coalición contra Gabaón (cap. 10), que sirve de engarce para proseguir las conquistas de Josué. **3.** Este versículo continúa el relato interrumpido en 8,29. Gabaón es el-Yib, a poco más de ocho kilómetros al noroeste de Jerusalén. **4.** *recurrieron por su parte a la astucia:* Alude a la astucia de Josué en Ay. *tomaron provisiones para un viaje:* Esta lectura, que aparece en algunos textos, es una variante del TM, que lee «asumieron el papel de embajadores». **6-8.** La falta de coherencia, al atribuir la autoridad alternativamente a Josué y a los «hombres de Israel», es indicio de una probable tradición anterior a Josué. **7.** Este versículo alude a Dt 7,2, que exigía una destrucción total de los siete pueblos paganos de Canaán. **9-10.** El redactor D parafrasea las palabras que él mismo había puesto en boca de Rajab (2,10). **14.** *los príncipes israelitas:* El TM lee «los hombres», que puede corregirse ligeramente y leer «príncipes», como hacen los LXX. Ambas lecturas pueden pertenecer a un estadio de la tradición anterior a Josué. Otro indicio de la antigüedad de este versículo es la referencia a una comida de alianza (referencia no exenta de ironía, teniendo en cuenta el estado de los alimentos que comieron los israelitas y el hecho de que se utilizaran como medio para engañarlos).

33 **16-21.** Esta perícopa ha conservado su sabor antiguo, sin hacer mención de Josué. **17.** Al parecer, los israelitas iniciaron la marcha hacia las ciudades confederadas con los gabaonitas después de descubrir la estratagema de éstos. Pero probablemente este versículo es una adición tardía para explicar cómo descubrieron los israelitas la estratagema «tres días después del pacto» (v. 16). Tal vez fue tomado de una tradición independiente sobre una alianza benjaminita con esas cuatro ciudades (en 18,25-28 se las enumera entre las ciudades de Benjamín) y añadido aquí para mostrar el dominio de Israel sobre la parte central de Canaán. Kefirá es Tell Kefireh y Quiryat-Yearim es Deir el-Azhar. Ambas están a unos ocho kilómetros al sudoeste de Gabaón; Beerot es posiblemente el-Bireh, a unos ocho kilómetros al norte de Gabaón. **21.** *leñadores y aguadores:* Quizá se trata de una expresión estereotipada para designar el trabajo de esclavos (cf. Dt 29,10), sin que indique una especial función cultual (sobre la asociación de los gabaonitas con las tareas realizadas por esclavos en el culto, cf. M. Haran, VT 11 [1961], 159-69). *y la comunidad hizo:* Esta frase se encuentra en algunos textos griegos, pero no en el hebreo. Es posible que en hebreo fuera omitida por haplografía, dada la semejanza con la frase precedente. Si tomamos el hebreo tal como está, el v. 21 dice literalmente: «Y los príncipes les dijeron:

'Que vivan'. Y ellos fueron leñadores y aguadores de toda la comunidad, como los príncipes les habían dicho». La principal dificultad de esta lectura es que los príncipes no habían dicho nada de eso. Sin embargo, es posible que sea así la traducción correcta, si suponemos que las palabras de los príncipes han sido omitidas casi por completo a fin de que Josué pueda dar el veredicto en los vv. 23 y 27.

24-25. Esta adición D excusa hasta cierto punto la astucia de los gabaonitas, pero muestra en especial que compartían la fe israelita, por lo cual se les podía permitir participar de las bendiciones de la tierra prometida (como en el caso de Rajab, 2,9-11).

34 b) DERROTA DE LA COALICIÓN ANTIGABAONITA Y CONQUISTA DEL SUR (10,1-43). Este capítulo presenta claramente tres partes: la derrota de los cinco reyes amorreos en Gabaón (vv. 1-15), su ejecución en Maquedá (vv. 16-27) y la conquista del sur (vv. 28-43). Sin embargo, los intérpretes no están de acuerdo sobre la relación originaria de estas partes. El relato de Maquedá ha sido considerado como una etiología topográfica que se propone explicar el significado de cinco árboles situados junto a una cueva cercana a la ciudad y cuya entrada estaba obstruida. Mediante algunos reajustes redaccionales (en especial el v. 15), fue relacionada artificialmente con la tradición de Gabaón; finalmente, para redondear el relato de la conquista, se añadió a estas secciones una lista de ciudades conquistadas. No obstante, desde otro punto de vista es posible que la unidad de este capítulo sea más que artificial. (Sobre el oportuno material geográfico, → Geografía bíblica, 73:73-74).

En primer lugar, como ha señalado Noth, la lista de las ciudades conquistadas (vv. 28-39) pertenece, sin duda, originariamente a la tradición de Maquedá; sólo se hace mención de cinco ciudades (excepto Maquedá misma, v. 28, y Guézer, v. 33, donde más que la ciudad fue destruido el ejército), correspondientes a los cinco reyes y los cinco árboles del relato de Maquedá. Es muy probable que la forma originaria de esta etiología se refiriera a las ciudades de los reyes; las cinco ciudades enumeradas en la tercera sección (Libná, Lakiš, Eglón, Hebrón y Debir) no estaban lejos de Maquedá (situada en la región montañosa occidental de Judá, cf. 15,41) y son, con gran probabilidad, las ciudades originales del relato en vez de las cinco ciudades actualmente enumeradas en el v. 23.

Por su parte, el problema sobre el origen del v. 23 suscita la difícil cuestión de la relación existente entre los relatos de Gabaón y de Maquedá. Cada uno tiene el aire de un relato completo en sí mismo, y cada uno narra la derrota total de una coalición cananea: una cerca de Gabaón, la otra cerca de Maquedá. El compilador los ha unido añadiendo «y Maquedá» en el v. 10 y, si nuestra opinión es correcta, insertando en el relato de Maquedá las cinco ciudades mencionadas en el relato de Gabaón (vv. 3.5). No obstante, es probable que exista de hecho, en un nivel más profundo, cierta unidad entre los relatos, y ello por las siguientes razones. Es muy probable que la coalición de los cinco reyes cananeos sea original en ambos relatos; lo es ciertamente en la versión

de los cinco árboles. El relato de Gabaón es análogo en parte (ciudades de Hebrón, Lakiš y Eglón), pero tiene sus propias variantes: las ciudades de Jerusalén y Yarmut y los nombres de los reyes. Los pormenores precisos de la lista de Gabaón (la información del v. 3 no se encuentra en ningún otro lugar de la Escritura) hablan en favor de su independencia y autenticidad, mientras que sus semejanzas con la lista de Maquedá sugieren cierta relación con tal lista. Por otra parte, ambos relatos se refieren a una victoria sobre una coalición cananea, y es probable que tal victoria se obtuviera mediante una coalición israelita. En estos relatos se hallan implicados los territorios vecinos de Benjamín (Gabaón), Judá (Maquedá) y tal vez Efraím (Bet-Jorón, v. 10; cf. 21, 22). Además, Josué, que también era efraimita (Nm 13,8.16; Jue 2,9), por mucho que se haya exagerado su papel con el desarrollo de la tradición, fue un factor importante en la formación de la primitiva confederación israelita de las doce tribus (cf. Jos 24). Es, por tanto, posible que su intervención en el cap. 10 responda a un hecho histórico.

En consecuencia, los dos relatos independientes de este capítulo pueden proceder de un mismo acontecimiento histórico: la derrota de una coalición cananea por una coalición israelita que incluiría, bajo las órdenes de Josué, a benjaminitas, judaítas y quizá efraimitas. Benjamín localizó sus recuerdos en Gabaón, mientras que los recuerdos de Judá se asociaron a la cueva de Maquedá. De ser así las cosas, la obra del compilador seguiría este esquema: unió las dos fuentes y, prefiriendo la lista de los reyes de Gabaón a la de Maquedá (quizá porque la primera incluía Jerusalén), la empleó para ambos relatos. Entonces empleó la otra lista como base para las victorias que describe en los vv. 28-39, redactando así la lista de victorias y preparando el gran resumen de los vv. 40-43.

35 **1.** Sédeq era quizá el dios local de Jerusalén. Adoni-Sédeq («Sédeq es mi señor») se identifica a menudo con Adoni-Béseq de Jue 1,4-8; los LXX leen en ambos casos «Adoni-Sédeq». Sin embargo, en el texto hebreo los nombres no se cambian fácilmente. *quedaron entre ellos:* Probablemente, los gabaonitas se quedaron entre los israelitas. **2.** *tan grande como una ciudad real:* Tal vez no tenía su propio rey (9,11). **3.** Excepto Jerusalén (situada en territorio de Benjamín), todas estas ciudades estaban en Judá (cf. 15,13-15.39.42). **8.** Las palabras de Yahvé son típicas del esquema de la «guerra santa», como lo es también el «desorden» (pánico) que Yahvé produce en el v. 10. **11.** La persecución sigue esta trayectoria: desde Gabaón hasta Bet-Jorón de Arriba (v. 10), luego unos cinco kilómetros en dirección noroeste hasta Bet-Jorón de Abajo (v. 11) y, por fin, hasta Azecá (Tell ez-Zakariyeh), unos 19 kilómetros al sur de Bet-Jorón de Abajo. Tal vez Azecá (lo mismo que Maquedá) es una adición tardía al texto con el fin de aproximar a Maquedá el territorio de la lucha.

12-13. La cita poética del libro de Yašar no comienza probablemente hasta las palabras «Detente, sol»; quizá se refería originariamente a la misma batalla de Gabaón. **12.** Las variantes textuales que presenta la

introducción en prosa, así como la forma de la cita, dan paso a la sospecha de que en el poema original hablaba Yahvé y no Josué. La última línea de la cita puede traducirse: «Y él (Yahvé) se vengó de la nación enemiga». *detente:* El significado original de *dmm* en este contexto es más bien «deja de brillar» y se refiere al oscurecimiento del sol y de la luna, que suele ser el marco de una gran intervención de Dios. Este oscurecimiento puede referirse a la tormenta del v. 11 (cf. también Hab 3,11) o a la oscuridad que acompaña al «día de Yahvé», sin una clara alusión a la tormenta (por ejemplo, Is 13,9-10; Joel 4,15). En este último caso, la cita puede entenderse como una expresión típicamente poética del pavor que infunde la acción de Dios, ante la cual quedan espantadas las potencias de los cielos, sin que esto implique un efectivo oscurecimiento del sol. **13.** *la luna se paró:* El verbo *ʿmd,* «pararse», no aparece en la primera parte de la cita, donde se aplica *dmm* al sol y a la luna. Si no es una adición tardía, puede entenderse, por paralelismo, en el mismo sentido que *dmm. libro de Yašar:* Este libro es, al parecer, una antigua antología poética sobre los héroes israelitas (cf. 2 Sm 1,18). *Yašar* (justo) se refiere a los héroes del libro o bien al arte con que éste fue compuesto (cf. Ecl 12,10, donde aparece *yšr* en el último sentido). *el sol se detuvo:* El compilador añade ahora en prosa su propio comentario. Algunos afirman que entendió el pasaje de la misma manera que el autor originario del poema (una tormenta) y que la aparente prolongación del día se debió a la duración de la tormenta, que arreció todo un día y a cuyo término reapareció el sol casi en el mismo lugar del firmamento donde había estado antes. Pero es más probable que el compilador entendiera el poema como la descripción de una prolongación milagrosa del día a fin de que Josué tuviera suficiente luz solar para concluir la batalla (Eclo 46,4 parece expresar la misma convicción).

36 **15.** Este versículo corta la marcha natural del relato. No es verosímil que Josué interrumpiera la persecución de los enemigos, gastara un día entero en volver a Guilgal y sólo después reanudara la persecución. El versículo se ha entendido como la conclusión de una tradición independiente en su origen, conservada aquí una vez que se unieron las tradiciones de Gabaón y Maquedá. Es un duplicado del v. 43. No obstante, existe una ligera posibilidad de que se trate de una adición hecha a raíz de la fusión de las tradiciones para duplicar la secuencia «Dios lucha en favor de Israel - Israel vuelve al campamento», que aparece en los vv. 42-43.

16. Esta tradición se refería originariamente a alguna batalla registrada cerca de Maquedá; si los reyes huían realmente de Gabaón, sería de esperar que buscaran refugio en sus ciudades, aún intactas, y no en esa cueva. **18.** *rodad unas piedras grandes:* Esta extraña orden de Josué puede ser residuo de una tradición según la cual los reyes fueron enterrados vivos y murieron de hambre en la cueva. **20.** El compilador indica explícitamente que los que escaparon con vida ofrecieron cierta resistencia cuando Josué atacó las «ciudades fortificadas» de los vv. 29-39. **24.** Poner el pie sobre el cuello de un enemigo era señal de su plena

derrota (Sal 110,1). **25.** El versículo es claramente una adición D. **26.** Un cadáver no podía pasar la noche colgado (Dt 21,23). **28.** El texto hebreo no discurre normalmente. *el mismo día:* Esta expresión no concuerda bien con el v. 27. *con su rey:* El hebreo añade «con ellos», al parecer aludiendo a los otros cinco reyes. Da la impresión de que en este versículo se ha intentado introducir la destrucción de Maquedá en una forma anterior de la tradición que no la mencionaba; la adición relaciona también Maquedá con Jericó, si bien en Jos no se alude al rey de Jericó.

37 **29-39.** Las cinco ciudades que Josué destruye en estos versículos son, con toda probabilidad, las cinco ciudades que aparecían originariamente en la tradición de Maquedá. El compilador menciona explícitamente la muerte de los reyes de Libná (v. 30) y Debir (v. 39) porque no los ha incluido entre los reyes refugiados en la cueva; en cambio, no se refiere a los reyes de Lakiš (v. 32) y Eglón (v. 35) porque ya los ha mencionado. La ejecución del rey de Hebrón (v. 37) debe considerarse como una adición introducida por inadvertencia, pues es uno de los reyes escondidos en la cueva (es de notar que el rey de Hebrón no aparece en el v. 39). **32.** Lakiš es Tell ed-Duweir, destruida de hecho a fines del siglo XIII, durante el período de las invasiones israelitas. **33.** No hay duda de que la ciudad fue destruida; cf. 16,10, donde se dice que los efraimitas no pudieron expulsar de Guézer a los cananeos. **34.** Eglón es Tell el-Hesi; el «tell» presenta pruebas de una violenta destrucción aproximadamente en la misma época que Lakiš. **37-38.** Jos 15, 13-19 y Jue 1,10-15.20 presentan distintas tradiciones sobre la captura de Hebrón y Debir; tal vez sean indicio de que algunas tribus judaítas penetraron por las fronteras meridionales de Canaán. Parece imposible decidir sobre el relativo valor histórico de tales tradiciones; al menos debemos guardarnos de descartar apresuradamente la tradición de Maquedá (por lo que se refiere a la posibilidad de repetidas conquistas de estas ciudades, así como al valor superior, en algunos aspectos, de Jos 10 sobre Jue 1, cf. G. E. Wright, JNES 5 [1946], 105-14). Debir es Tell Beit Mirsim; fue destruida casi en la misma época que Lakiš y Eglón.

40. *toda la región:* El compilador quiere producir la impresión de una conquista general del sur, pero su resumen viene a coincidir con las victorias particulares que ha descrito. *el Négueb:* Cf. 15,19, donde Debir aparece asociado a esta región desértica del sur (en 15,48 forma parte de la región montañosa). *la Tierra Baja:* Yarmut, Lakiš, Eglón, Maquedá y Libná se hallan en esta región (cf. 15,39-42). *las pendientes:* Probablemente, desde las colinas de Judá hasta el mar Muerto. El compilador no menciona la llanura costera. **41.** Estos nombres pueden designar, respectivamente, los límites sur, oeste, este y norte de la conquista (equivalente, poco más o menos, a la región de la tribu de Judá). *Gaza:* Este es el único punto de la llanura costera mencionado por el compilador: refleja un período posterior, cuando Gaza formaba parte de Judá (15,47). Jos contiene una tradición anterior en la que se refleja que los israelitas no pudieron capturar Gaza (11,22; 13,2-3), y lo mismo aparece en Jue (1,8).

38 c) CONQUISTA DEL NORTE (11,1-14). La estructura de la batalla junto a las aguas de Merom (vv. 1-10) es un paralelo de la batalla de Gabaón (cap. 10). Sin embargo, el cap. 11 no presenta ningún indicio de conexión con Guilgal; sin explicación alguna, el campamento de Josué es colocado ahora en el norte de Canaán (v. 5). La geografía de estos quince versículos demuestra que tuvieron su origen en un lugar situado dentro de los confines de Neftalí. Para algunos, la intervención de Josué en las batallas de Merom y Jasor no es original; Josué ha sustituido probablemente a un héroe hoy desconocido del norte (Noth). Algunos encuentran también esta sección en conflicto con Jue 4-5. A pesar de esto, parece que no tenemos suficientes razones para negar a Josué un papel directivo en tales batallas y, por tanto, un puesto original en la tradición.

En primer lugar, el cap. 11 (como también el cap. 10) presenta varios indicios de contener una tradición antigua y no ofrece pruebas textuales de que Josué sea una figura introducida tardíamente en el texto, a diferencia de lo que sucede con algunas tradiciones benjaminitas en los caps. 2-9 (nótense los detalles de la coalición enemiga en 11,1, así como las instrucciones sobre los caballos y los carros en el v. 6, lo cual expresa, sin teologización alguna, la antigua creencia de que los israelitas no necesitaban el poder de los carros cuando el Señor luchaba con ellos; cf. el cántico de María, Ex 15,21, y la profecía de Débora, Jue 4,13-14). En segundo lugar, los datos arqueológicos de Jasor prueban la destrucción de la ciudad superior y de la inferior en el siglo XIII. La ciudad superior (la parte del «tell» firmemente fortificada) muestra dos fases de pequeñas colonias israelitas antes de que la ciudad fuera reconstruida por Salomón (1 Re 9,15); en la primera fase aparecen las habitaciones provisionales de los seminómadas (Y. Yadin, BAR 2, 191-224). Por otra parte, las tradiciones de Jue 4-5 no contradicen necesariamente a Jos 11, ya que Jue se refiere principalmente a una batalla particular contra Sísara, general de los cananeos (no se mencionan las aguas de Merom), considera la derrota definitiva del rey Yabín de una forma muy sumaria (4,23-24) y, de hecho, no menciona explícitamente la destrucción de Jasor. Además, el cántico de Débora (Jue 5) es un testimonio antiquísimo de una coalición israelita contra los cananeos del norte; entre los israelitas están los príncipes de Efraím (5,14). Dado que Josué era efraimita y constituía una activa fuerza unificadora entre las tribus del antiguo Israel, parece muy razonable lo que intentaban mostrar los argumentos anteriores: su posición como jefe de una coalición en el norte durante este período primitivo es una posibilidad histórica, incluso en una tradición procedente de Neftalí.

1. *Jasor:* Tell el-Qedah, unos 15 kilómetros al noroeste del mar de Galilea. **5.** *aguas de Merom:* Probablemente, Wadi Meiron, que corre hacia el sur hasta la parte noroeste del mar de Galilea. **8.** La amplitud de la persecución disemina a los israelitas por el territorio del norte; así resulta mayor el área sometida a su dominio. «Sidón la Grande» (que probablemente incluye las cercanías de Sidón) es la frontera sep-

tentrional, y Misrefot, la occidental. **10.** Las grandes dimensiones del «tell», 68 hectáreas, confirman la importancia que tenía al tiempo de su destrucción. Fue la mayor ciudad de toda Palestina durante el período cananeo. (→ Arqueología bíblica, 74:21,63).

39 d) RESUMEN DE LA CONQUISTA (11,15-23). Esta sección fue escrita en gran parte por el compilador y aumentada probablemente por D. En su afirmación inicial (v. 16) y en el versículo final, el compilador subraya el acorde principal de su resumen: «Josué se apoderó de todo el país». La extensión territorial de la conquista (v. 17) va más allá del usual «de Dan a Beršeba», pero sus limitaciones son evidentes: el compilador omite toda referencia a la llanura de Yizreel y a la llanura costera en el v. 16. **15.** El deuteronomista añade su propio prólogo al resumen y alude a las órdenes dadas en el cap. 1. **16.** El compilador parece delatar su origen meridional, pues no se siente obligado a especificar de qué montañas y tierras bajas se trata, excepto cuando menciona las del norte (Israel); no está claro si estos dos estados vivieron plenamente separados. **17.** El monte Halaq (pelado) es Jebel-Halaq, unos 40 kilómetros al sur de Beršeba y al oeste de la Arabá. Seír suele ser el territorio edomita situado al este de la Arabá; aquí, sin embargo, puede incluir la región ocupada por los edomitas al oeste de la Arabá. De no ser así, designa simplemente «el sur». *Baal-Gad:* Es quizá Baalbek, si «monte Hermón» puede entenderse como un término general para designar los montes del Líbano (Noth) o la dirección norte. **20.** El compilador puede ser responsable de esta especulación (de escaso valor teológico, y también histórico, dado que el anatema no se llevaba de hecho hasta tal extremo). *para ser exterminadas, como había mandado el Señor a Moisés:* Esta amplificación se debe a D. **21.** Los anaquitas son descritos como gigantes en Dt 1,28; 2,10.21; Nm 13,33, quizá a causa de los misteriosos dólmenes hallados por los israelitas en Canaán y en Transjordania. *Anab:* Esta ciudad se encuentra a unos cinco kilómetros al sudeste de Debir. La combinación de estas dos ciudades con Hebrón es una tradición única y probablemente auténtica. La acción de Josué se compagina mal con las tradiciones de que los calebitas y quenizeos estuvieron estrechamente implicados en la captura de Hebrón y Debir (Jos 14,13; 15,13-19; Jue 1,10-15.20; quizá ha habido una armonización de los papeles de Josué y Caleb en Jos 14,13; 15,13). Ya hemos visto otra variante de la captura de Hebrón y Debir en la etiología de Maquedá (cap. 10). Este nuevo material procede probablemente de una fuente del deuteronomista, quien explica que «las regiones montañosas» son las de Judá e Israel. **22.** Esta adición pertenece también probablemente al deuteronomista. La agrupación de las ciudades filisteas queda tan sin explicar como la tríada del versículo anterior. Quizá existió una tradición acerca de que en esas ciudades vivían gigantes (Goliat era de Gad, 1 Sm 17,4). **23.** Esta conclusión era probablemente la del compilador. *y el país disfrutó de paz:* Esta frase aparece sólo en otro lugar de la Escritura, Jos 14,15, donde parece fuera de lugar, porque no se hace mención explícita de ningún conflicto y todo el contexto

se refiere a la distribución del país, no a su conquista. Noth está probablemente en lo cierto al decir que el deuteronomista había puesto originariamente la tradición calebita de Hebrón (Jos 14,6-15, que comienza con el quenizeo Caleb) inmediatamente antes de esta frase conclusiva y que fue luego trasladada, junto con esta frase, a su lugar actual en el cap. 14. D la puso aquí originariamente para determinar la frase inmediatamente anterior («repartiéndola entre las tribus»), con lo cual se explicaba por qué los calebitas, sin ser israelitas, vivían en un territorio del que Josué había expulsado a los anaquitas (v. 21). El relato concluía también su referencia a los calebitas (Dt 1,36). El segundo redactor D trasladó la tradición a su lugar actual cuando los capítulos 13-21 fueron añadidos a la historia D. Allí aparece relacionada con la porción correspondiente a la tribu de Judá (cap. 15), a la cual habían sido asimilados los calebitas. (→ Geografía bíblica, 73:88).

40 **III. Lista de los reyes vencidos (12,1-24).** Aunque el material de este capítulo es de distinto origen, actualmente es presentado por D como una unidad. Su primera lista (vv. 1-6) responde a una de sus especiales preocupaciones teológicas —el papel de las tribus transjordánicas— y se desarrolla a partir de Dt 3,8-17 y Jos 13,9-32). En contraste con la segunda lista, ésta contiene una gran parte de material geográfico. Quizá la incluyó el propio D a fin de que el territorio transjordánico apareciera más plenamente asociado a la tierra prometida (el hebreo del v. 1 hace que «el país» se refiera especialmente a la tierra prometida). La lista de las conquistas cananeas (vv. 7-24) se compone en realidad de dos listas. La primera (vv. 9-12, hasta Debir) sigue el orden de las conquistas de Jos 6,10; sólo se omite Libná, porque aparece ya después del v. 15. La segunda (vv. 12-24, a partir de Guéder) es de origen desconocido; va siguiendo el territorio cisjordánico de sur a norte, exceptuando Tirsá, que está al sur de varias de las ciudades mencionadas previamente (un posible paralelo es la lista del faraón Šošaq, que da cuenta de las ciudades israelitas conquistadas, quizá siguiendo un orden geográfico; cf. ANET 264). Esta lista no necesita decir que todas esas ciudades fueron capturadas, sino simplemente que sus reyes fueron derrotados en la lucha; da la impresión de una conquista total del país.

4. Los refaím aparecen también descritos como gigantes, igual que los anaquitas; cf. 11,21. **7-8.** La geografía alude a 10,40 y 11,17; en consecuencia, «el desierto» es probablemente el desierto de Judá en la ribera occidental del mar Muerto (cf. 10,40-41). **13.** Jormá y Arad están en el Négueb. **15-16.** Libná, Adullam y Maquedá están en las tierras bajas de Judá. Betel, Tappuaj, Jéfer y Afeq están situadas en una dirección aproximadamente este-oeste en la región montañosa de Samaría. **19-23.** No todas estas ciudades han sido identificadas, pero parecen seguir una dirección este-oeste en Galilea (Noth). *el rey extranjero de Guilgal:* El texto es difícil. El griego lee «Galilea» en lugar de «Guilgal»; algunos prefieren traducir «el rey de Goyim en Galilea», considerándolo como un segundo nombre de Jaroset-hag-Goyim (Jue 4,2).

Si «Guilgal» es correcto, será probablemente la moderna Jaljulya, cerca de la parte oriental de la llanura de Sarón.

IV. Reparto de la tierra prometida (13,1-21,45).

41 **A) Introducción al reparto (13,1-33).** En cierto sentido, Jos comienza aquí de nuevo. El segundo redactor D ha estructurado claramente este capítulo en paralelismo con el cap. 1: la afirmación de un hecho (1,1-2 y 13,1) que sirve de base a una disposición de Dios (1,2 y 13,7); en el contexto del cap. 13 no se requiere la promesa especial de ayuda divina ni la exhortación a tener ánimo; finalmente, la participación de las tribus transjordánicas (1,12-18 y 13,15-32). Mientras el tema principal de los caps. 1-12 es la conquista del país, el tema de aquí es el establecimiento en el mismo. La lógica y el lenguaje de los vv. 2-6 y 8-13 (desde «que Moisés, el siervo de Dios, les había dado», en el v. 8) muestran que no pertenecen al texto original. La primera sección intenta ampliar aún más el territorio que va a ser repartido, si bien el deuteronomista había intentado ofrecer simplemente una lista de las partes todavía sin conquistar y potencialmente peligrosas; la última sección da una visión del territorio de Transjordania antes de su división. Los versículos sobre los levitas parecen ser notas marginales que concluyen las dos panorámicas del territorio transjordánico (vv. 14 y 33).

El redactor D presenta su material sobre el territorio de las tribus transjordánicas como una escena retrospectiva de la actividad de Moisés. El origen de los pormenores territoriales ha recibido distintas explicaciones. Noth ha asestado un golpe mortal a la teoría de que en la base de los caps. 13-21 figura un documento P, ya que sólo unas cuantas frases se pueden atribuir con certeza a un redactor P. Por su parte, Noth dice que toda la sección es una fusión de dos documentos independientes: una lista de ciudades del reino de Judá, procedente de la época del rey Josías (puesto que incluye los territorios no conquistados por David ni Salomón y no poseídos por Judá hasta el reinado de Josías), y una nota sobre fronteras, perteneciente al período premonárquico (las posesiones transjordánicas son todavía bastante limitadas), basadas ambas en unos límites ideales y en unas fronteras conseguidas de hecho (por eso se incluye muy poco del territorio transjordánico). Según esta teoría, las dos listas fueron combinadas y ajustadas de manera que se asignasen fronteras y ciudades a las doce tribus. Como se ve por 14, 1.4.5 y 19,49, toda esta sección existía como una unidad independiente de Jos; en su forma original, fueron los israelitas mismos los que repartieron la tierra.

La teoría de Noth es convincente, aunque no se aceptan en general todos sus puntos. Bright prefiere asignar el documento de fronteras al período monárquico, no al premonárquico. También se duda mucho en atribuir la lista de provincias a una fecha tan retrasada como el reinado de Josías. Parece, además, que el redactor, para compilar su lista de ciudades, empleó varias otras fuentes que nosotros desconocemos. Por otra parte, difieren las explicaciones sobre el reparto del territorio trans-

jordánico. Bright afirma que no existe realmente una lista de fronteras, mientras que Noth cree que originariamente se describieron las fronteras de un territorio más bien pequeño que luego fue dividido artificialmente entre Rubén y Gad. Este autor piensa que la lista de ciudades repartidas secundariamente entre las tres tribus transjordánicas representa el comienzo de una decimotercera provincia judaíta, formada por las conquistas transjordánicas de Josías. Sin embargo, no deja de ser posible que el segundo redactor D empleara unas fuentes desconocidas por nosotros en su extensa reelaboración del territorio transjordánico.

42 **1.** Este versículo es una anticipación de 23,1 y permitió la inserción de los caps. 13-21 (→ 2, *supra).* **3.** Aunque la traducción discurra normalmente, el texto hebreo es un conjunto de frases inconexas que revelan probablemente sucesivos estadios de adición al texto. **4.** Más que a Afká, en el Líbano, quizá se alude a Afeq de Sarón (12,18); estos versículos, en efecto, parecen excluir del territorio conquistado toda la región costera. **8.** *la otra media tribu de Manasés:* Esta frase no aparece en el texto hebreo, pero debe ser indiscutiblemente admitida: desapareció por confusión con el final del v. 7. El hebreo muestra cómo al final del v. 8 se añadió, más bien torpemente, una introducción para facilitar la inserción del resumen general que sigue y que se basa preferentemente en Dt 3, con algunos temas tomados de este capítulo, vv. 15-31. **14.** Cf. Dt 10,19; 18,1. **21.** *las demás ciudades del llano:* Esta era probablemente una fórmula conclusiva. Las restantes notas históricas de los vv. 21-22 podrían ser adiciones tardías. *todo el reino:* este «todo» no está de acuerdo con el v. 27; es evidente que no se ha hecho una distinción exacta entre Rubén y Gad. *vasallos:* Esta traducción se ve confirmada por un texto ugarítico (cf. UM glosario, 1253). **25.** Al parecer, Galaad se entiende en su sentido original limitado, comprendiendo la región montañosa situada al sur del Yabboq. *la mitad del país de los ammonitas:* En Jue 11,21-23 se ve claro que el territorio de Ammón estaba, hasta cierto punto, sometido a Sijón; por tanto, esta frase puede ser una tradición auténtica sobre el antiguo control israelita de Ammón. Resulta extraño, sin embargo, que este territorio no sea mencionado explícitamente en el anterior resumen general (v. 11), si bien Galaad ha de tomarse aquí en un sentido amplio, incluyendo parte del territorio ammonita. La tradición de la inviolabilidad de Ammón (Dt 2,19) sugiere más bien que esta frase es una adición tardía, en la que se refleja tal vez una adquisición de parte del territorio ammonita durante el período de los reinos israelitas. **27.** *el resto del reino de Sijón:* Este territorio se distingue sólo vagamente de la parte de Rubén (v. 21). **31.** Galaad parece entenderse en un sentido posterior y más amplio, incluyendo tierras situadas al norte y al sur del Yabboq. No obstante, este versículo puede ser un intento de reconciliar los datos del v. 26 y de Dt 3,15, entendidos como contradictorios (pero no tienen por qué entenderse así; parece que en un tiempo se aplicó el nombre de Galaad exclusivamente a la región situada encima del Yabboq, como sucede en Dt 3,15, que da el tercer sentido de «Galaad»). *la mitad de los clanes descendían*

de Makir: Esta adición, evidentemente tardía, intenta modificar la previa alusión de este versículo a Makir. Pudo insertarse siguiendo la tradición de que Makir ocupó también territorio situado al oeste del Jordán (Jue 5,14) o porque el sujeto de este versículo es sólo «la mitad de Galaad» y Makir había conseguido Galaad entero (Dt 3,15; Jos 17,1). Las distintas acepciones de Galaad han introducido, al parecer, cierta confusión en la transmisión del texto. (→ Geografía bíblica, 73:50).

43 **B) Introducción al reparto del territorio occidental (14,1-5).** En el plano más antiguo de tradición fueron los israelitas mismos quienes repartieron la tierra (vv. 1, 5); el papel de Josué, Eleazar y los jefes de las familias (v. 1) es una modificación introducida por un redactor P de acuerdo con Nm 34,17-18. **2.** *a suertes:* La frase es tal vez una modificación de P (Nm 33,54; 34,13). **3-4.** Estos versículos explican por qué se hace la distribución entre doce tribus, aun cuando los levitas no entran en cuenta.

C) Los calebitas en Hebrón (14,6-15). 6. Al parecer, la frase inicial no tiene nada que ver con el relato siguiente. Más que un residuo de una tradición perdida, puede ser una nota redaccional para asociar a Caleb con la tribu de Judá. Los quenizeos son un pueblo edomita (Gn 36,11) que terminó por incorporarse a los judaítas (Nm 13,6; 34,19). *de ti y de mí:* Esta frase responde probablemente a un estrato posterior de la tradición en el que Josué es asociado a Caleb en promover el ataque desde el sur. Una lectura de Nm 13,30 y 14,24 parece indicar que la tradición se refería originariamente sólo a Caleb. Jos 15, 13-19 puede también conservar una tradición sobre un ataque independiente de los calebitas en el sur; cf. también 11,21. **9.** *Moisés juró:* La tradición ha sido ligeramente modificada; en Dt 1,34 es Yahvé quien jura. *que ha pisado tu pie:* Cf. 1,3. **10.** *cuarenta y cinco años:* Teniendo en cuenta que la tradición D admite treinta y ocho años de peregrinación después de Cadés (Dt 2,14), este versículo supone que la conquista fue terminada en siete años. **11.** Yahvé mismo había indicado que Caleb ocuparía el país conservándole prodigiosamente la juventud. **12.** *esta región montañosa:* La frase resulta inteligible si suponemos que, primitivamente, el relato iba después de 11,21. La alusión a los anaquitas, a sus ciudades y a su expulsión por Caleb fue, sin duda, añadida al relato una vez que éste ocupaba el lugar actual; la adición intentaba armonizar el relato con 15,13-14 y está fuera de contexto porque en los vv. 13-14 Caleb recibe simplemente la tierra de manos de Josué. Los anaquitas ya no interesan (cf. de nuevo 11,21). **15.** Quiryat-Arbá puede significar en realidad «tetrápolis». Arbá significa «cuatro», pero vino a entenderse como el nombre de un gigante. *y el país disfrutó de paz:* Cf. comentario a 11,23.

44 **D) Límites de Judá (15,1-12).** Esta lista de fronteras no es del mismo período que la lista judaíta de provincias (vv. 21-62). Al margen de la teoría que uno adopte para reconstruir la lista original de provincias, subsisten las siguientes diferencias: Cadés-Barnea está sorprendentemente ausente de la provincia más meridional (vv. 21-32); las posesiones

filisteas (vv. 45-47) no corresponden a las posesiones totales descritas en la lista de fronteras. Mientras la lista de provincias data seguramente del período monárquico, la lista de fronteras puede ser anterior a la monarquía y contener viejas reclamaciones tribales.

Esta lista judaíta de fronteras es idealizante, pues incluye todo el territorio filisteo, parte del cual nunca lo poseyó Israel, y se extiende muy hacia el sur por un territorio donde Israel jamás estuvo de hecho. Incluye el territorio de Simeón, que para este momento ya había desaparecido como tribu (19,1).

Se describen con particular minuciosidad los límites meridionales y, sobre todo, septentrionales. El límite meridional tiene un paralelo en la frontera meridional que describe Nm 34,3-5, mientras que se repite parte del septentrional, aunque en dirección opuesta (de oeste a este), como parte del límite meridional de Benjamín (18,15-19). Una comparación de estos textos suministra una fuerte base a la teoría de que la lista originaria de fronteras no se concebía como una línea fronteriza continua, sino como una serie de avanzadas o ciudades confinantes que en nuestro texto han sido unidas entre sí para formar una línea fronteriza. Aunque los mismos puntos fronterizos indican que la frontera no se imaginaba como una línea continua («debajo del paso de Acrabbim..., al sur de Cadés-Barnea»). **7.** Guilgal debería quizá leerse Guelilot (18, 17); ignoramos la exacta localización de este lugar. **9.** *la fuente de agua de Neftoaj:* Sin cambiar las consonantes del texto hebreo, «fuente de Meneftá», un faraón que atacó a Israel en el siglo XIII (cf. DOTT 137-41).

E) Territorio de Caleb y Otniel (15,13-19). El conjunto de esta sección es una etiología para explicar por qué ciertas fuentes pertenecen al clan de Otniel. El trasfondo de este relato puede ser el hecho de que unas cisternas utilizadas en otro tiempo por los calebitas fueron luego utilizadas por el vecino clan de Otniel.

La adquisición del territorio calebita (vv. 13-14) es una combinación de Jue 1,10.20 y sirve de introducción a la etiología. En su conjunto, estas secciones se refieren a la adquisición de territorio por unos clanes que habían sido asociados a la tribu de Judá. (Sobre las distintas tradiciones referentes a la captura de Debir, cf. 10,38 y 11,21).

45 **F) Ciudades de Judá (15,20-63).** Esta lista de ciudades se suele considerar como un catálogo administrativo de doce provincias que integraban el reino meridional de Judá. La lista de cada provincia incluye el nombre de varias ciudades más una frase final que da el número total de ciudades mencionadas. El texto hebreo enumera actualmente sólo once de tales provincias, pero el griego demuestra que se omitió accidentalmente toda una provincia, siendo luego insertada después del v. 59, con lo cual se nos ofrece una división de Judá que corresponde a la división salomónica del territorio septentrional en doce provincias (1 Re 4,7-19). Pero, si la lista representa esa división administrativa, surge inmediatamente un problema. El territorio delimitado por estas

ciudades no se extiende más allá de la frontera septentrional de la tribu de Judá, cuando al menos parte del territorio de Benjamín formó siempre parte del reino meridional. ¿Dónde está el territorio benjaminita? En 18,21-28 encontramos dos provincias de Benjamín que se parecen mucho en su estructura a la lista de ciudades de Judá. Según esto, tenemos varias teorías sobre cómo se combinarían las dos listas para redondear el territorio del reino meridional. (→ Geografía bíblica, 73:89).

La provincia benjaminita meridional (18,21-24) incluye a Bet-ha-Arabá (v. 22), igual que la duodécima provincia judaíta (15,61); la provincia benjaminita septentrional (18,25-28) incluye a Quiryat (que probablemente debe leerse Quiryat-Yearim, pues Yearim fue omitido accidentalmente a causa de su semejanza con la siguiente palabra hebrea), igual que la undécima provincia judaíta (15,60). Noth ha concluido que estas provincias benjaminitas estaban incluidas originariamente en la undécima y duodécima provincias judaítas, pero que más tarde fueron quitadas de allí y asignadas a la tribu de Benjamín un tanto descuidadamente, como lo demuestra la duplicación de los nombres de ciudad. Convendría tener también en cuenta a F. Cross y G. E. Wright (JBL 75 [1956], 202-26) por lo que se refiere a la localización de las ciudades de esta lista: ellos no están dispuestos a atribuir tal descuido a un redactor. Tampoco pueden imaginar que Judá haya tenido jamás una provincia que fuera el resultado de la combinación de 18,21-24 y 15,61-62, donde se unen las montañas de Efraím a toda la costa occidental del mar Muerto. Su opinión es que 15,45-47 constituye una adición tardía a la lista de ciudades, que no tiene nada de típica en su construcción y contiene un territorio filisteo que seguramente nunca fue una provincia del reino meridional. Dado que así no hay más que once provincias, estos autores ven la provincia que falta en 18,21-24. Bet-ha-Arabá es mencionada en 18,22 y en 15,61 probablemente porque era un puesto fronterizo entre las dos provincias y fue añadida a 15,61 como consecuencia de una posterior expansión judaíta.

¿Qué pasa entonces con la provincia benjaminita septentrional (18, 25-28)? La undécima provincia judaíta (15,60) es claramente demasiado pequeña para haber constituido una provincia separada; originariamente debió formar parte de ella la provincia benjaminita septentrional, que sería luego asignada a Benjamín (R. de Vaux, IAT 196, acepta esta hipótesis). Aquí la opinión de Cross y Wright coincide con la de Noth, excepto en que ellos no explican la duplicación de Quiryat en 18,28 y 15,60 como resultado de una división descuidada. Estiman más bien que fue atribuida a Judá en 15,60 probablemente por influjo de 18,14 y 15, 9-10; originariamente, esta localidad figuraba en la lista de ciudades entre las atribuidas ahora a Benjamín, pero un redactor posterior la atribuyó a Judá, armonizando así la lista de ciudades con otro material judaíta (18,14 y 15,9-10) y, al mismo tiempo, proporcionando una duodécima provincia judaíta. Cross y Wright suponen que la Rabbá de 15,60 es, lo mismo que Quiryat-Yearim, un dato secundario tomado de la lista benjaminita original (18,25-28). Sin embargo, dado que Rabbá

no figura en esta lista, juzgan probable que fuera eliminada de 18,28 por una corrupción del texto.

46 Estas soluciones exigen un laborioso reajuste del texto, pero además suscitan varios problemas en torno a la datación de la lista. Si todo el territorio benjaminita debe considerarse originariamente como parte de la lista judaíta, ¿en qué época abarcó Judá todo ese territorio? Durante los reinados de Abías (913-911) y Josías (640-609), Judá extendió sus fronteras hasta incluir esas ciudades (Abías: 2 Cr 13,19; Josías: 2 Re 23,8.15.19). Noth sitúa la lista de ciudades en el reinado de Josías. Por su parte, Cross y Wright reconocen que en la lista figuran ciudades que no existían en tiempos de Abías (cf. en particular 15, 61-62). Sin embargo, no creen que Josías, cuyo sueño fue restaurar la monarquía unida de David, se ocupara de una organización administrativa limitada al reino de Judá; Noth admite que esta nueva división hubo de acontecer al principio del reinado de Josías. Cross y Wright advierten la ausencia de Bet-Šemeš en la provincia de la Tierra Baja (15,33-36); al haber sido reconstruida en tiempos de Josías, debería haber sido incluida si la lista databa de su reinado (Noth ha solucionado este problema afirmando que esta provincia abarcaba originariamente las ciudades asignadas ahora a Dan, 19,41-46; Ir-Šemeš, 19,41, es lo mismo que Bet-Šemeš). Ante tal estado de cosas, Cross y Wright optan por el reinado de Josafat (870-848), afirmando que este rey conservó las conquistas de Abías, que su reinado fue suficientemente estable para permitir una reorganización del territorio y que Bet-Šemeš no había sido aún reconstruida.

Y. Aharoni (VT 9 [1959], 225-46) presenta varios argumentos contra las conclusiones de Cross y Wright. Afirma que estos autores carecen de fundamento para considerar la mitad de la lista benjaminita como una nueva provincia (18,21-24) y combinando la otra mitad con una provincia judaíta (18,25-28 más 15,60); arguye además que 15,60, a pesar de su brevedad, puede constituir una provincia entera tal como está. Por otra parte, el texto bíblico no nos ofrece ninguna indicación clara de que Josafat poseyera territorio al norte de Mispá, fortificada por Asá —predecesor de Josafat—, quien había perdido gran parte de las adquisiciones de Abías (cf. 1 Re 15,16-22). Y 18,21-24, que se extiende desde las montañas de Efraím hasta el mar Muerto, difícilmente puede ser considerado como una provincia de Judá. Más bien este territorio debería entenderse como una provincia del reino septentrional de Israel. Las doce provincias originarias son las referidas en la lista de provincias, excepto por lo que se refiere a 15,45-47; la provincia que falta es la provincia meridional de Benjamín (18,25-28). Las fronteras de la lista de ciudades, dado que no incluyen la provincia benjaminita septentrional, coinciden mejor con las fronteras efectivas durante la mayor parte de la historia de Judá. Y así, la repetición de Bet-Arabá obedece al hecho de que, en un caso, la lista procede del norte (18,22), y en el otro, del sur (15,61). La repetición de Quiryat-Yearim es sólo aparente. Una provincia menciona esta ciudad (15,60), mientras que la

otra se refiere a un lugar situado a escasa distancia: Guibeá-Quiryat-Yearim (18,28; cf. 1 Sm 7,1). Aharoni reexamina los datos arqueológicos de Bet-Šemeš y descubre que su período de abandono coincide perfectamente con el reinado de Ozías (781-740); su elección de este reinado como fecha para la lista de ciudades se ve confirmada por la situación de la provincia del Négueb (15,21-32): Ozías efectuó allí una amplia labor de construcción (2 Cr 26,10).

Esta solución, sin embargo, presenta una seria dificultad, como ha hecho notar Z. Kallai-Kleinmann (VT 11 [1961], 223-27; cf. también VT 8 [1958], 134-60): aunque la lista benjaminita (18,21-28) aparezca unificada, Aharoni se ve obligado a dividirla, atribuyendo a cada mitad un origen separado. Si esta lista debe asignarse a un período posterior a la división del reino, como generalmente se admite (la repoblación de Jericó [v. 21] y la no presencia de Bet-Šemeš en la lista son fuertes indicios para fijar esa datación), entonces 18,21-28 ha de atribuirse a un rey judaíta, pues el texto no sugiere que las dos provincias benjaminitas pertenecieran nunca a listas separadas de ciudades.

47 La suposición básica de las precedentes teorías es que la lista judaíta de ciudades es un catálogo administrativo de las provincias del reino meridional y, por tanto, necesita una ampliación, tal como ahora aparece. Dado que todas las reconstrucciones propuestas son insatisfactorias en cierta medida, Kallai-Kleinmann ha negado esa suposición básica alegando que, si bien las listas benjaminita y judaíta de ciudades pueden sugerir una «posible organización administrativa» (VT 11 [1961], 224), su principal objetivo es tribal: dar cuenta del territorio perteneciente a cada tribu. Esta teoría prescinde demasiado fácilmente del origen administrativo de las listas, cuando parece que ambas constituyen la lista provincial de ciudades del reino meridional. No obstante, es posible que las dos listas existieran separadamente durante algún tiempo antes de formar parte de los caps. 13-21. Quizá persistió un espíritu de rivalidad tribal entre Benjamín y Judá en el período del reino dividido y ello llevó a dividir la lista. Esta versión dividida habría sido privada de su finalidad administrativa y así sufriría unas revisiones que no siempre corresponden a la posesión real del territorio, con lo cual se ha originado el ingrato estado de cosas actual.

Por lo que se refiere a la fecha de la lista judaíta de ciudades, la presencia o ausencia de ciertas ciudades ha sido utilizada por los distintos autores como un argumento contra el origen de la misma en los reinados de Abías o Josafat (no hay ninguna prueba clara contra el dominio judaíta de todas estas ciudades en tiempos de Josías). Kallai-Kleinmann (VT 8 [1958], 151-53) sugiere que la forma definitiva puede atribuirse al reinado de Ezequías (los vv. 45-47 parecen reflejar su actividad en el territorio filisteo; cf. 2 Re 18,8). Pero sería de esperar que Bet-Šemeš figurase en la lista, puesto que, con toda probabilidad, fue arrebatado de nuevo a los filisteos durante el reinado de Ezequías. Dicho autor responde que es probablemente una de las ciudades aludidas, pero no específicamente mencionadas en 15,45-47: una sugerencia

que realmente no convence. Aunque no nos sea posible identificar la lista con el reinado de ningún monarca, habremos de admitir, si ponemos su origen en la monarquía dividida, que sufrió adiciones y sustracciones durante los reinados de varios monarcas de Judá: cambios hechos quizá con falta de lógica, si es que la lista permaneció durante algún tiempo apartada de su original contexto administrativo.

25. Hay varias combinaciones con el nombre de Jasor (que significa aproximadamente «hogar») en esta provincia meridional. El número de ciudades ha aumentado así notablemente mediante la inclusión de territorios más bien pequeños. **32.** *veintinueve ciudades:* El número no corresponde al catálogo previo, como en el caso de otras varias provincias. Al parecer, se han introducido cambios sin variar el número total. **45.** Noth afirma que Ecrón es todo lo que queda de la provincia originaria, que ha sido transferida a Dan (19,41-46; Ecrón se repite en el v. 43). El resto de esta provincia (vv. 46-47), explica, obedece a intentos posteriores de hacer que parezca efectivamente una provincia. Cross y Wright estiman que los vv. 45-47 son una adición posterior encaminada a incluir el territorio filisteo en los confines de Judá, con lo cual la lista de ciudades se asemeja más a la lista de fronteras (cf. 15,12). A menos que se quiera aceptar la premisa de Noth —que originariamente sólo hay una lista (judaíta) de ciudades, dividida posteriormente entre las otras tribus—, parece más probable considerar estos versículos como independientes de la lista danita. **63.** Este versículo dice de Judá lo que Jue 1, 21 dice de Benjamín. Parece ser una adición hecha para promover la reivindicación de Judá sobre Jerusalén; cf. otros posibles signos de rivalidad tribal en 7,1-8,29.

48 **G) Territorio de las tribus josefitas (16,1-17,18).** Esta sección presenta un evidente contraste con los abundantes detalles de las listas judaítas. Aquí no hay pruebas de que nos hallemos ante una lista de ciudades. Las fronteras aparecen descritas de forma muy sumaria, excepto en lo relativo a la línea divisoria entre Efraím y Manasés (16, 5-8). Al menos dos veces la descripción incurre en ciertos descuidos: en 17,10 se dice que Efraím y Manasés lindaban con Aser e Isacar, cuando en realidad sólo lindaba Manasés; en 16,7 se extiende la frontera oriental de Efraím hasta el Jordán, si bien su límite oriental debió de llegar sólo hasta Jericó, que era el ángulo sudeste del territorio josefita (16,1). Es muy probable que también esta sección haya sido reajustada para describir a Efraím antes de Manasés, cuando el texto original presentaba quizá primero a Manasés (Noth). Esta teoría se ve apoyada por el orden de las tribus en 16,4, por la nota explicativa que acompaña a Likmetat y Tappuaj en 17,7-8 (como si estas ciudades no hubieran sido mencionadas ya en 16,6.8), pero sobre todo por el sentido general de 17,1-6. Más en concreto, 16,1 considera el territorio josefita como un solo bloque (como en Gn 49,22-26 y Dt 33,13-17); el redactor entiende que todo el territorio forma una unidad perteneciente en su origen a Manasés, si bien en la lista de fronteras se ha atribuido secundariamente a Efraím una porción de este territorio (así, en 16,9 y 17,9 se dice que

el territorio de Efraím formaba entonces parte de Manasés). El redactor presenta así la lista de fronteras con una repetición de la frontera meridional de José; en un caso describe todo el territorio (Manasés, 16,2.3), mientras que en el otro caso asigna a Efraím la mayor parte (16,5). Esta situación, única en la lista de fronteras, parece explicar la desacostumbrada adición de 17,1-6 al material fronterizo. Tomando elementos de distintas tradiciones que describen la división del territorio de Manasés, el redactor procura ofrecer una especie de explicación a la localización de Efraím dentro de Manasés. Si este análisis es correcto, parece más probable que 17,1-6 fuera una introducción a la descripción de fronteras. Por tanto, el orden original de esta sección parece ser el siguiente: 16, 1-4 (el hebreo del v. 4 dice literalmente: «Y los hijos de José, Manasés y Efraím, recibieron su heredad»); 17,1-13; 16,5-10; 17,14-18. El material fue reajustado posteriormente para dar preferencia a Efraím, que de hecho supera a Manasés en importancia; el nuevo reajuste ilustraba el tema tradicional del hermano más joven que ocupa el puesto del mayor (el tema es aplicado a estas tribus en Gn 48,1-20). (Sobre el territorio de Efraím y Manasés, → Geografía bíblica, 73:96ss).

Los versículos finales, 17,14-18, hacen referencia a la expansión del territorio josefita, pero no resulta totalmente claro si se alude a la Transjordania ocupada por Manasés. Esta perícopa se compone actualmente de dos secciones menores, vv. 14-15 y 16-18, fusionadas en un relato seguido por un redactor (quizá el redactor D). En la primera parece que Josué envía a los josefitas al territorio transjordánico, mientras que en la segunda les invita a talar la región de bosques situada en el territorio occidental. Aunque Noth cree que el redactor hizo que toda la perícopa se refiriera a Transjordania, parece más bien que esta referencia era suficientemente vaga como para permitir al redactor combinar ambas secciones en un relato que culminaba en una «bendición» (v. 18), análogo a los de Gn 49 y Dt 33, en el que Josué predice la gradual expansión de los josefitas por la parte occidental, a través de la región montañosa y poblada de bosques, incluso hasta el llano.

49 **16,1.** *en las aguas de Jericó:* Esta frase parece una ulterior explicación del precedente «Jericó»; con ella queda Jericó situado en el territorio de Benjamín (18,21). **2.** Betel y Luz no son el mismo lugar; parece que el nombre de Betel fue aplicado posteriormente a Luz, como en 18, 13 (Noth). **3.** *venía a terminar en el mar:* La prolongación de la frontera hasta el mar, aquí y en los vv. 5 y 8, puede ser una ficción del redactor, semejante a la ficción de extender hasta el Jordán la frontera oriental de Efraím (v. 7; → 48, *supra).* En este versículo habríamos esperado unas indicaciones fronterizas que fueran más al oeste de Guézer, situado a unos 24 kilómetros del mar, si es que tal frontera existió de hecho. El documento originario de fronteras quizá señalaba un territorio a Dan, parte del cual se extendía al oeste de Efraím. De ser así, el redactor pudo quitar al menos una parte del territorio danita en favor de Efraím, dado que para entonces Dan había emigrado al norte. En 16,1-3, el redactor indica solamente la frontera meridional del territorio josefita

(empleada también como frontera septentrional de Benjamín: 18,12-13); en los vv. 7 y 10 indica una frontera septentrional muy fragmentaria. Quizá en este documento no estaba claramente definida la frontera septentrional de Manasés; sin embargo, el redactor pudo expresarse tan genéricamente a causa de un conflicto en sus fuentes: la lista de fronteras (17,11) atribuía a Isacar y Aser varias ciudades que Jue 1,27 atribuía a Manasés (Noth). **5.** *este:* Seguramente debe omitirse, pues la frontera iba por el oeste. *Bet-Jorón de Arriba:* Dice Noth, convincentemente, que esta ciudad, omitida en el v. 3, pero que se hallaba seguramente en la misma línea fronteriza, es mencionada aquí porque tenía una especial importancia para Efraím. Allí es donde la frontera sur se volvía hacia el norte para formar la frontera occidental. El redactor, sin embargo, ha suprimido esta frontera occidental y extendido el límite occidental de Efraím hasta la costa marítima.

6-7. Se da una descripción de la frontera oriental de Efraím yendo de norte a sur. *Atarot* (léase Atarot-Addar; 18,13) no puede ser la misma Atarot del v. 3. **8.** La frontera septentrional de Efraím se describe de este a oeste. Se repite en 17,7 (en el orden original, 17,7 aparecía antes de 16,8) y debemos entender que comenzaba en el puesto fronterizo oeste-este, Mikmetat, que ha sido omitido en 16,8 a causa de la mención anterior en 16,6 (Noth). **10.** Esta adición fue tomada de Jue 1,29; el texto añade aquí que los cananeos estaban «sujetos a servidumbre», hecho comprobado por 1 Re 9,15-22.

50 **17,1.** *Makir:* Esta tribu es mencionada simplemente para excusar su ausencia de los versículos siguientes. Su presencia aquí obedece al hecho de que era el oponente originario de Efraím en este documento hasta que el redactor lo sustituyó por el más familiar de Manasés. De ser así, estos capítulos se refieren a un grupo conocido originariamente como josefitas, que más tarde fue subdividido en Makir y Efraím y, por último, en Manasés y Efraím (Noth). El texto hebreo parece atribuir a Makir un territorio situado al oeste del Jordán; el cántico de Débora muestra que Makir poseyó efectivamente tierra en esta región (Jue 5,14). **2-3.** La sustancia de estos versículos se contiene en Nm 26, 30-33, con algunas pequeñas variaciones en la lista de los hijos varones; además, los seis varones son allí hijos de Galaad y no de Manasés. Este último cambio introduce una obvia incongruencia en el texto: Jéfer es abuelo (v. 3) y tío tatarabuelo de las cinco hijas. Al parecer, el redactor, para evitar esta incongruencia, intenta eliminar a Makir y Galaad de un contexto que se refiere a la división del territorio josefita occidental. Los nombres de estos hijos e hijas son probablemente divisiones administrativas del reino del norte; Abiezer, Jeleq, Šekem, Šemidá, Noá y Joglá aparecen mencionados en las óstracas de Samaría. **4.** Este versículo se refiere a Nm 27,1-11 y lo supone conocido; pero allí las hijas se presentan no ante Josué, sino ante Moisés. **5.** La extensión del lote de Manasés parece ser una preparación para adjudicar parte de él a Efraím. **10.** *al este:* Esta dirección debería entenderse como nordeste. No se menciona la frontera oriental de Manasés, el Jordán.

11-13. Estos versículos han sido tomados, indudablemente, de Jue 1,27-28; este texto añade En-Dor a la lista. El texto hebreo muestra además que la mención de Dor en 17,11 está desconectada sintácticamente del resto de la frase. Quizá un redactor interpretó el Dor de Jue 1,27 como En-Dor, pero un redactor posterior insertó la frase de Jue sobre Dor, aun cuando gramaticalmente no encajaba en Jos; alguien intentó aclarar la situación añadiendo un ulterior paréntesis sobre Dor al final del versículo. **15.** *el bosque:* ¿A qué bosque se alude: al bosque situado en la región montañosa occidental de José o al bosque de Efraím en Transjordania (2 Sm 17,26; 18,6)? Los perezeos están normalmente en el territorio occidental. Los refaítas aparecen casi siempre asociados a Transjordania, pero cf. 15,8. *región montañosa de Efraím:* Esta expresión indica claramente que Josué dirige las tribus hacia Transjordania; se emplean las mismas palabras para describir un distrito de Salomón que incluía toda la región montañosa de Samaría (1 Re 4,8). Parece arbitrario limitar esta región a la parte baja de la zona montañosa y hacer que «el bosque» (v. 15) se refiera simplemente a la zona montañosa del norte de Samaría. **16.** Aunque este versículo era originariamente el comienzo de una tradición separada, ahora parece continuar el diálogo entre Josué y los josefitas; si, como parece probable, los versículos precedentes se referían a una expansión en Transjordania, este tema es omitido ahora porque a los josefitas les interesa sólo la oposición de Canaán.

17. Efraím y Manasés faltan en el texto griego y parecen ser una adición en el hebreo. *sólo una parte:* Una vez que talen su territorio, será mucho más grande que las demás partes individuales. **18.** *la región montañosa:* Como en el v. 15, se alude a toda la región montañosa de Samaría. *la tierra adyacente:* Parece referirse a alguna parte de la región llana, como lo sugiere la mención de carros de hierro; esta profecía halla su cumplimiento en el v. 13. *tú puedes expulsar a los cananeos:* Si hemos de entender este versículo final como una forma de «bendición», será mejor traducir: «Tú expulsarás ciertamente a los cananeos».

51 **H) Introducción al resto del reparto (18,1-10).** Aunque esta sección es una introducción a los repartos de los caps. 18-19, tiene un puesto más adecuado en el cap. 13, al comienzo de la distribución de la tierra. De hecho, un examen como el que ordena aquí Josué se presupone lógicamente en la adjudicación hecha a Judá y Josué en los capítulos 15-17. Sin embargo, esta perícopa encaja perfectamente aquí, pues subraya la activa colaboración de las restantes tribus en la instalación en el país. En 14,6-15 y 17,14-18, el redactor D poseía ciertas tradiciones sobre las medidas tomadas espontáneamente por las tribus afectadas; a falta de tales tradiciones para las restantes tribus (cf. v. 3; en Jue 1, Simeón no inicia ningún plan), quiere indicar alguna colaboración particular por parte de ellas. El fuerte énfasis en una descripción por escrito (vv. 4, 6, 8-9 en hebreo) muestra que el redactor D quiere atribuir el documento que tiene ante sí a la colaboración de las restantes tribus.

En su lista de fronteras tenemos al menos un signo concreto de esa colaboración.

1. *todo el país estaba sometido:* El texto hebreo pone esta frase al final del versículo, donde parece ser simplemente un paréntesis destinado a recordar que la conquista terminó en el cap. 11. Este versículo ha sido claramente elaborado por P («comunidad», «tienda de la reunión»). Un redactor P ha trasladado el campo de operaciones desde el cuartel general de Josué en Guilgal (cf. la geografía del v. 5) a la ciudad efraimita de Silo, cambio que sólo es posible por la repartición de los caps. 16-17. Históricamente, Silo sucedió a Guilgal como santuario nacional, y parece ser que su recuerdo sobrevivió en la tradición P mucho tiempo después de su destrucción a mediados del siglo XI. *tienda de la reunión:* Probablemente no fue erigida en Silo, pues el santuario era un templo ya antes del período monárquico (1 Sm 3,15). **4-10.** Aunque la traducción discurra sin tropiezo, el texto hebreo parece contener una repetición sin sentido, como ha hecho ver Noth. Estos versículos en su forma original contenían una orden de Josué a los demás israelitas a fin de que efectuaran un examen de la tierra. Esta orden fue luego especificada por un redactor, que introdujo los equipos de tres hombres y repitió lo dicho por Josué, dirigiéndolo esta vez a los pequeños grupos; el redactor hizo notar también la complacencia de éstos ante las órdenes de Josué y lo consignó junto al texto anterior, que hablaba de la complacencia por parte de los israelitas en general. Así, un redactor posterior añadió el v. 4 (incluyendo «cuando vuelvan a mí»), el v. 8 y la conclusión del v. 10 («echó suertes...»). **7.** Este versículo, junto con la nota sobre Judá y José en el v. 5, es una explicación del número siete que aparece en los vv. 5-6; constituye un paralelo de 14,3-4, donde se explica el número dos y medio.

52 **I) Parte de Benjamín (18,11-28). 12.** Aquí comienza la frontera septentrional, que aparece, con algunos cambios, como la frontera meridional de José (16,1-3). **13.** En algunos puntos, las fronteras septentrional y meridional de Benjamín son descritas haciendo referencia al territorio ocupado por José o Judá. La lista de fronteras contenía originariamente una serie de puntos que dividían a las tribus, pero no especificaban a quién pertenecía cada ciudad (cf. comentario a 15,1-12); por eso encontramos variaciones en la manera de relacionar esos puntos según el territorio que se está describiendo. Al parecer, tal sistema podía producir confusión en torno a los confines (cf. 17,8), pero es comprensible en una sociedad más primitiva, donde las relaciones tribales eran generalmente pacíficas y donde las regiones de pozos y pastos eran compartidas por varias tribus. **12-13.** Sobre Bet-Avén, Luz y Betel, cf. comentario a 7,2 y 16,2. **14.** Sólo se indican los extremos norte y sur de la frontera occidental. Noth cree que las fronteras de Benjamín se extendían de hecho hasta el Mediterráneo, pero que el redactor trazó por su cuenta una frontera occidental para conceder algún territorio a las ciudades danitas que él enumera en 19,41-46. Noth descubre que el documento originario de fronteras asignaba a Dan una región más al

norte, pero dice que el redactor la suprimió en favor de la región ribereña de los filisteos. Cross y Wright *(op. cit.)* afirman, con mayor razón, que la frontera occidental de Benjamín en el v. 14 es original y que hay una región al oeste de esta frontera no descrita en la lista de fronteras tal como ha llegado hasta nosotros. La lista de fronteras, probablemente, asignaba a Dan una región al oeste de Benjamín, pero el redactor la omitió porque Dan había emigrado de esta región hacia el norte (cf. comentario a 19,35-38.41-46). **15.** Sobre la frontera meridional, cf. comentario a 15,6-9, donde las ciudades fronterizas son enumeradas para Judá en dirección opuesta.

21-28. Aunque la cuestión es insegura (cf. comentario a 15,20-63), esta lista de ciudades pudo ser separada de la lista judaíta de ciudades algún tiempo antes de que ambas se incorporaran a los caps. 13-21. En cualquier caso, la presencia de las ciudades efraimitas Ofrá (v. 23) y Ofní (v. 24) en la provincia benjaminita septentrional nos remite al reinado de Abías (Kallai-Kleinmann, VT 11 [1961], 226) o de Josías (Noth). **28.** *Jerusalén:* Esta ciudad queda expresamente excluida de las fronteras de Judá (15,8) y es incluida en las de Benjamín (18,16), si bien fue el judaíta David quien conquistó la ciudad yebusea (2 Sm 5, 6-10). Podemos advertir reivindicaciones rivales en torno a la ciudad (15,63; Jue 1,8.21); quizá la reivindicación de Benjamín responde a un intento posterior de restaurar el decreciente prestigio de la tribu (cf. comentario a 7,1-8,29).

53 **J) Parte de Simeón (19,1-9).** Esta lista no describe explícitamente las fronteras de Simeón, y el redactor parece consciente de no poseer tal descripción (vv. 1 y 9). Simeón fue, en efecto, absorbido muy pronto en la tribu de Judá; en tiempos de Saúl se decía de varias de estas ciudades simeonitas que pertenecían a Judá (1 Sm 30,26-31); Simeón también está ausente de las bendiciones de Dt 33, que probablemente data de la época de los jueces. Aunque la lista tribal de fronteras empleada en Jos data al menos de comienzos de la monarquía (Bright) o incluso tal vez del período premonárquico (Noth), es posible que ya no aparecieran en tal lista primitiva las fronteras de Simeón. Sin embargo, también es posible que la lista contuviera algunos puntos fronterizos (el v. 8 parece ser un fragmento de fronteras). Noth lo niega. Este autor subraya las semejanzas que hay entre la lista simeonita y la parte de la primera lista judaíta contenida en 15,26-32. Afirma que la lista simeonita ha sido simplemente adaptada a partir de la lista judaíta de ciudades y atribuida secundariamente a Simeón; pero el autor no eliminó de la lista judaíta las ciudades, sino que las dejó estar en su sitio. Por eso Noth puede seguir manteniendo la premisa fundamental de que toda la sección sobre la distribución del país (caps. 13-21) contiene solamente una lista de ciudades: la lista administrativa de Josías referente a Judá.

Sin embargo, hay notables diferencias —y también semejanzas— entre 19,2-8 y 15,26-32. Además, ambas listas son muy parecidas a una tercera conservada en 1 Cr 4,28-33. Es mucho más probable que la lista

simeonita no dependa directamente de la lista judaíta; y es muy posible que las tres listas se basen en una originaria lista simeonita de ciudades e incluso quizá en una lista simeonita de fronteras (Cross y Wright). **7.** *trece:* Una de las ciudades es una adición posterior, pues la lista contiene catorce. «Ayín» y «Rimmón» son consideradas como una sola ciudad en 15,32 y como dos en 1 Cr 4,32. Eter y Asán figuran en la cuarta provincia judaíta (15,42): otro argumento de que esta lista simeonita es independiente de la lista judaíta de 15,26-32.

54 **K) Parte de las tribus de Galilea (18,10-39).** El territorio de Zabulón es descrito con una frontera bastante bien definida, Neftalí y Aser con menos detalle, mientras que Isacar apenas si cuenta con fronteras. Cada tribu parece tener también su lista de ciudades; en el caso de Isacar, la lista comprende casi toda su parte, mientras que Aser parece tenerla diseminada dentro de las ciudades fronterizas.

Sin embargo, de un documento tan primitivo como la lista tribal de fronteras (jueces o albores de la monarquía) cabría esperar unas fronteras más detalladas para todas o casi todas las tribus. Dado que la lista de fronteras se presentaba originariamente como unos cuantos puestos fronterizos desconectados (cf. comentario a 15,1-17 y 18,11-28), lo que parece ser, en el caso de estas cuatro tribus, una lista de ciudades es de hecho, en gran parte, el conjunto original de ciudades fronterizas; en Aser, las frases de conexión han sido omitidas o reducidas a una forma muy elemental (v. 27), mientras que en Isacar han sido omitidas casi por completo, debido a la falta de noticias o de interés por parte del redactor. Esta teoría de las listas de fronteras en el caso de las tribus galilaicas ha sido propuesta por Noth, quien también pregunta si ha habido en estas tribus unas auténticas listas de ciudades. Noth describe la formación del texto en la forma siguiente: el elemento primario es el documento de fronteras, completado con algunas frases de conexión, más o menos según las tribus. Las ciudades fueron añadidas tomándolas de las ciudades levíticas del cap. 21; en este momento, un redactor, manejando toda la materia como si se tratara de listas de ciudades, añadió los totales que aparecen al final de cada territorio tribal (por ejemplo, «doce ciudades y sus aldeas», v. 15). Más tarde, los territorios de Zabulón, Aser y Neftalí fueron aumentados con la adición de nombres de ciudades tomados de Jue 1 (las ciudades que siguen a la palabra «además» en 19,15.29; también Bet-Anat y Bet-Šemeš en el v. 38). El resto del material, afirma Noth, es demasiado escaso para tener como base una auténtica lista de ciudades; por tanto, no hay ninguna lista de ciudades en el terreno galilaico.

Es indudable que gran parte de lo que parece ser lista de ciudades pertenece de hecho a un documento de fronteras. También, como señala Noth, los versículos finales de Zabulón, Aser y Neftalí (vv. 16, 31 y 39) desentonan bastante después de los totales numéricos que los preceden; estos versículos finales deberían entenderse como referidos a todo el territorio y no sólo a unas cuantas ciudades. Indudablemente, los totales son adiciones posteriores. Además, las ciudades de los vv. 15,

29 y 30 fueron añadidas aún más tarde. No obstante, la eliminación de Bet-Anat y Bet-Šemeš en el v. 38 no nos proporciona todavía el total de diecinueve. Es muy dudoso que estas ciudades puedan considerarse como una adición a la lista en que aparecen. De hecho, las diferencias de vocalización y de orden en las palabras conceden una probabilidad muy pequeña por lo que toca a una dependencia de Jue 1 y Jos 21; sólo con razones muy débiles se puede evitar la conclusión de que hallamos unas efectivas listas de ciudades (de origen desconocido) en los vv. 15, 29-30 («Majaleb... Rejob») y en 35-38 (→ 56, *infra).*

55 **11.** *subía hacia el oeste:* Parece haberse perdido parte del texto; de hecho, lo que resta no contiene la frontera occidental de Zabulón. No obstante, quizá la palabra hebrea que traducimos por «oeste» *(yammāh)* fuera el nombre de una ciudad; si la contamos como ciudad, tenemos efectivamente el número de doce (v. 15). La ausencia de la frontera occidental podría tener entonces otra explicación; el v. 11 describe el límite sur. **12-13.** Estos versículos describen el límite oriental. **14.** Aquí tenemos el límite septentrional. Los puntos occidentales de los límites sur y norte («Jannatón..., valle de Yiftaj-El») son fronteras naturales; quizá no deben entenderse como elementos de la frontera occidental (Noth). **15.** Noth afirma que esta lista fue tomada de Jue 1,30, que sólo tiene las formas «Quitrón» y «Nahalol»; al parecer, las otras ciudades se han perdido. Es mucho más probable que el v. 15 nos dé una lista de ciudades independiente de Jue 1. **20-21.** Noth dice que Rabbit, Quisyón, Rémet y En-Gannim fueron tomadas de Jos 21,28-29. La estructura del texto en Jos 19, así como las variaciones en el orden de palabras y la vocalización en Jos 21, no proporcionan ningún apoyo a esta hipótesis.

25-26. Este pasaje describe probablemente la frontera meridional de Aser. Pudo incluir toda la llanura de Esdrelón (Noth), pero en este punto no hay acuerdo. Los restantes datos no nos permiten trazar una frontera completa; muchos de los puntos fronterizos están incluidos, sin duda, en las otras tribus galilaicas, pero el redactor se contenta con una ligera referencia a Zabulón (v. 27; cf. v. 34). **28.** *Masal:* Una pequeña corrección del texto hebreo, que lee «a la izquierda», nos da esta ciudad, probablemente la misma que Mišal en el v. 26. Noth relaciona el origen de Masal, Abdón y Rejob con los nombres de 21,30-31. Entonces debe decir que Jelcat fue omitida en 18,28 porque aparecía en 19,25, mientras que Masal fue conservada aunque aparecía en 19,26. Pero es muy dudoso que 19,28 dependa de 21,30-31. *Sidón la Grande:* El texto hebreo puede querer incluirla como un puesto fronterizo; de ser así, Sidón y Tiro (v. 29) deberían considerarse como adiciones posteriores, puesto que llevan la línea fronteriza prematuramente hasta la costa del mar (Noth); cf. 11,8. Los israelitas nunca ocuparon estas ciudades (Jiram de Tiro fue amigo de David y Salomón, 1 Re 5,1-12). **30.** Ummá debe leerse quizá como en el griego, «Akko». Noth asegura que las cinco ciudades de esta lista fueron tomadas de Jue 1,31, pero es muy dudoso.

33-34. Esta es tal vez la frontera norte de Neftalí. **34.** Neftalí limitaba también con Isacar por el sur, pero el redactor no lo dice.
56 **35.** *las ciudades fortificadas eran:* Esta introducción es única en los caps. 13-19; en lo que sigue tenemos, sin duda, una lista de ciudades. Además de eliminar Bet-Anat y Bet-Šemeš de la lista (→ 54, *supra),* Noth atribuye Jammat, Raqcat (v. 35) y Quedeš (v. 37) a Jos 21, 32. Sugiere también que esta lista de ciudades fortificadas parece formar una línea que va de sur a norte, al oeste del Jordán; era probablemente la frontera oeste del Dan septentrional, cuya frontera este, al este del Jordán, se contiene quizá en Nm 34,7-12. Aparte la falta de sólidas pruebas textuales, esta teoría choca con varias dificultades serias. En primer lugar, la supuesta frontera este del Dan septentrional es probablemente una ampliación ideal del territorio israelita; en segundo lugar, la teoría debe suponer que el redactor suprimió una localidad de las fronteras danitas y luego quitar artificialmente una sección a la tribu de Benjamín, donde podía haber sido colocada la lista danita (cf. 18,14). Aunque la lista danita de ciudades originariamente no formaba parte del documento de fronteras (Cross y Wright han intentado descubrir una frontera en los vv. 42-46 siguiendo el discutible método de Noth —es decir, eliminando las «adiciones» tomadas de Jos 21 y Jue 1—, pero sus resultados son «sólo hipotéticos»), el redactor la empleó porque con ella cubría la región considerada como el primer sitio donde se asentó Dan. Esta teoría, sin embargo, supone que el redactor sintió la necesidad de dar unas fronteras a Dan, necesidad que no sintió por Simeón, aun cuando sabía que Dan era una de las tribus septentrionales: un grupo por el que manifiesta menor interés. Si él intentaba armonizar su lista con la mención de las ciudades danitas del sur que aparecen en Jos 21 y Jue 1 (hipótesis muy dudosa), tenía otra posibilidad más fácil y razonable: atribuir esas pocas ciudades a Dan, mencionar luego la migración al norte (cosa que hace en los vv. 47-48) y, finalmente, describir las fronteras septentrionales que, por hipótesis, tenía en su documento de fronteras. En una palabra: es más probable que el documento original de fronteras contuviera sólo los límites del Dan meridional, actualmente omitidos a causa de la migración de Dan hacia el norte.
57 **L) Parte de Dan (19,40-48).** Noth afirma que esta lista se encuentra en un estado más primitivo que el precedente material galilaico: no se da el número total de ciudades en la conclusión; además, esta lista no contiene adiciones tomadas de Jue 1. En cambio, existe una semejanza entre esta lista y Jue 1,35 que permitió al redactor quitar la lista danita de su lugar original en la provincia judaíta y asignárselo a Dan (cf. comentario a 15,20-63, esp. v. 45). Pero Cross y Wright dicen con razón que la lista danita no puede ser reinsertada en la lista judaíta y, por tanto, debe considerarse como independiente de ella. Kallai-Kleinmann (VT 8 [1958], 139) la tiene por una fuente separada, basada probablemente en el segundo distrito israelita de Salomón (1 Re 4,9). Noth acepta también este distrito como base para la lista danita (cf. comentario a 18,14 y 19,35-38). **41.** Dado que Noth considera esta lista origi-

nariamente como parte de la lista judaíta, debe explicar la presencia de Sorá y Eštaol también en 15,33. Dice que fueron asociadas secundariamente a 19,42 a causa de su repetida relación con Dan (por ejemplo, Jue 13,25). **47.** *era demasiado pequeño para ellos:* Una ligera corrección del texto hebreo da esta lectura, que aparece también en griego. No obstante, el hebreo, tal como está, ofrece una lectura aceptable: «Quedaba fuera de su poder» (BJ). Los danitas emigraron al norte, porque no pudieron vencer a los cananeos en la llanura costera.

M) Conclusión del reparto (19,49-51). 49-50. Estos versículos son probablemente la conclusión más antigua de los caps. 14-19; son los israelitas, y no Josué, quienes distribuyen la tierra (cf. 14,1.5). **50.** *la ciudad que había pedido:* Sólo aquí se dice que Josué pidiera una ciudad particular; quizá esta frase es una adición posterior para mostrar que él desplegaba la misma iniciativa que había pedido en 18,3 (la construcción hebrea permite en cierto modo esta opinión). **51.** Se trata claramente de una conclusión P, que continúa el hilo narrativo de 14,1b y 18,1.

58 **N) Ciudades de asilo (20,1-9).** Este breve capítulo combina materiales antiguos y recientes. La parte más antigua de todo el material sobre las ciudades de asilo (cf. especialmente Dt 19,1-13; Nm 35,9-34) son los vv. 7-9 (sólo la primera mitad del v. 9, que dice: «Estas eran las ciudades designadas para todo israelita o forastero residente entre ellos»). La limitación en la venganza de sangre fue, sin duda, una antigua necesidad; el asilo o refugio más antiguo era el santuario (Ex 21, 14). Los vv. 7-9 reflejan la forma antigua de la institución: Siquem y Hebrón eran santuarios famosos; el nombre de Quedeš («santo») indica otro santuario; lo mismo podemos decir probablemente de las ciudades transjordánicas. Esta lista no es, seguramente, una invención: todas estas ciudades de asilo aparecen también en la lista de ciudades levíticas (Jos 21); Béser y Golán aparecen en la Biblia sólo como ciudades de uno u otro tipo. Además, aunque Golán no ha sido identificada, su nombre se ha conservado en la provincia helenística de Gaulanítida (casi equivalente a la moderna región de Basán occidental). La lista data probablemente de tiempos de Salomón (o, posiblemente, de David) y no de antes, porque para la selección de los lugares es más importante la geografía que las fronteras tribales, ni tampoco de mucho después, debido a las pérdidas de Israel en Transjordania (De Vaux, IAT 229-31).

El material restante (vv. 1-6, 9a) es decididamente una adición al grupo originario de ciudades. Estos versículos están estrechamente relacionados con Dt 19,1-13 y Nm 35,9-34, aunque no está clara la relación exacta. Nm 35, a causa de su detallado procedimiento legal y sus expresiones posexílicas («comunidad», «sumo sacerdote»), es probablemente el más reciente de los tres textos. Jos 20 parece tener como base una tradición muy semejante a la de Dt 19. Esta tradición tiene un aire más antiguo que Nm 35; probablemente es preexílica, aunque no está claro (los «ancianos», Dt 19,12 y Jos 20,4, aparecen también en textos posexílicos; v. gr., Esd 10,8.14). Sin embargo, Jos 20 ha sufrido clara-

mente la influencia de Nm 35 en los vv. 6 y 9, y probablemente también en el v. 3. El término «ciudades de asilo» (v. 2, hebr.) no aparece en el estrato, más antiguo, de Jos 20 (cf. v. 9) ni en Dt 19, mientras que es frecuente en Nm 35. Su origen resulta oscuro. Si tiene su origen en Nm 35, no se podrá seguir diciendo que Jos 20,1-6 ha sufrido retoques por obra de Nm 35; sería una combinación más bien libre de las tradiciones de Nm 35 y Dt 19, posterior a ambos. Sin embargo, la expresión puede tener su origen aquí en Jos 20; de ser así, los vv. 1-6 serían fundamentalmente deuteronomistas con adiciones de Nm 35.

Sea cual fuere la relación exacta de los tres textos, es cierto que se refieren a una reforma que jamás fue llevada a efecto. Dt 19 y Nm 35 conservan el recuerdo de la antigua institución que incluía seis ciudades (Dt 19,2 menciona al principio sólo tres, pues para entonces se había perdido el territorio transjordánico); pero no nombra las ciudades que había al restaurarse la institución. Además, las tradiciones D y P varían en cuanto al procedimiento legal: Dt 19,12 y Jos 20,4, aunque parcos en detalles, indican que la culpabilidad o inocencia del refugiado es decidida en la ciudad de asilo, mientras que Nm 35,24.25 deja bien en claro que el interesado ha de ser conducido ante la asamblea de su propia ciudad. Quizá el mayor signo de que nos hallamos ante simples teorías es que estas prescripciones contradictorias han podido unirse incoherentemente en Jos 20, de manera que ahora la asamblea es la de la ciudad de asilo, donde deben decidir el caso los ancianos y la propia asamblea (vv. 4, 6 y 9).

2. *por medio de Moisés:* Esta frase se refiere probablemente a Dt 19 más que a Nm 35. **3.** *por inadvertencia:* La expresión hebrea aparece también en Nm 35,11; quizá pasó de aquel texto a éste. **4.** *los ancianos:* La tradición D seculariza la antigua costumbre. No se dice que las ciudades debían ser santuarios; deciden el caso los ancianos y no los sacerdotes. **6.** Este versículo combina Nm 35,12 y 35,25. La tradición P restaura, en cierto modo, el carácter religioso de la institución mencionando a la comunidad (religiosa) y al sumo sacerdote. **7.** La alusión a la región montañosa parece afectar más a zonas geográficas que a tribus. Así, la región montañosa de Efraím es toda la zona montañosa de Samaría, que incluye a Manasés y Efraím (cf. comentario a 17,14-18). La mención de las tribus es una adición posterior, hecha a imitación de lo que parecía ser una referencia a tres tribus en el v. 7. **9.** *ciudades designadas:* En el texto hebreo, este término es claramente técnico, más primitivo que «ciudades de asilo».

59 **O) Ciudades levíticas (21,1-42).** Esta sección parece basarse en una antigua lista de ciudades en que vivían familias levíticas. Bright afirma que los israelitas dominaron estas regiones sólo durante el siglo X. Por su parte, Noth dice que esta teoría no explica los sorprendentes vacíos que aparecen en el territorio de la lista. Se omite la porción central de Judá (incluida Jerusalén) y toda la región montañosa de Samaría (excepto Siquem, que es una adición tardía). Noth asegura que este

texto es un reflejo de la reforma incompleta de Josías, que trasladó a Jerusalén los sacerdotes que estaban en los santuarios de Judá (2 Re 23,8; la presencia de algunas ciudades judaítas en la lista muestra que el proyecto no se completó) y dio muerte a los sacerdotes de Samaría (2 Re 23,19-20). De Vaux (IAT 474) pone en duda la historicidad de 2 Re 23,19-20 y pregunta si Noth no actúa arbitrariamente al aceptar sin reservas este texto, mientras pone limitaciones a 2 Re 23,8. De Vaux intenta conciliar las posiciones de Bright y Noth mediante una hipótesis bastante convincente: la lista contiene aquellas ciudades donde vivían familias levíticas, además de las que habitaban en los grandes santuarios de la época. El vacío que se observa en Judá puede explicarse por la absorción de los levitas vecinos a Jerusalén en el equipo del templo, mientras que el vacío de Samaría se explica análogamente por el desarrollo del santuario oficial del norte en Betel (cf. 1 Re 12,29-33).

Así, pues, este capítulo puede basarse en un documento preexílico, pero manifiesta decididamente una extensa reelaboración posexílica. En primer lugar, el territorio está dividido entre los clanes que representan a los tres hijos de Leví: los quehatitas, guersonitas y meraritas (cf. también 1 Cr 6,1). Noth sospecha que la división pertenece a la antigua tribu profana de Leví; pero parece que esta división de Leví es el resultado de una composición o redacción posexílica. En segundo lugar, el clan de los quehatitas se subdivide en descendientes de Aarón (sacerdotes) y demás quehatitas (levitas menores). Esta distinción de los dos grupos es posexílica. Los dos grupos aparecen todavía enumerados dentro del mismo clan; la distinción entre ellos es aún más radical en Nm 3-4, donde Aarón, aunque considerado de origen levítico, no es incluido en la genealogía de los levitas, todos los cuales, incluidos los quehatitas, son ministros suyos. La asignación de estas ciudades a los distintos clanes levíticos era quizá puramente teórica, sobre todo una vez que las funciones de los levitas fuera de Jerusalén habían sido notablemente reducidas. (→ Instituciones religiosas, 76:33-34).

60 Otro paso en la evolución es la mención de las demás tribus israelitas por su nombre. Esta obedecía probablemente a la división de las ciudades entre los clanes levíticos, dado que la desacostumbrada agrupación de las tribus en los vv. 6-7 sólo se entiende si un redactor tardío estaba ya condicionado por esa previa división (en Jue 18,30 hay cierta conexión entre Guersón y Manasés; sin embargo, «Manasés» es una alteración masorética de «Moisés»). Esta evolución también parece ser teórica en gran medida: el redactor introduce a las tribus desaparecidas de Simeón y Dan meridional; no duda en enumerar a tribus no contiguas dentro del mismo clan (cf. el resumen de los vv. 6-7); y, dato más importante, asigna cuatro ciudades a cada tribu. Aunque de hecho no todas las tribus tienen cuatro ciudades, es imposible evitar la impresión de que un redactor intentó una división de ese tipo, particularmente cuando examinamos el texto paralelo de 1 Cr 6,39-66. Allí encontramos una cuarta ciudad para Efraím (dado que Siquem, en el v. 21, es una adición aún más tardía) y posiblemente también para Neftalí. Si

consideramos Hebrón como una adición a la lista de Judá-Simeón, entonces tenemos las ocho ciudades necesarias para estas dos tribus.

La eliminación de Siquem y Hebrón, ambas «ciudades de asilo», de entre las cuarenta y ocho ciudades originalmente distribuidas entre las doce tribus plantea un difícil problema sobre la relación de las ciudades de asilo con las ciudades levíticas. Debido a que los textos independientes que se refieren a las ciudades de asilo no las relacionan con las ciudades levíticas, la asociación de unas a otras en este texto parece obedecer a una evolución tardía. Al parecer, ésta siguió a la división de las cuarenta y ocho ciudades originarias entre las tribus israelitas. Esa lista contendría originariamente los nombres de las ciudades de asilo, excepto Hebrón y Siquem. Una vez que la lista original fue dividida entre las doce tribus, enumeradas en los vv. 4-7, un redactor añadió las notas que identificaban las ciudades de asilo como tales y completó la lista añadiendo Hebrón y Siquem; pero esta adición perturbaba la división originaria de cuatro ciudades por tribu. Por otra parte, la lista parece haber experimentado varios cambios debidos a errores de escribas o, como indica Noth, a intentos redaccionales de identificar lugares cuyos nombres habían dejado de ser familiares (cf. numerosas variantes en 1 Cr 6,39-66). Una vez que Jos 21 contenía cuarenta y ocho ciudades, un escriba anotó los totales tras la enumeración de cada tribu; en el caso de Judá-Simeón y Neftalí, ya no había cuatro ciudades por tribu. A este estadio redaccional definitivo pertenecen los vv. 4-8, que, además de resumir el último estadio redaccional de la lista, se extiende en el v. 3 (repetido sustancialmente en el v. 8) y da más énfasis a la distribución por sorteo. Tal estadio último del texto se refleja en Nm 35,1-8, pasaje que se refiere a las seis ciudades de asilo (v. 6), al total de 48 (v. 7) y, al parecer, también a la desigual distribución de las ciudades entre las tribus (v. 8). Este texto revela también el carácter teórico de la lista al separar una zona de pastos fuera de cada ciudad sin tener en cuenta la topografía de cada una (vv. 4-5).

61 **1-2.** Esta parte de la introducción es claramente una nota P (cf. 14,1 y 19,51). La distinción tardía entre los «hijos de Aarón» y los levitas es clara en el v. 1, pues Eleazar era descendiente de Aarón (1 Cr 6,1-3). *que se nos dieran ciudades:* El sentido original no es, naturalmente, que sólo los levitas habitaran en ellas, aunque sí podría ser el sentido posterior (cf. v. 12). *pastos:* No hay duda de que éstos eran propiedad común de la ciudad. **3.** Este versículo parece más antiguo que los vv. 1-2, puesto que son los israelitas quienes distribuyen el territorio (cf. también 14,1.5; 19,49). **4.** Los sacerdotes reciben la zona más cercana a Jerusalén; esta distribución es teórica, porque el lugar de los «descendientes de Aarón» estaba sólo en Jerusalén. **11-12.** Estos versículos intentan conciliar la entrega de la ciudad a los levitas y también Caleb (15,13). **21.** Si Noth ha identificado correctamente Mikmetat al sudeste de Siquem (17,7), entonces Siquem estaba en Manasés. Dado que ésta pertenece a la región montañosa de Samaría, ausente de la lista, y dado que podemos contar cuatro ciudades para Efraím sin nece-

sidad de ella (tomando Yoqmeam de 1 Cr 6,53), cabe considerarla perfectamente como una adición posterior, puesta aquí a causa de «la región montañosa de Efraím» (cf. 20,7). **25.** Ibleam (o Yibleam) está corregida según 1 Cr 6,55 (griego). El texto hebreo repite equivocadamente Gat-Rimmón (v. 24). **32.** Jammat y Raqcat son correcciones sobre la base de 19,35; sin embargo, la relación textual entre los caps. 19 y 21 es muy discutible. Quizá se pueda añadir una cuarta ciudad a este grupo tomándola de 1 Cr 6,61. Si aquellas ciudades son simplemente formas variantes de éstas, es posible que se perdiera la cuarta ciudad en un estadio más primitivo de la historia del texto (los totales para cada tribu pertenecen al estadio final). **35.** Rimmón es una corrección basada en 1 Cr 6,62; el hebreo lee aquí «Dimná». Noth sospecha que la aparición de Zabulón en esta desacostumbrada agrupación puede obedecer a una errónea identificación de Rimmón por parte del redactor que insertó los nombres tribales. Las ciudades asignadas a Zabulón pueden corresponder de hecho al territorio de Transjordania, atribuido, sin embargo, a Zabulón a causa de un Rimmón que allí existía (19,13).

62 **P) Fidelidad de Dios a su palabra (21,43-45).** Estos versículos están estrechamente relacionados con el material que sigue: describen la paz que permitirá partir a las tribus transjordánicas (cf. 23,4; 1,15). Sin embargo, son probablemente una conclusión de los caps. 13-21 y, por tanto, obra del segundo redactor D, que empalma así con algunos temas del cap. 23 (cf. vv. 9 y 14). Más aún, ofrecen un sumario de todo el libro hasta aquí. Como se ve claramente por el texto hebreo, el autor recuerda los estadios de la historia en orden inverso: población del país (v. 43), «paz» que permitió el retorno de las tribus transjordánicas (v. 44), victoria completa en la lucha (v. 44); todo, finalmente, se remontaba a la palabra de Dios, a su promesa (v. 45). El poder de la palabra de Dios se expresa en la frecuente repetición (cinco veces en hebreo) de «todo» y se refleja también en la sencillez y serenidad del pasaje, cualidades que alcanzan su máxima expresión en la breve frase final (Moran, *op. cit.).*

La forma literaria de la alianza, tan prominente en la tradición D, ha influido en la construcción de estos versículos. Un examen de 23,14-16 muestra que las promesas (lit., la «buena palabra») son las bendiciones prometidas en la alianza. Aquí el énfasis recae en el cumplimiento de las bendiciones; en el cap. 23, las amenazas de la alianza no tendrán un cumplimiento menos cierto si se quebranta la alianza (23,14-16), cosa que el deuteronomista ya había empezado a experimentar.

63 **V. Retorno de las tribus transjordánicas y construcción de su altar (22,1-34).**

A) Despedida de las tribus transjordánicas (22,1-6). Esta sección es claramente la contrapartida de 1,12-18. Pero el deuteronomista recoge también un tema de 1,7: así como las tres tribus habían exhortado a Josué a tener valor, atributo esencial de un jefe (1,18), así ahora Josué subraya la virtud esencial para conservar la tierra: la fidelidad a la ley (v. 5).

B) El altar junto al Jordán (22,7-34). Este relato presenta indicios de una antigua tradición, una etiología que explicaba el origen de un altar situado en la ribera occidental del Jordán. Por tanto, tenía alguna semejanza original con las etiologías de los caps. 2-9; pero aquí Josué no es mencionado ni una vez (el relato comienza en el v. 9). Además, el carácter etiológico ha quedado muy reducido: en la conclusión no aparece el usual «hasta el día de hoy», y el verdadero centro de la etiología, el nombre del altar, ha sido eliminado del v. 34 y quizá también de los vv. 11 y 26. La existencia de un altar de culto fuera de Jerusalén era algo nefando para el posterior redactor P, quien reelaboró el relato de tal forma que lo que originalmente era un lugar de culto se redujo simplemente a un memorial.

El signo más obvio de labor redaccional por parte de P es el único santuario para todas las tribus (aquí es Silo, v. 9). Junto a él hay otros signos: toda la comunidad (religiosa) de Israel (por ejemplo, vv. 12, 18) y los distintos tipos de sacrificios (por ejemplo, vv. 23, 27, 29). También el santuario en Silo, la importancia de Pinjás, hijo de Eleazar, y la participación de los príncipes son típicas de la tradición P, pero pueden basarse en elementos originales del relato: sabemos de otro Pinjás de Silo (1 Sm 1,3), y los príncipes aparecen también en textos antiguos (Gn 34,2; Ex 22,27). La «media tribu» de Manasés es asimismo un elemento tardío en la tradición; en algunos lugares sólo se hace mención de Rubén y Gad (vv. 25, 32-34). Así, pues, este texto viene a ser paralelo de Nm 32,1-33, una tradición que se refiere únicamente a Rubén y Gad, aunque contiene el nombre de Manasés en el versículo final. Esta inserción es un intento de poner el texto más en línea con la idea deuteronomista de que la instalación original de Manasés tuvo lugar en la parte oriental del Jordán. Rubén y Gad pueden pertenecer al texto originario, pero la tradición ha sido tan reelaborada que ni aun esto es seguro. Aunque se ha perdido la forma original del relato, está bastante claro el objetivo que pone en ella el redactor P: subrayar la unidad de las tribus en torno a un santuario único (Jerusalén). Posiblemente, esto tenía una particular aplicación con respecto a una instalación posexílica en Transjordania; sabemos que en tiempos de Judas Macabeo vivían judíos en Galaad (1 Mac 5).

64 **7-8.** Estos versículos son una introducción posterior al relato. Se refieren por completo a la tribu de Manasés y quieren explicar por qué no se la menciona en el siguiente relato (la «media tribu de Manasés» no había sido incorporada aún al relato). La razón de la ausencia de Manasés es su temprana separación, debida a la gran cantidad de riquezas que había que repartir entre las dos mitades de la tribu. **10.** La distinción entre Canaán y Galaad en el v. 9 demuestra que el altar fue construido en la ribera oeste del Jordán; las tribus no han llegado todavía a su destino, como se ve por el hebreo del v. 9. **11.** Este versículo ha sido considerado como una adición posterior que ponía el altar en la ribera oriental del Jordán, pero el texto hebreo no tiene necesariamente ese significado. *frente al país de Canaán:* Esta frase puede significar

«en la frontera del país de Canaán» (cf. 8,33; 9,1; 2 Sm 11,15, donde *'elmûl* no implica necesariamente distancia). *al otro lado de ellos:* Esta frase debería considerarse como una explicación ulterior de la precedente y traducirse «en la parte de los israelitas» (cf. *'ēber* con el significado de «parte» en 1 Sm 14,4; es el único significado posible en 1 Sm 31,7, que menciona las partes occidental y oriental del monte Gelboé). *un altar:* Lit., «el altar»; este extraño empleo del artículo definido indica quizá que, en otro tiempo, figuraba aquí el nombre del altar. **13.** *a Galaad:* Cf. 13,31 y 17,1. También allí Pinjás defendía la moralidad (Nm 25). **17.** *no estamos todavía libres de él:* Al parecer, el sentido es que aún había que ofrecer sacrificios por ese crimen. Estas palabras de Pinjás no encuentran paralelo en otras referencias bíblicas a Peor. **19.** *impura:* El sentido es que su heredad no forma realmente parte de la tierra prometida. Para Pinjás y los suyos, las tribus transjordánicas habían construido su propio altar al oeste del Jordán para poder reivindicar el territorio occidental. Las palabras de Pinjás expresan un problema que preocupa tanto a P como a D: ¿cómo participan las tribus transjordánicas de la tierra prometida? (Cf. comentario a 1,12-18). El problema se agudizó, sin duda, por el hecho de que gran parte de Transjordania nunca estuvo bajo dominio israelita o se perdió para Israel ya antes de las invasiones asirias del siglo VIII. Las fronteras ideales de Ezequiel omiten por completo la zona de Transjordania (Ez 48). **20.** Cf. 7,10-26. **22.** La respuesta comienza con un juramento. **26.** *este altar:* Como en el v. 11, el texto hebreo dice simplemente «el altar». Quizá también aquí figuraba el nombre del altar. *sacrificios:* «Víctimas» y «sacrificios de comunión» son la misma cosa (De Vaux, IAT 542-45). Un uso semejante de la conjunción «y» *(waw)* aparece en el v. 30, que une a los «príncipes» y a los «jefes», siendo de hecho las mismas personas (v. 14). En tales casos, el *waw* significa «esto es» (cf. otros ejemplos en KB). **31.** *el Señor está con nosotros:* El sentido es que un pecado de rebelión habría hecho culpable a toda la comunidad, pero no se ha cometido tal pecado. **34.** Como indica Noth, la explicación del altar como un testimonio no es un indicio seguro del nombre del altar, sino que puede basarse simplemente en los vv. 27-28.

65 **VI. Ultimo discurso de Josué (23,1-16).** Una gran parte del Dt parece ser un desarrollo homilético de la ceremonia de renovación de la alianza, celebrada periódicamente en Siquem (Jos 24). Entre los elementos más importantes de esta alianza tenemos: el relato de una historia sagrada, las estipulaciones de la alianza, las promesas («bendiciones») de que la alianza será observada y las amenazas («maldiciones») que sobrevendrían en caso de infidelidad. Estos cuatro elementos, entretejidos con la libertad que concedía el estilo homilético, explican la construcción del cap. 23. Las estipulaciones adquieren un relieve especial al ser colocadas en posiciones climáticas dentro de la progresión: historia sagrada (vv. 3-4), bendiciones (v. 5) y estipulaciones (vv. 6-8); luego, comenzando de nuevo, historia (v. 9), bendiciones (v. 10) y estipulación (v. 11). A lo largo de estos tres elementos, el deuteronomista emplea

imágenes tomadas de la antigua institución de la guerra santa: las batallas de Israel son batallas de Dios y él es el jefe en la batalla. Entonces aparecen las amenazas (vv. 12-13) y reciben tal énfasis que se tiene la impresión de que el objetivo principal del autor de este capítulo es prevenir contra su incumplimiento. En el v. 14 comienza de nuevo (nótese la semejanza con el v. 1); si ahora se hace mención de la historia y de las bendiciones que los israelitas han empezado a disfrutar, es sólo para acentuar la certeza del castigo por la infidelidad. El capítulo termina con una exhortación que lo convierte en inmediata introducción a la historia deuteronomista, la cual avanza gradualmente hacia el cumplimiento de las amenazas.

Se alude repetidas veces a las naciones supervivientes, aun cuando el propio deuteronomista escribe como si la conquista hubiera concluido (v. 14). Noth considera la mayoría de estas referencias como adiciones posteriores, pero pueden remontarse al deuteronomista, pues precisamente esas naciones supervivientes amenazarán la alianza, y su influencia sobre Israel acarreará el cumplimiento de las amenazas. Este autor ha señalado en otras partes la peligrosa presencia de tales naciones: Jue 2,20-22 y Dt 7 (este último texto es la fuente de gran parte de nuestro capítulo; se refiere a los matrimonios mixtos en el v. 3, a los dioses paganos en el 16 y a las naciones supervivientes en el 22.

2. Los «ancianos» formaban una especie de senado; los «jefes» gobernaban las tribus. *jueces:* Cf. Dt 16,18. *escribas:* Cf. 1,10. La referencia a la edad de Josué añade una especial solemnidad a sus palabras. **6.** El formulario de la alianza exigía que se escribiera un documento de la misma; de ahí la mención del «libro» (Dt). **7.** *mezclándoos con esas naciones:* El texto hebreo implica una relación sexual (como en 2,3-4), especificada ulteriormente en el v. 12. *ni les serviréis ni les daréis culto:* Es una expresión del Decálogo (Dt 5,9) que se convirtió en término técnico para designar el culto a dioses falsos. **8-12.** *manteneos unidos:* Esta expresión hebrea aparece en el v. 12, donde implica una relación matrimonial. En el v. 8 puede sugerirse una relación análoga. **13.** *látigo..., espinas:* La traducción no es segura; «látigo» aparece sólo aquí, y «espinas» sólo aquí y en la misma expresión de Nm 33,55. Si la traducción es correcta, las espinas son quizá los extremos de los látigos que golpeaban a los israelitas en su marcha hacia el destierro.

66 **VII. Epílogo: asamblea de Siquem y tradiciones sobre la muerte de Josué (24,1-33).**

A) Asamblea de Siquem (24,1-28). Los caps. 23-24 están estrechamente relacionados, pero no parece posible que fueran añadidos a Jos al mismo tiempo; su presencia indica dos ediciones D de Jos: la edición del deuteronomista, que terminaba con el cap. 23 y pasaba inmediatamente a Jue 2,6, y una ulterior edición posexílica, a la que se añadió el cap. 24 como conclusión al Hexateuco (cf. comentario a 8, 30-35). Al igual que 8,30-35, este capítulo revela un material muy antiguo con retoques D y también vocabulario P; pero, a diferencia del primer texto, tuvo en Siquem una larga historia de transmisión que

ha complicado notablemente la tarea de discernir el material original y hace que a veces sea imposible llegar a una certeza. No obstante, es posible bosquejar con claridad la historia general del texto. Este se basa en la ceremonia de una alianza celebrada en Siquem que ha dejado indicios en otros pasajes de la Biblia de poseer unos elementos antiquísimos: en Jue 9,46, el Dios de Siquem es llamado «El-Berit» (Dios de la alianza); los habitantes reciben el nombre de «hombres de Jemor», es decir, en el sentido originario, «hombres de la alianza» (unida a una ceremonia en la que sacrificaba un asno *[ḥ^{e}môr]*, según la costumbre arameo-hurrita). Pero la prueba más sorprendente son los tratados hititas de vasallaje del segundo milenio antes de Cristo, que muestran indiscutiblemente el mismo formulario básico que Jos 24. (Cf. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* [Biblical Colloquium; Pittsburgo, 1955], reproducido de BA 17 [1954], 26-46, 49-76; cf. un panorama general de los estudios sobre la alianza en D. McCarthy, CBQ 27 [1965], 217-40). (Sobre Siquem como santuario, → Instituciones religiosas, 76:40; sobre la alianza, → Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:74).

Los puntos de contacto entre los tratados hititas y Jos 24 son los siguientes: el preámbulo, en el que el soberano da cuenta de sus títulos (v. 2); el prólogo histórico, que fundamenta la obligación del vasallo e indirectamente le promete futuros beneficios (vv. 2-13); las estipulaciones (vv. 14, 25); la puesta por escrito de la alianza (v. 26); la invocación de los testigos, que en el formulario hitita son los dioses del soberano y del vasallo (vv. 22, 27); la fórmula de bendiciones en caso de fidelidad y de maldiciones en caso de infidelidad sólo tiene contrapartida en una alusión fugaz a las maldiciones en el v. 20. Estos elementos, lo mismo que otros de la tradición de Siquem, han sido trasladados a un contexto sinaítico por el redactor final (cf. 8,30-35).

La alianza originaria que sirve de fundamento a Jos 25 fue probablemente una unión pacífica de los siquemitas con los recién llegados israelitas; de hecho, en ninguna parte aparece Siquem entre las ciudades conquistadas por Josué y no hay pruebas *in situ* de una destrucción de la ciudad desde fines del período del bronce tardío (*ca.* 1200) hasta el período de la monarquía dividida. Algunos afirman que la población de Siquem incluía a cierto número de josefitas que no bajaron a Egipto: hipótesis que encuentra cierto apoyo en el mismo hecho de la alianza. Sin embargo, las noticias de los contactos patriarcales con Siquem (Gn 12,6-8; 33,18-20; 35,1-5; 37,12-14), que probarían esta teoría, pueden ser perfectamente la retroproyección de una historia siquemita posterior. La unión pacífica de ambos grupos puede relacionarse en parte con la presencia de simeonitas y levitas, que ocuparon la ciudad en un período muy temprano (Gn 34).

Como muestra el Dt, esta alianza originaria permaneció viva en el recuerdo de Israel gracias a la renovación periódica que se celebraba en Siquem con una ceremonia peculiar. Esta historia litúrgica ocasionó ulteriores cambios en el texto del cap. 24, pero el texto propiamente tal,

que contenía tradiciones ajenas a la reforma deuteronomista, no fue incorporado a la historia deuteronomista. Para que no se perdiera tan venerable tradición, el redactor final asumió la gran tarea de neutralizar los elementos ofensivos de la misma. La ceremonia de alianza se describe en 8,30-35 de manera muy general. Jos 24 añade ulteriores detalles, pero no está inserto en un contexto histórico, y si algo se subraya especialmente es que el pueblo reconoce la intervención de Dios en su historia (vv. 1-25). Por tanto, este capítulo viene a ser un epílogo aplicable en general a todos los períodos de la historia israelita. Por último, las estipulaciones particulares y el ceremonial quedan neutralizados mediante su inserción en un contexto sinaítico (predeuteronomista) (cf. comentario a 8,30-35). Este grandioso plan, que abarca los libros del Ex, Dt y Jos, muestra que el cap. 24 quiso ser un epílogo a una edición del Hexateuco.

67 **1.** Siquem (hebr., *šekem,* «espaldas») recibió este nombre a causa de su posición entre las «espaldas» del monte Ebal, al noroeste, y el monte Garizim, al sudoeste. Es posible que este santuario guardara el arca de la alianza, pero carecemos de indicaciones claras (8,33 es demasiado reciente para ser un argumento seguro; sin embargo, los viajes patriarcales de Siquem a Betel [Gn 12,6-8; 35,1-5] pueden reflejar un traslado del arca a Betel). *llamó a los ancianos... escribas:* Es muy probable que se trate de una glosa añadida en razón de 23,2. *se pusieron en filas delante de Dios:* Esta expresión, que tiene probablemente su origen en el ritual de la guerra santa, fue aplicada posteriormente a otras asambleas litúrgicas. **2.** La mención de Téraj es absurda. Es probablemente una adición hecha para excluir a los patriarcas posteriores del culto de otros dioses. La mención de tal culto en Gn 28,21; 32,29 y 35,2-4 habla en favor de la antigüedad e independencia de este capítulo. **4.** El papel de Esaú en esta historia sagrada suscita la pregunta de qué sucedió a Jacob, pregunta que no se responde hasta el v. 13.

5-6. El final del v. 5 y el comienzo del 6 dice (en hebreo): «Os saqué de allí; saqué a vuestros padres...» La primera frase puede ser una ampliación homilética posterior motivada por la renovación de la alianza (cf. vv. 16-18, parte de los cuales parece pertenecer a ese desarrollo posterior; cf. también 1 Sm 12,10-11). Otros versículos que contienen formas de segunda persona del plural pueden haber experimentado esa adaptación homilética. Pero no todas las formas de ese tipo pueden calificarse de secundarias; así, por ejemplo, es ciertamente original en el v. 13; en otros puede ser también original para subrayar la unidad de la nación a través de su historia. **7.** El hecho sorprendente de que Yahvé pase de la primera a la tercera persona tiene paralelos en los tratados extrabíblicos y no es, por tanto, un indicio de que el versículo sea secundario. *tendió tinieblas:* La expresión es peculiar de Jos 24. *entre vuestro pueblo y los egipcios:* Es decir, entre vosotros y los egipcios (hebr.). No se menciona la alianza del Sinaí. Cierta opinión sostiene que las tradiciones del Sinaí y del éxodo estuvieron originalmente separadas; otra opinión dice que los acontecimientos del Sinaí son una ceremonia que conmemora la historia sagrada del éxodo. Así, pues, la ceremonia

no formaría parte de un prólogo histórico (cf. McCarthy, *op. cit.).* Además, la ausencia del Sinaí puede señalar que no hay diferencia entre la alianza hecha con los antepasados y la que se ofrece a la generación presente.

68 **8.** *a los dos reyes de los amorreos:* Esta frase se encuentra actualmente en el v. 12, pero probablemente pertenece aquí. **9.** *para luchar contra Israel:* Y luchó realmente contra Israel (hebr.). Este dato parece estar en contradicción con Dt 2,9 y Jue 11,25. Dado que presenta una tradición peculiar, el material sobre Balaam pudo ser tomado de Dt 23,5-6 y adaptado posteriormente. **11.** *los hombres de Jericó lucharon contra vosotros:* Esta tradición no está de acuerdo con el cap. 6. **12.** *avispas:* Tradúzcase «pánico» (KB), un rasgo típico de la guerra santa. Las siete naciones se encuentran actualmente en el v. 11 (hebr.), en oposición a «los (entregué)». Fueron añadidos allí probablemente para explicar el «los» del v. 12, que ahora se refiere a los «dos reyes de los amorreos» (v. 8). Si esta frase pertenece realmente al v. 12, no puede designar a los dos reyes de Transjordania: Sijón y Og. Quizá el griego conserva una lectura mejor: «doce reyes de los amorreos», considerando a los reyes cananeos como un grupo unido contra Israel. Admitiendo esto, «los» (v. 12) sigue siendo un problema, y el texto ha dado lugar a confusiones al intentar buscar un antecedente al pronombre. Quizá «los» se refería originariamente a los «hombres de Jericó» (v. 11). De ser así, la única batalla que se menciona al oeste del Jordán es la de Jericó. **13.** Para resolver la tensión del v. 4 es necesario que se mencione originariamente la entrega de la tierra. Puede ser original todo el versículo, de manera que Dt 6,10-11 sea una ampliación posterior del mismo. **14.** El redactor final deja intacta solamente una estipulación muy general que está en armonía con la enseñanza de Moisés. *y en Egipto:* En los vv. 2-13 no se alude a otros dioses de Egipto; esta referencia puede ser una adición para explicar la presencia actual de tales dioses entre el pueblo (vv. 14, 23). **15.** No hay duda de que se incorporan a la fe yahvista algunos no israelitas. Esta libertad de elección no tiene paralelo en los tratados extrabíblicos de vasallaje.

69 **16-18.** Gran parte de estos versículos procede, al parecer, de la renovación de la alianza; el vocabulario es ampliamente deuteronomista. El v. 16 muestra que la gente es ya israelita. La decisión de servir a Yahvé (v. 18) pertenece al formulario original. **18.** *todos los pueblos:* Esto fue añadido por alguien que entendió «todos los pueblos» del v. 17 como una alusión a las naciones situadas al oeste del Jordán; o quizá fue añadido a causa de las siete naciones del v. 12. **19-24.** Después de la exhortación de Josué en el v. 14 resultan extraños los vv. 19-20. Algunos entienden esta sección como una pieza retórica, marcadamente deuteronomista, compuesta por un autor que ya había padecido el destierro: de ahí el énfasis en no dejar de conservar la alianza. Además, el pueblo es presentado como testigo, cuando el antiguo formulario exigía que no fuera testigo ninguna de las partes contractantes. Quizá los vv. 19-24 son una ampliación retórica posterior, pero la fecha de origen

es muy dudosa, pues el énfasis en la fidelidad puede remontarse a las maldiciones del formulario original. Por otra parte, en esta sección no aparecen elementos deuteronomistas, excepto «y obedeceremos su voz» (v. 24). **25.** *hizo una alianza:* Lit., «cortó una alianza», se refiere probablemente al descuartizamiento de animales como parte del ritual de la alianza (Ex 24,3-8). Este «Siquem» corresponde al «Siquem» del v. 1. Tal «inclusión» enmarca la sección que el redactor final deseaba subrayar. **26.** *libro de la ley de Dios:* Expresión tardía que se encuentra únicamente en Neh y 2 Cr (a veces con una variante en el nombre divino) e incluye, por tanto, más que el Dt; la inscripción original fue hecha, sin duda, en una gran piedra (una estela sagrada, como lo demuestran Ex 24,4 y Jue 9,6). **28.** No es probable que este versículo dependa de Jue 2,6.

70 **B) Tradiciones sobre la muerte de Josué (24,29-33).** Esta sección fue construida probablemente por el redactor final que añadió a Jos la parte anterior del cap. 24. Ha tomado los vv. 29-31 de Jue 2, 7-9, cambiando el orden de manera que ahora forman la conclusión de Jos más que la transición a Jue. La noticia sobre los huesos de Josué pone fin al Hexateuco. El redactor depende de Gn 33,19 y prepara esta noticia con sus adiciones anteriores (Gn 50,25 y Ex 13,19). El ciclo está completo: Josué bajó a Egipto, pero está al fin en su patria. Probablemente fue ese mismo redactor quien añadió la nota final sobre Eleazar, a quien el redactor P ya había puesto al lado de Josué para la distribución de la tierra (14,1). Esta sección presenta una conclusión particularmente adecuada, pues los lugares israelitas de enterramiento eran un signo efectivo de posesión de la tierra. **29.** *siervo del Señor:* En su apoteosis, Josué recibe el título de Moisés (1,10). *ciento diez años:* También José murió a esta edad (Gn 50,22), una edad ideal entre los egipcios. Al parecer, se establece un paralelo intencionado entre José y Josué: el primero llamó a sus hermanos a Egipto, mientras que el segundo condujo a los «israelitas» en el retorno a la patria. Timnat-Séraj es Khirbet-Tibner, en la parte sudoeste de la región montañosa de Samaría (Noth). **32.** Jamor es personalizado (pero cf. introducción a los vv. 1-28). **33.** *Guibeá:* El texto hebreo dice «Guibeá (la colina) de Pinjás»; se trata de un lugar desconocido.

8

JUECES

JOHN DOMINIC CROSSAN

BIBLIOGRAFIA

1 L. Alonso Schökel, *Erzählkunst im Buche der Richter:* Bib 42 (1961), 143-71; O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig, 1925); J. Garstang, *Judges* (Foundations of Bible History; Londres, 1931); H. W. Hertzberg, *Die Bücher Joshua, Richter, Ruth übersetzt und erklärt* (ATD 9; 1953); J. L. McKenzie, *The World of the Judges* (Englewood, N. J., 1966); W Richter, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21; 1964); E. Robertson, *The Period of the Judges. A Mystery Period in the History of Israel:* BJRylL 30 (1946), 91-114; C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (Oxford, 1957); A. Vincent, *Le livre des Juges; Le livre de Ruth* (BJ; París, ²1958).
Cf. más información bibliográfica en Eissfeldt, OTI 241, 257, 749-50.

INTRODUCCION

2 **I. Título.** El título hebreo de Jue es *Šōpᵉṭîm,* que los LXX tradujeron por *Kritai,* de donde viene el nombre de la Vg., *Liber Judicum,* «Libro de los Jueces». Pero este título español no expresa adecuadamente la resonancia bíblica del término *šōpēṭ,* que fue tomado probablemente del idioma cananeo (cf. Am 2,3), donde significaba «jefe» o «príncipe». Estos hombres no eran magistrados semejantes a los jueces de hoy, pues su función primaria no consistía en administrar justicia de acuerdo con una ley escrita o una tradición oral. Eran unos jefes carismáticos que surgían de tiempo en tiempo gracias al impulso del espíritu de Yahvé para librar al pueblo de Dios de sus opresores paganos. De este modo, especialmente porque actuaban movidos por la ayuda divina, defendían la justicia salvífica de Yahvé. Dado que la opresión se debía únicamente a la infidelidad del pueblo (Dt 28,15-68; Jue 2,11-15), la liberación sólo podía venir de su arrepentimiento y retorno a Yahvé (Dt 28,1-14; Jue 2,18). Esta liberación estaba garantizada por la fidelidad de Yahvé a las antiguas promesas de la alianza, es decir, porque Yahvé era justo. Así, pues, estos jefes carismáticos eran los instrumen-

tos elegidos para vindicar su justicia divina. Como «jefes» o «libertadores» (Jue 3,9.15.31), no eran *sino instrumentos* de la fidelidad salvífica de Yahvé a su palabra.

O. Grether, ZAW 16 (1939), 110-21; M. Noth, *Hom. A. Bertholet* (Tubinga, 1950), 404-17; P. van Imschoot, ColBG 21 (1934), 209-11.

3 **II. Composición.** En el plan del libro se advierten inmediatamente ciertas suturas. Jue 1,1-2,5 es una buena introducción a toda la obra, lo mismo que 2,6-3,6; además, este último pasaje empalma directamente con la conclusión de Jos: Jos 24,28-31 = Jue 2,6-9. Así, Jue 1,2-2,5 parece casi una recapitulación variante del mismo libro de Jos. La sección central de 2,6-3,6 es una unidad cuidadosamente elaborada que subraya en 2,6-3,6 la tesis teológica de la escuela deuteronomista (cf. W. Harrington, IrTQ 29 [1962], 207-22), utilizada luego para interpretar la historia que sigue en 3,7-16,31. Los dos apéndices de 17,1-18,31 y 19,1-21,25, así como su común preocupación por el triste estado del Israel premonárquico, muestran una perspectiva teológica distinta con respecto a 1,1-2,5 o 2,6-16,31.

Este relato —la primera introducción (1,1-2,5)— de la lenta infiltración de ciertas tribus en el territorio a ellas asignado es indicio de que ellas hubieron de contentarse con vivir al margen de la población indígena hasta que fueron lo suficientemente fuertes para someterla. El relato de la «conquista» que aparece en 1,1-36 es juzgado teológicamente en 2,1-5, y el fracaso de las tribus en destruir a los habitantes paganos de Canaán es el pecado cuyo castigo se detalla en 2,6-16,31. Es ya una interpretación deuteronomista de la «conquista», pero no la refinada teología de 2,6-3,6 que se aplica al período posterior.

Algunos relatos épicos del período de la ocupación se han conservado oralmente sólo en las tradiciones del norte, mientras que otros han persistido sólo en el reino del sur; incluso otros fueron recordados, aunque con distintas modificaciones, en ambas tradiciones. Todos fueron combinados, algún tiempo después de la caída del reino septentrional (721), en una primera redacción de Jue, que aun entonces tenía una interpretación deuteronomista en 10,6-16. Posteriormente, otra redacción de ese material intentó explicitar aún más tal interpretación y hacerla más rígida en términos de un ciclo repetido de pecado, opresión, arrepentimiento y liberación. Entonces se añadió la introducción de 2,11-3,6 y se encuadraron más precisamente las distintas sagas dentro de esta teología. Quizá por ese mismo tiempo se puso en el prefacio de Jue la interpretación D (2,1-5) de la conquista (1,1-2,5), inserción que necesitaba la inserción de Jos 24,28-31 en Jue 2,6-9. Este redactor pudo también omitir deliberadamente Jue 9 y 16 como no edificantes y sin importancia para su propósito. Este conjunto de 1,1-16,31 (¿sin los capítulos 9 y 16?) contenía sólo seis jueces (Otniel, Ehúd, Baraq, Gedeón, Jefté y Sansón). Un redactor posterior añadió otros seis cuya existencia se recordaba en la tradición, pero cuyas hazañas se habían olvidado (Šamgar, Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Adón). La adición sirvió

para formar el «Libro de los Doce Jueces», que era, al parecer, la finalidad de ese autor. Ese mismo redactor fue quien colocó de nuevo Jue 9 y 16 en el conjunto.

Dos relatos separados —el del santuario de Dan en los caps. 17-18 y el del crimen de Guibeá en los caps. 19-21— muestran los intereses de una época posterior y fueron añadidos en el período exílico. A diferencia de los caps. 1-16, en ellos no se ven las preocupaciones de D.

Así, pues, el actual libro de los Jue es el resultado de un largo desarrollo dentro de una tradición inspirada (cf. J. L. McKenzie, CBQ 24 [1962], 115-24; D. J. McCarthy, TS 24 [1963], 553-76), de manera que los caps. 1-16 llegaron en oleadas sucesivas de interpretación deuteronomista (10,6-16; 2,6-3,6; 2,1-5) con anterioridad a la narración de las tradiciones contenidas en los caps. 17,21, narración que muestra una teología posterior (¿del cronista?).

G. T. Manley, EvQ 31 (1959), 32-38; E. O'Doherty, CBQ 18 (1956), 1-7; P. van Imschoot, ColBG 21, 153-60.

4 **III. Cronología.** Si se sumaran todos los datos cronológicos de Jue, el período se extendería cuatrocientos diez años (3,8.11.14.30; 4,3; 5,31; 6,1; 8,28; 9,22; 10,2-3.8; 12,7.10-11.14; 13,1; 15,20-16,31). Aun cuando admitamos un empleo bastante esquemático del número 40 (3,11; 5,31; 8,28; 13,1), nos resulta todavía un período demasiado largo para encuadrarlo entre la fecha que se suele dar para la conquista (*ca.* 1200) y la inauguración del reinado de Saúl (*ca.* 1040). En vez de introducir cambios subjetivos en esos números, debemos suponer que gran parte de los jueces actuaron simultáneamente en distintos lugares de Palestina. Israel se halla en lucha todo este período —tal o cual tribu, en este o aquel territorio— con los cananeos indígenas o los pueblos vecinos (W. Vollborn, *Hom. B. Baumgärtel* [Erlangen, 1959], 192-96).

5 **IV. Interés cristiano.** El AT tiene un interés indirecto por el hecho de que era la preparación necesaria para la presencia definitiva de Dios en la historia humana mediante el acontecimiento Cristo. Pero también tiene un interés directo para los cristianos por el hecho de que las grandes crisis históricas del pueblo de Dios son siempre arquetipo de su propia historia y de su propio desarrollo cristiano. Jue presenta la crisis de idolatría que hubo de afrontar Israel en el período de la ocupación: se trataba de aceptar al Dios que llamaba desde fuera o a los dioses de los alrededores. Esta crisis es fundamental en la existencia de todo cristiano: la aceptación del Absoluto que le viene al encuentro desde fuera o el servicio al absoluto que crean sus propias manos.

6 **V. Contenido.** El contenido general es el siguiente:

I. Primera introducción (1,1-2,5)
II. Segunda introducción (2,6-3,6)
III. Libro de los Doce Jueces (3,7-16,31)
  A) Otniel (3,7-11)
  B) Ehúd (3,12-30)

C) Šamgar (3,31)
D) Débora y Baraq (4,1-5,31)
E) Gedeón (6,1-8,35)
F) Abimélek (9,1-57)
G) Tolá (10,1-2)
H) Yaír (10,3-16)
I) Jefté (10,17-12,7)
J) Ibsán (12,8-10)
K) Elón (12,11-12)
L) Abdón (12,13-15)
M) Sansón (13,1-16,31)

IV. Primer apéndice (17,1-18,31)

V. Segundo apéndice (19,1-21,25)

COMENTARIO

7 **I. Primera introducción (1,1-2,5).** Esta antiquísima tradición presenta la conquista de Canaán como realizada en distintas etapas, en las que cada tribu lucha sola o, en el mejor de los casos, en coalición con otras tribus. Comparada con esto, la conquista en Jos es idílica y está simplificada, de manera que transforma en decidido ataque el proceso de lenta victoria que no llegó a consumarse hasta los tiempos de David y Salomón (cf. G. E. Wright, JNES 5 [1946], 105-14). El pasaje de 1,1-2,5 no sigue al período de Jos, sino que coincide con él. Pero la tradición según la cual varias de las tribus se asentaron entre la población nativa y se contentaron con someterla a servidumbre con el paso del tiempo es interpretada teológicamente como el pecado primordial del período de la conquista (2,1-5), de manera que la permanente existencia de estos pueblos paganos vino a ser después un castigo divino contra Israel. Desde el punto de vista histórico, es necesario admitir tanto los ataques rápidos efectuados en la región montañosa, que iniciaron la conquista y procuraron a los israelitas una posición sólida en esa zona, como también la lenta infiltración posterior, que amplió y consolidó esas primeras victorias (Jue 1).

La invasión afectó primero a la región montañosa del sur, donde Judá y Simeón derrotaron a Adoni-Bézeq y tomaron Hebrón, Debir y Jormá, pero no pudieron dominar la llanura costera (1,21). La casa de José invadió las tierras altas del centro y capturó Betel (22-26). En el norte, las tribus de Manasés, Efraím, Zabulón, Aser y Neftalí se asentaron entre los cananeos y, conforme fueron adquiriendo más fuerza, los forzaron a trabajos de esclavos (27-33). Por el oeste, la tribu de Dan rodeó las tierras altas y no pudo conquistar la llanura (34-36).

8 **1,1a.** Las palabras iniciales obedecen a un intento, por parte del redactor final, de mostrar que los acontecimientos de Jue siguen a los de Jos; son análogas a las de Jos 1,1a-1b. El relato comienza con las tribus que habían cruzado el Jordán y acampado quizá en Jericó (1,16); el oráculo fue consultado posiblemente en Guilgal, al oeste (2,1; cf. 20, 17-18.23.27-28). El término «cananeos» se emplea aquí como un nom-

bre genérico para designar a la población indígena. **2-3.** Si este episodio meridional hubiera sido favorable a Judá, difícilmente se habría mencionado la intervención de Simeón. Judá y Simeón (cf. Gn 29,32-35) se ponen de acuerdo para atacar juntos el territorio asignado a cada uno de ellos. **4.** Los perezeos eran un pueblo indígena de Canaán que vivía separado o, más probablemente, los habitantes que vivían fuera de las ciudades amuralladas (cf. Gn 13,7; 34,30). Bézeq *(Ibžiq)* no parece un lugar verosímil para esta batalla, que debió de tener lugar cerca de Jerusalén. El texto es redundante con los vv. 5-6, que tal vez denuncian la sintetización de un relato más largo (cf. Jos 10). En tal caso, la localidad de Bézeq sería una conclusión del título Adoni-Bézeq (Señor de Bézeq), que es a su vez una corrupción de Adoni-Sédeq (H. W. Hertzberg, JPOS 6 [1962], 213-21). **5.** Este Adoni-Sédeq (Jos 10,1-3) dirigió una coalición de reyes cananeos contra Josué y fue derrotado cerca de Gabaón (Jos 10). **6-7.** La mutilación incapacitaba al rey guerrero, y se le podía permitir que volviera a su ciudad con la esperanza de que ésta capitularía (Jos 10,1). **8.** Este versículo es una glosa (Jos 15,63; Jue 1, 21), pues Jerusalén fue capturada mucho después, en tiempos de David (2 Sm 5,6-9).

9 **9.** Estos tres sectores son las regiones naturales en que se dividía el territorio de Judá. Es de suponer que Judá y Simeón están todavía unidos en los vv. 4,9-10 y 18-19, pero esto sólo se dice específicamente en los vv. 3 y 17. **10.** Hay una discrepancia entre el v. 10, donde Judá derrota a Šešay, Ajimán y Talmay, y el v. 20, donde Caleb expulsa a los tres hijos de Anaq. A la luz de Jos 15,13-19 (cf. Jos 14,6-15), parece necesario leer el texto de Jue por el orden siguiente: 1,10a; 1,20; 1,10b; 1,11-15. Por tanto, Caleb es el sujeto desde 1,10b en adelante. Judá y Simeón marchan primero contra Hebrón, en la región montañosa (1,10b), pero es Caleb y no Josué (a pesar de Jos 10,36-37; 11,21) quien toma la ciudad y expulsa a los tres hijos de Anaq (1,20): Šešay, Ajimán y Talmay (1,10b). (→ Geografía bíblica, 73:88,90).

11-12. Según esto, es también Caleb (a pesar de Jos 10,28-39; 11, 21) quien marcha contra Debir (Tell Beit Mirsim), en la bajada hacia el desierto, y promete la ciudad y su hija a quien la conquiste. **13-15.** Gramaticalmente, Otniel puede ser el sobrino o el hermano menor de Caleb, 1,13 (Jos 15,17), pero esto último es más probable, y así se casa con su sobrina Aksá. Ella instigó a Otniel para que pidiera más tierra en torno a Debir, probablemente como dote (1,14a). Aksá se llegó entonces a su padre, «se apeó del asno» en gesto de súplica (1 Sm 25,23) y pidió que a la tierra seca de su dote se le concedieran fuentes de agua, cosa que obtuvo (1,15). Así, la quenizea Debir obtuvo derechos sobre varias fuentes situadas en la calebita Hebrón. **16.** El quenita suegro de Moisés es llamado Reuel (Ex 2,18.21), Jetró (Ex 3,1) o Jobab y, además de quenita, es llamado madianita. Quizá Reuel debe considerarse como nombre de clan, Jetró es el suegro y Jobab el yerno; quenita indica una función (herrero), mientras que madianita determina el origen (cf. W. F. Albright, CBQ 25 [1963], 1-11). El

nombre de «ciudad de las palmeras» se suele aplicar a Jericó (3,13; Dt 24,3), pero en este caso debe de referirse a una ciudad del mismo nombre en Madián. Estos nómadas habían acompañado a Moisés como guías, pero se negaron a asentarse con él después de la conquista.

17. Simeón es mencionado en 1,17 porque ahora las dos tribus vuelven del territorio de Judá (1,3-16) al de Simeón (1,17-19). Ambas tribus capturan y entregan al *ḥerem,* o destrucción sacrificial (21,11; Nm 21, 1-3; Dt 2,34; 1 Sm 15,3; cf. S. Gevirtz, VT 13 [1963], 52-62), la ciudad de Sefat-Jormá. **18-19.** Sería más lógica la secuencia: 1,18; 1,19b; 1,19a. Los vv. 18 y 19b dan la razón de por qué Judá (y Simeón) no pudo conquistar las tres ciudades de la llanura costera. Junto a los tres sectores de territorio del v. 9 figura un cuarto sector no conquistado, pero las victorias han aislado a Judá de las demás tribus, que se hallan en el norte. **20.** Cf. 1,10. El mandato era una recompensa por la fidelidad de Caleb a Yahvé a raíz del incidente de los espías narrado en Nm 14,25; Dt 1,34-36; Jos 14,6-15; 15,13-14. Los anaquitas eran «los gigantes», predecesores del pueblo que vivía en Canaán al tiempo de la conquista (Dt 2,10-12.20-21). **21.** Cf. 1,8. Por Jos 15,63 es probable que los benjaminitas sustituyeran a los judaítas; por tanto, 1,21 no se opondría a la inserción de 1,8 (Jos 18,28).

10 **22-26.** Tras el ataque de Judá-Simeón en el sur, Jue narra la acometida de la «casa de José» (tribus de Efraím y Manasés) por las tierras altas del centro. Capturaron Betel (Beitín); sobre esta campaña, cf. Jos 7-8 contra Ay (¿Betel?). **27-28.** A causa de estos fracasos, la tierra conquistada en el centro quedó separada de las tribus establecidas al norte de Esdrelón, en Galilea, por una línea de fortalezas cananeas que custodiaban el llano y los pasos de montaña; también quedó separada de Judá, al sur, por otras ciudades-fortaleza todavía no conquistadas (1,35). Por el norte estaban las ciudades de Bet-Šan (Beisán), Tanak (Tell Ta'annak) y Meguiddó (Tell Mutesellim). Sólo mucho más tarde, en tiempos de David y Salomón, se logró someter a estas ciudades (1 Re 4,12) y emplear a sus habitantes nativos como esclavos para la actividad constructora de esta última monarquía (1 Re 9,20-21). Parte de estos trabajadores forzados efectuaron la fortificación de sus propias ciudades capturadas; así, por ejemplo, Meguiddó (1 Re 9,15). **29.** En la frontera meridional del territorio asignado a la casa de José, Efraím no pudo ocupar Guézer (Tell Djezer), y esta localidad quedó como una cuña entre las tribus del centro y las del sur. Posteriormente cayó bajo dominio israelita (1 Re 9,15-17).

30-33. El tercer ataque fue dirigido contra el norte, pero aquí las tribus no fueron capaces de efectuar ni siquiera una victoria parcial como Judá-Simeón en el sur (1,1-21) o como la casa de José en el centro (1,22-29). Estas habían logrado algunos éxitos en las regiones montañosas de Judá y Efraím, respectivamente; pocos son los éxitos que se mencionan en relación con el norte. Sobre Jasor, no mencionado aquí (Jos 11), → Arqueología bíblica, 74:63. Una vez más se indica (1,30.33) que estas ciudades fueron capturadas más tarde, en tiempos de David y

Salomón. **34-35.** La tribu de Dan intentó al principio establecerse al sur de Efraím; pero, al fracasar en su intento de hacerse con las tierras bajas, hubo de retroceder a las montañas vecinas a Sorá y Eštaol (13, 2.25; 18,2.8.11). La mayoría de los danitas emigraron más tarde a Laiš (18,7), que ellos rebautizaron con el nombre de Dan (18,29). El nombre de «amorreos» (Jos 10,5) se aplica a los cananeos, en especial a los de las montañas. Pero donde Dan había fracasado, triunfó la casa de José incluso antes de la monarquía (1 Sm 6,12). **36.** En vez de «amorreos», léase «edomitas», como en otras fuentes; el paso de Acrabbim estaba en la frontera de Judá y Edom (Jos 15,1-4). El versículo describe las fronteras entre Israel y los edomitas.

11 **2,1.** El campamento principal de Israel después del paso del Jordán se asentó en la llanura de Jericó, en Guilgal (Jos 4,19-20), localidad considerada como un lugar sagrado (H. J. Kraus, VT 1 [1951], 181-99; J. Mauchline, VT 6 [1956], 19-33). El traslado del centro religioso a Betel señala el final del primer estadio de la conquista según se la describe en Jue 1. El «ángel del Señor» (Ex 23,20-22) designa la presencia de Yahvé en su pueblo tal como se manifiesta externamente, en particular por medio de un oráculo. El texto original decía probablemente Betel en vez de Bokim (Gn 35,8) y era el nuevo centro de la anfictionía tribal (20,18.26; 21,2). La inclusión de los vv. 1b-5a con su etimología de Bokim llevó al cambio de Betel en los vv. 1a y 5. **1b-5a.** El resumen de la conquista en Jue 1 concluía originariamente con el traslado del arca de Guilgal a Betel (2,1a.5b). Pero el redactor, deseando destacar la lección teológica de Jue 1, reinterpretó el fracaso inicial en el intento de anular por completo a los pueblos paganos de Canaán como la razón de que Yahvé rehusara a Israel su ayuda durante los posteriores estadios de la conquista. Las palabras de Yahvé en 2,1-3 explican la función de la primera introducción en 1,1-2,5. La interpretación deuteronómica de la conquista en la primera introducción sirve de preludio al análisis deuteronomista (2,6-3,6) del período de ocupación que sigue a partir de 3,7. **5b.** El sacrificio de Betel terminaría el texto actualmente resumido en 2,1a.5b (cf. Jue 20,26). (Sobre Betel y Guilgal como santuarios, → Instituciones religiosas, 76:41,49).

12 **II. Segunda introducción (2,6-3,6).** El hecho de que la población indígena de Canaán no fuera completamente exterminada y su país pasara por completo a Israel, constituyó inmediatamente un problema teológico para los israelitas, que creían en la acción de Dios en la historia. A partir de una explicación sencilla, como la de Ex 23,29-30 y Dt 7,22, o como la que se refleja en Jue 2,22-25 y 3,1.4, la respuesta creció en alcance teológico hasta llegar a la explicación que encontramos ya en Jue 2,1b-5a: la lentitud de la conquista se debió a las infidelidades iniciales de Israel con respecto al mandato divino de total exterminio, y la pervivencia de esos pueblos fue consecuencia de las continuas infidelidades de Israel (2,20-21). El autor de 2,6-3,6 procura combinar la lección del período de ocupación (2,6-19) con la del período de conquista (2,20-3,6): las naciones siguieron viviendo junto a Israel como un

castigo por las infidelidades pasadas (2,1b-5a) y una fuente de castigo por los pecados futuros (2,11-19). En 3,2 aparecen huellas de una explicación más antigua del fracaso en la conquista.

6-10. Este pasaje repite a Jos 24,28-31 en la secuencia 24,28.31. 29-30. Dada la inserción de 1,1-2,5, era necesario repetir Jos 24,28-31 como conclusión de la conquista y preparación del subsiguiente relato de la ocupación. Estos versículos informan de lo sucedido después de la gran renovación de la alianza en Siquem (Jos 24,1-27; cf. J. L'Hour, RB 69 [1962], 5-36, 161-84, 350-68). Josué fue enterrado en Timnat-Séraj (Jos 19,49-50; 24,30) o Timnat-Jeres (Jue 2,9); el primero de estos nombres se emplea probablemente para evitar el segundo, que es pagano. **11-19.** Hay pruebas de que en esta afirmación de la tesis deuteronomista se combinan dos tradiciones: 2,12.14b-15.18-19 (D) y 2, 13.14a.16-17 (no D). En el proceso de combinación resulta oscuro el ritmo de pecado, castigo, arrepentimiento y liberación, según el cual son estructurados los relatos de cada uno de los jueces (3,7.12; 4,1; 6,1; 8,33; 10,6) y es interpretada la historia de todo el período. Hay tradiciones divergentes sobre el efecto de la acción de los jueces: inutilidad (2,6-17) y fidelidad temporal (2,18-20). Además, el «gemido» de dolor y arrepentimiento que se esperaría después de 2,16 aparece, y sólo incidentalmente, en 2,18b (cf. 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10). Así, pues, el redactor que interpreta las gestas de los jueces actúa de acuerdo con una serie de tradiciones que precedieron a su propia obra.

13 El núcleo de las obligaciones que la alianza imponía a Israel, basado en la gratuita liberación de la esclavitud egipcia por parte de Yahvé, era la fidelidad al propio Yahvé; todas las demás estipulaciones dependían de este primer mandamiento. La idolatría, en concreto, significaba una sumisión a los Baales de Canaán (2,11) o a la pareja matrimonial de divinidades masculinas y femeninas de los cultos de la fertilidad, los Baales y las Aštarot del país (2,13). Estos dos nombres se emplean muy a menudo en el AT como denominaciones generales de los dioses y diosas de los cananeos; más propiamente, Baal es la divinidad principal de los textos de Ras Shamra (W. F. Albright, CBQ 7 [1945], 5-31), y Aštarot (o Astarté), la diosa-madre, es su consorte y la diosa de la fertilidad. El pecado de idolatría provoca un castigo mediante la opresión por parte de las naciones circundantes (2,10-15). La función del juez carismático como liberador o salvador (2,16.18) le convierte en el instrumento por medio del cual es vengada la justicia del Dios de la alianza. El redactor de Jue no acepta la tradición de que el pueblo no siguió a los jueces (2,16-17); él escribe 2,18-19 como su propia tesis y la pone al lado de la primera afirmación. **20-21.** Estas palabras reflejan la teología de 2,1b-5a más que la de 2,11-19; vuelven al problema de las poblaciones indígenas de Canaán todavía no conquistadas, las cuales siguen existiendo dentro de las fronteras de la tierra prometida, debido a que Yahvé las utiliza como castigo por las repetidas infidelidades de Israel. **22-23.** Esta tradición difiere de la consignada en 2,20-21; aquí las naciones persisten al lado de Israel como una prueba

divina para que el pueblo muestre su fidelidad. Es una tradición que representa otra interpretación teológica de los mismos hechos; la encontramos de nuevo en 3,1.4, y parece pertenecer al estrato no D incorporado a 2,11-19 (compárese 2,17 con 3,4).

3,1. Este versículo continúa la explicación de la «prueba» aludida en 2,22-23. **2.** Esta evidente adición ofrece otra explicación más de los mismos hechos: las naciones subsistían para enseñar el arte de la guerra a una nueva nación de israelitas. **3.** Sigue la lista de los habitantes de Canaán no conquistados todavía. Los «cinco príncipes» son los de las ciudades de Gaza, Asdod (Azoto), Ascalón, Gat y Ecrón (Jos 13,3). La expresión «todos los cananeos» no tiene la misma extensión que en Jue 1; aquí se refiere sólo a la población que Israel no había sojuzgado, especialmente a la de las llanuras (Jos 13,4). En vez de jiveos (Jos 9,7) se debería leer «hititas» (1,26; Jos 11,3), de los cuales sólo se indica la frontera meridional, y más exactamente en Jos 13,5. El escritor reivindica para Israel toda la llanura costera, las tierras bajas de los filisteos en el sur y los territorios hititas del Líbano en el norte, pero admite que Israel no posee todo esto. **4.** Este versículo expresa la perspectiva teológica de 2,22-23; 3,1. **5-6.** Una repetición, en general, de 3,1.3-4. Culmina perfectamente la interpretación deuteronomista de 2,12.14b-15. 18-21 (cf. Dt 7,3-4; Jos 23,12). La mayor parte de estos nombres ya han sido mencionados (1,4.21.26.34-35; 3,3); se trata de una lista estereotipada (Ex 3,8; Dt 20,17).

14 **III. El Libro de los Doce Jueces (3,7-16,31).** En su forma actual, 3,7-16,31 contiene seis jueces mencionados con cierto detalle y otros seis simplemente mencionados de paso.

A) Otniel (3,7-11). El autor dispone de poca información sobre las hazañas de Otniel (1,13-15; cf. H. Hänsler, Bib 11 [1930], 391-418; 12 [1931], 3-26, 276-96). Al parecer, conocía únicamente una victoria de Otniel sobre Kušán-Riseatáyim y dio cuerpo al relato a base de la teología deuteronomista de Jue 2,11-19: pecado (3,7), castigo (3,8), arrepentimiento (3,9) y liberación (3,10-11). El pecado era de idolatría con «los Baales y las Ašerot»; este último término es otro nombre de Astarté (2,13), pero se empleaba también para designar los símbolos cultuales de madera que aludían a la diosa y se alzaban junto al altar (6,25.28.30). El castigo es la opresión por obra de Kušán-Riseatáyim (E. Taubler, HUCA 20 [1947], 137-42), nombre irónico que significa «Kušán el del doble mal». En Hab 3,7, Kušán aparece en paralelismo con la tierra de Madián; se dice que, en lugar de Aram Naharáyim (v. 8) y Aram (v. 9), debemos leer «Edom». Por tanto, el texto se refería originariamente a una invasión de los edomitas nómadas en el territorio de Judá-Simeón. De este modo abría el libro un juez procedente de Judá, y la escasez de información tradicional sobre él sirvió mejor para ejemplificar la tesis deuteronomista en 3,7-11.

15 **B) Ehúd (3,12-30).** Las hazañas de Ehúd (E. Auerbach, ZAW 51 [1933], 47-51; E. G. H. Kraeling, JBL 54 [1935], 205-10) aparecen encuadradas en la interpretación usual de pecado (3,12a), castigo (3,12b),

arrepentimiento (3,15a) y liberación (3,15b), pero los detalles del relato original subsisten intactos en 3,13-14.16-30. **12-14.** Moab se alía con sus vecinos del norte, los ammonitas, y con los nómadas del sur, los amalecitas (6,3). Los aliados capturan Jericó, «la ciudad de las palmeras», en el territorio de Benjamín. Y Ehúd es del clan de Guerá (Gn 46,21) y de la tribu de Benjamín. El va a la cabeza de los que llevan el tributo a Eglón. **16.** El relato discurre pausadamente: «zurdo» (v. 15) cuadra con «muslo derecho» (v. 16); «un codo de largo» (v. 16), con «muy obeso» (v. 17). **19-20.** Hay ligeros indicios de dos tradiciones combinadas en el relato: una sitúa el acontecimiento al este del Jordán, en Moab, de manera que Ehúd pasa por Guilgal (al este de Jericó) cuando vuelve a Efraím (3,19.26); la otra pone el acontecimiento en el oasis de Jericó (3,14.28). La escena es más verosímil en Moab, y el exterminio a que alude 3,28-29 afectó a las tropas de ocupación que se hallaban en territorio de Israel. Guilgal era un antiguo lugar sagrado, el crónlech cuyas piedras se asociaban tradicionalmente al paso del Jordán (Jos 4,19-24). Un mensaje divino emanado del lugar sagrado de Guilgal debía comunicarse en privado, y así los siervos se retiraron. La fusión de los dos relatos se advierte en el carácter duplicativo de 3,19 y 20. El precedente tributo de Ehúd y el subsiguiente retorno sin acompañamiento excluía toda sospecha. Las palabras finales del texto hebreo (final del v. 22) están textualmente corrompidas, y todas las correcciones son conjeturales (P. Joüon, Bib 21 [1940], 56-59); es mejor omitirlas, pues quizá se trate de una dittografía del principio del v. 24. (Sobre el territorio de Moab, → Geografía bíblica, 73:43-46).

23-25. Ehúd sale como había entrado, pero cierra la puerta tras sí. Los siervos, al verle marchar, vuelven (v. 19) junto a su amo y, encontrando la puerta cerrada, suponen que se ha acostado (v. 24; cf. 1 Sm 24,3). **26-29.** Ehúd escapa camino de Guilgal y reúne a los israelitas. En los vv. 27-28 hay también indicios de dos tradiciones diferentes, como en los vv. 24-26. Ocuparon los vados que van de Israel a Moab y así cortaron la retirada a los moabitas. **30.** Esta fórmula es la habitual para cerrar el marco teológico (4,23; 8,28; 11,3), pero Moab no ha sido conquistado, sino simplemente derrotado.

16 **C) Šamgar (3,31).** Šamgar es uno de los jueces «menores», pero sin sus fórmulas distintivas (10,1-5; 12,8-15). Además, 4,1 se une directamente con 3,30, de manera que su yuxtaposición es anterior a la adición de 3,31. Muchas de las antiguas versiones ponen 3,31 después de 16,31, con lo cual Sansón y Šamgar habrían sido héroes antifilisteos. Quizá un escriba posterior insertó el nombre aquí a causa de su mención en 5,6. También puede haber cierta confusión con el héroe antifilisteo Šammá, hijo de Ageo (2 Sm 23,11-12), que probablemente no fue ni israelita ni juez. La «aguijada» pudo utilizarse fácilmente como lanza; posiblemente tenía la punta de hierro, pues era un apero de labranza más que un arma (1 Sm 13,19-22).

E. Danelius, JNES 22 (1963), 191-92; H. W. Hertzberg, TLZ 79 (1954), 285-90; B Maisler, PEQ 66 (1934), 192-94.

17 **D) Débora y Baraq (4,1-5,31).** El relato en prosa de Jue 4 sirve de preludio al cántico triunfal de Jue 5, pero éste es casi contemporáneo de los hechos que narra, como lo demuestra la hiperbólica vehemencia de su desprecio y el carácter primitivo de su forma poética. El relato en prosa menciona a Yabín de Jasor (4,2; cf. S. Yeivin, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 95-104) e identifica a Sísara, el único mencionado en el poema, como al general de sus carros. Es muy probable que Jue 4 sea un intento de combinar una tradición como la de Jos 1,1-11, procedente de un período anterior, con la batalla entre Baraq y las fuerzas de Sísara (Jue 4-5), acaecida en una fecha posterior. El autor de Jue 4 no sólo ha utilizado el poema como fuente, sino también un antiguo relato en prosa que contenía detalles no presentes en el poema (4,4.6. 13); en esta fuente podía encontrarse ya la identificación de la batalla contra Yabín con la de Sísara. (Sobre la llanura de Esdrelón, → Geografía bíblica, 73:105-108).

4,1. Este versículo es la afirmación estereotipada del tema del pecado (2,19) y empalma directamente con 3,30. **2-3.** El tema del castigo se compone de la combinación de dos tradiciones: la de la batalla de Yabín y la del combate de Sísara. La fusión se ha efectuado convirtiendo a Sísara en jefe de las fuerzas de Yabín, pero esto crea serios problemas conforme avanza el relato. Los carros dominaban la llanura de Esdrelón (Jos 17,16). **4-5.** Débora era, lo mismo que María (Ex 15,20), una profetisa, pero su función como juez se parece a la de Samuel (1 Sm 7, 16-17) más que a la de los otros jefes militares de Jue. Ella interpretaba la voluntad de Yahvé a quienes acudían para que ella misma decidiera sobre sus diferencias. La palmera de Débora, entre Ramá (Er-Ram) y Betel (Beitín; cf. 1,23) estaría entre 8 y 20 kilómetros al norte de Jerusalén. Este pasaje refleja cierta confusión con el juramento de Débora, nodriza de Rebeca (Gn 35,8). No cabe duda de que el lugar del juicio estaba mucho más al norte y cerca de la escena de Jue 4-5. **6-7.** Baraq vivía en Quedeš, al norte de Jasor, y fue llamado por Débora. Suponer que ésta tenía su residencia en la región de Zabulón-Neftalí hace más comprensible 6,6.9-10. Por orden de Dios, Baraq debe atacar al ejército de Sísara desde la favorable espesura del monte Tabor con las fuerzas de Neftalí y Zabulón. Sísara y Yabín son mencionados de paso una vez más. **8-10.** Baraq y Débora reúnen las fuerzas tribales en Quedeš, lo cual requería pasar por Jasor para llegar al monte Tabor: una estrategia inverosímil si Yabín de Jasor pertenece realmente al relato.

18 **11.** Este versículo sirve de preparación para 4,17; así no será preciso interrumpir allí el hilo narrativo. Jéber el quenita había dejado el grueso de su tribu en el sur (1,16); sobre el «terebinto», cf. Jos 19, 33. **12-13.** Wadi Quišón (4,7; 5,21) recorre la llanura, y sus afluentes septentrionales se hallan al oeste del monte Tabor. **14-16.** El ataque fue lanzado por orden divina, y los carros quedaron atascados en la llanura inundada por el wadi Quišón (5,20-22); así, el mismo Sísara hubo de bajar de su carro y escapar a pie. **17-22.** También aquí sería difícil de

explicar que Sísara en su huida pase de largo por Jasor, la ciudad de su rey, y siga hacia Quedeš, a menos que Yabín de Jasor no perteneciera realmente al relato original. El comentario del v. 17 sobre la paz es interpretativo y presenta el acto como francamente odioso e inverosímil. Las mujeres nómadas alzaban las tiendas, y Yael (Jael) emplea simplemente un piquete de la tienda para matar a Sísara (cf. 5,25-26). **23-24.** Una vez más se alude a Yabín (4,2.7.17); la conclusión habitual para el tema de la liberación comienza en los vv. 4 y 23-24 y se completa en 5,31b. El autor que incorporó el poema triunfal a Jue considera a la misma Débora como autora del poema; pero los versículos en que Débora habla en primera persona (5,7b) son inseguros. La adición de «y Baraq» en 5,1 puede ser aún más tardía y haber sido introducida a la luz de 5,12. La estructura general del poema es como sigue: 2-11, introducción, con 2-5 repetido en 9-11, de manera que 6-8 es el núcleo del exordio; 12-18, reunión de la liga anfictiónica de las tribus; 19-22, batalla y victoria; 23-30, muerte de Sísara.

J. Blenkinsopp, *Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah. A Discusión:* Bib 42 (1961), 61-76; G. Gerleman, *The Song of Deborah in the Light of Stylistics:* VT 1 (1951), 168-80; F. Piatti, *Una nuova interpretazione metrica, testuale, esegetica del cantico di Debora:* Bib 27 (1946), 65-106, 161-206 (cf. la bibliografía aneja, 207-209); M. S. Seale, *Deborah's Ode and the Ancient Arabian Qasida:* JBL 81 (1962), 343-47; A. Weiser, *Das Deboralied. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie:* ZAW 71 (1959), 67-97.

19 **5,2.** Se indica el tema del poema; en honor de los jefes (2a) y de los guerreros de la victoria (2b), el auditorio es invitado a bendecir al Señor (2c): de ahí la invitación (¡bendecid al Señor!), y no una afirmación, en 5,2c y 9b (C. Rabin, JJS 6 [1955], 125-34). **3.** El verso emplea palabras estereotipadas y paralelas (cf. Gn 4,23; Nm 23,18; Sal 2,2; Hab 1,10). Este «yo» puede ser Débora o todo Israel (Ex 15,1). **4-5.** El avance divino es descrito aquí como si Yahvé viniera a ayudar a su pueblo contra Sísara. Yahvé viene de Seír, en paralelismo poético con «tierra de Edom» (Gn 32,3), que refleja la antigua creencia de que el Sinaí (Dt 33,2) es el lugar donde especialmente mora Dios (N. Glueck, JAOS 56 [1936], 462-71). Las imágenes responden al simbolismo habitual de la presencia divina desde la gran teofanía del Sinaí (Ex 19, 16-18). Este recuerdo del Exodo indujo a algún escriba a añadir «es decir, el Sinaí» (pero cf. W. F. Albright, BASOR 62 [1936], 26-31) al margen como explicación de «los montes» (5,5); luego entró en el texto después de «Señor». Pero aquí se alude a la presencia divina en la batalla contra Sísara (cf. Sal 68,7-10) y no directamente al Sinaí. **6-7a.** En 5,6-8 se describe el estado de Israel antes de la liberación. Šamgar no es la misma persona de 3,31, sino algún jefe cananeo relacionado con la opresión de Sísara. Posiblemente no se alude sólo a los peligros del comercio y de los viajes en este período, sino también a los intentos de aislar y separar a los grupos israelitas entre sí para dominarlos más fácilmente. **7b.** Gramaticalmente es tan posible la primera como la segunda persona; pero, teniendo en cuenta 5,12.15, es más

probable «tú». Estas palabras no las pronuncia Débora, sino que van dirigidas a ella. **8.** El versículo es continuación de 5,6-7c y da un trasfondo a 5,7b. El principio del v. 8 es inseguro; tal como está se puede referir al pecado de Israel y al subsiguiente castigo divino de acuerdo con la tesis deuteronomista, pero esta lectura es difícilmente la original. **9-11.** En general, el pasaje repite lo dicho en los vv. 2-5, cerrando así la obertura del poema. Se repiten las ideas de sujeto (vv. 2, 9), audiencia (vv. 3a, 10), proclamación (vv. 3b, 11a) e intervención divina (vv. 4-5, 11b) (cf. Seale, *op. cit.*, 345; C. Goodwin, JBL 63 [1944], 257-62).

20 **12.** Tras el exordio (vv. 2-11) se describe la reunión de las tribus para la batalla (vv. 12-18). En el contexto, este versículo debe considerarse como una invitación a Débora y a Baraq para que reúnan las tribus: Débora incitando a los guerreros al valor, Baraq conduciéndolos a la batalla (cf. A. Fernández, Bib 2 [1921], 61-65). **13.** La reunión de las tribus se describe genéricamente en el v. 13 y luego detalladamente en los vv. 14-15a y 19 para los que acudieron y en los vv. 15b-17 para los que no respondieron al llamamiento de Baraq. El significado del v. 13 es claro, aunque su lectura sea dudosa: los israelitas, como pueblo de Dios, descienden a la lucha como guerreros valientes. El plan original supuesto tras los vv. 14-18 es que todas las tribus, excepto Judá y Simeón, aisladas en el sur, deben unir sus esfuerzos para ayudar a Zabulón y Neftalí, que son el centro de la rebelión (4,6.10; 5,14-15.18). Este plan incluiría tres puntos de ataque y reunión en la llanura de Yizreel, ocupada por los carros. Pero cuatro de las tribus no se sumaron al ataque —Rubén, Galaad-Gad, Dan y Aser—, mientras que seis respondieron a la reunión anfictiónica —Efraím, Benjamín, Makir-Manasés, Zabulón, Isacar y Neftalí—; sobre la anfictionía de las tribus, cf. Bright, *Hist.*, 161-81.

14-15a. La «casa de José» (1,22-29; 2 Sm 19,20) aparece dividida en tres secciones después de la invasión: Efraím, Benjamín y Manasés; Makir se emplea aquí como sinónimo de Manasés (Nm 26,29; 32,39; Jos 17,1-13). Tras la mención de las tres tribus situadas al sur de la llanura viene la de las situadas en el flanco norte: Zabulón e Isacar. Es muy probable que debamos leer «Neftalí y Baraq» (4,6) en lugar de «Baraq»; así, sólo Zabulón y Benjamín son mencionados dos veces (5, 14-15.18; 4,6.10), pues ellos eran el centro del ataque lanzado por las seis tribus. **15b-17.** Rubén es objeto de un particular reproche por no unirse al ataque; esta tribu sería más tarde absorbida por Moab y se perdería para la historia (Dt 33,6). También se recrimina a Galaad, es decir, a la tribu de Gad, asentada al este del Jordán en Galaad (Jos 13, 24-28). Dan habita ahora en el norte 1,34; 17-18), y ni ella ni la adyacente Aser se unieron a Baraq. La expresión «en sus puertos» se refiere a que Dan, por su emplazamiento, se ha asociado a los fenicios (18,7). **18.** Zabulón y Neftalí son alabados de nuevo por ser el centro de la rebelión (4,6.10; 5,14-15).

21 **19-22.** Tras la reunión de las tribus ligadas por la anfictionía (vv. 12-18) se describe la batalla y la victoria (vv. 19-22). El lugar de reunión en 4,6.12.14 era el monte Tabor, donde coincidían las fronteras de Zabulón, Isacar y Neftalí. No se menciona en Jue 5, sino que el escenario de la batalla es «Tanak, en las aguas de Meguiddó». Las «aguas» son los afluentes meridionales del Quišón (4,7.13), que va por la llanura de Yizreel hasta el Mediterráneo, al norte del monte Carmelo. La frase de 5,20 podría ser una simple hipérbole poética, pero parecería que detrás de Jue 4,7.15 y 5,20-22 se esconde el hecho de que una tempestad repentina aprisionó y devoró los carros de Sísara entre las turbulentas aguas del Quišón. Entonces los enemigos fueron perseguidos por las tribus de Baraq. Esto explicaría también por qué Sísara huyó a pie (4,15).

23-24. El poema describe velozmente la batalla para detenerse con alegre ironía en la muerte de Sísara (5,23-30). La acción del poema avanza en un contraste entre la realidad (vv. 25-27) y la posibilidad (vv. 28-30); esta sección se inicia contrabalanceando la maldición y la bendición (vv. 23-24). Meroz es posiblemente Khirbet Marus, al sur de Quedeš. Es maldecida por no haber dado muerte a Sísara en su huida, en contraste con la acción de la nómada Yael. **25-27.** La muerte de Sísara y la malévola ironía de los vv. 28-30 muestran la intensidad emocional de la composición. La descripción del asesinato no es la de Jue 4, 18-21; este último relato parece basarse en una mala inteligencia del paralelismo poético de 5,26a. El cuadro de 5,25 presenta a un hombre golpeado fuertemente por detrás mientras vacía un pesado cuenco de leche agria. La «mano izquierda» y la «derecha» obedecen simplemente al paralelismo (Is 48,13; Sal 21,9; 26,10; 74,11; 80,18; 91,7); se alude a la mano derecha de tal manera que en el poema sólo se menciona de hecho un instrumento de muerte: un pesado piquete de tienda. Este se halla en paralelismo con una palabra vaga y genérica que designa simplemente un instrumento para golpear más que un específico «martillo de carpintero». Así, pues, 5,26a-b están en paralelismo poético y describen una sola acción de Yael. Sísara cae a los pies de ella, y los verbos repetidos de 5,27 son el grito de un coro salvaje sobre su cadáver. **28-30.** Sísara aparece como un rey por propio derecho y no simplemente como un general de Yabín. El poema termina con una nota de ironía burlesca frente a la preocupación de la madre. **31a.** El último verso resume la teología del cántico. **31b.** El relato se cierra con la habitual alusión deuteronomista al «descanso» (4,23-24).

22 **E) Gedeón (6,1-8,35).** El relato está encuadrado por las usuales formas deuteronomistas: pecado, castigo (6,1), arrepentimiento (6,2) y liberación (6,14). El problema de crítica literaria es difícil. Los hechos de 6,1-8,3 no van seguidos. El comienzo de 6,1-6 muestra indicios de dos tradiciones: el enemigo es Madián (6,1-2.5-6) o bien Madián con Amalec y los quedemitas (6,3-4). El relato de 6,7-40 presenta dos conjuntos de hechos: mensajero divino, signo divino, y altar en honor de Yahvé (6,7-10.25-32.36-40 y 6,11-18.22-24.19-21). Parece incluso que

detrás de los caps. 6-8 hay dos acontecimientos distintos más que dos tradiciones distintas de un mismo acontecimiento: un ataque de los quedemitas (¿solos?) contra el clan de Gedeón tiene como resultado su persecución por impulso divino y su consiguiente derrota al otro lado del Jordán (6,3-4.7-10.25-32.34.36-40; 7,2-8; 8,4-21; pero de hecho 8,12 = 7,9-22a). Más tarde, Gedeón consigue, a la cabeza de una confederación de los clanes, una victoria decisiva sobre los madianitas cerca de Yizreel (6,1-2.5-6.11-24.33.35; 7,1.22b.23-25; 8,1-3), pero no se dan los detalles de esta batalla.

L. Alonso Schökel, *Heros Gedeon. De genere litterario et historicitate Jdc 6-8:* VD 32 (1954), 3-20, 65-76; D. Daube, *Gedeon's Few:* JJS 7 (1956), 155-61; E. Kutsch, *Gedeons Berufung und Altarbau:* TLZ 81 (1956), 75-84; A. Malamat, *The War of Gideon and Midian. A Military Approach:* PEQ 85 (1953), 61-65; A. Penna, *Gedeone e Abimelec. Genere letterario e origine di Giudici 6-9:* BeO 2 (1960), 86-89, 136-41; C. F. Whitley, *The Sources of the Gedeon Stories:* VT 7 (1957), 157-64.

6,1. Está claro por 6,25-32 que el pecado era, como de costumbre, un pecado de idolatría con los dioses cananeos. Madián (Gn 25,2-6) estaba compuesto de camelleros nómadas del desierto arábigo, cuyo método de rápidas incursiones y ataques era una terrible amenaza. Los israelitas, ya sedentarizados, se veían ahora expuestos a los ataques de los nómadas. **2.** Las anuales devastaciones al tiempo de la siega exigían especiales procedimientos de precaución y refugio. **3-5.** Las bandas asaltantes aparecen aquí aumentadas: Madián, Amalec y los quedemitas; todos son beduinos, pero los dos últimos proceden del desierto meridional y oriental, respectivamente. En este punto parecen asomar dos tradiciones. **6.** Este versículo es la habitual frase deuteronomista para designar el arrepentimiento. **7-10.** El relato comienza propiamente con los dos mensajeros divinos: un profeta en 6,7-10 y un ángel en 6,11-18; el primer mensaje parece abreviado, pues no concluye con una amenaza divina (2,1-3; 10,11-16). Tal vez esto se deba a la combinación de una segunda tradición en 6,11-18. Sobre los amorreos, cf. comentario a 1,34. En 6,7-10.25-32.36-40 hay una tradición independiente sobre Gedeón: ésa era posiblemente la conclusión que falta en 6,7-10, que originariamente preparaba el camino a 6,25-32. **11-18.** La noticia del mensaje divino (vv. 11-18), el signo (vv.19-21) y el altar en honor de Yahvé (vv. 22-24) es más antigua y más antropomórfica que la noticia paralela del mensaje (vv. 7-10), el signo (vv. 36-40) y el altar (vv. 25-32) de la otra tradición. Gedeón recibe el mensaje divino por medio de un «ángel» (6,11; pero cf. 6,14.16.23) junto al árbol sagrado de Ofrá (¿Et-Teiyibeh?). Abiezer era un clan de Manasés instalado al oeste del Jordán (Jos 17,2). Gedeón estaba trabajando en un lugar oculto por miedo a las bandas madianitas. **19-24.** El signo divino que garantiza la elección divina tiene su paralelo en la otra tradición, 6,36-40 (D. R. Ap-Thomas, JTS 41 [1940], 175-177). En el relato, lo que era una ofrenda de alimentos (Gn 18,3-8) se convierte en un sacrificio de comunión ofrecido por Gedeón y aceptado en holocausto como signo divino (cf. un

sacrificio paralelo en 6,25-26). El fuego de Yahvé consagró el santuario como suyo (Lv 9,24; 1 Re 18,38) y Gedeón erigió un altar (cf. el paralelo en 6,26). El nombre que dio al altar es «Yahvé-Šālôm» (el Señor es paz), alusión a la promesa divina de paz en 6,23.

23 **25-32.** En 6,11-24 se narra la vocación de Gedeón diciendo que cambia un santuario de Baal (v. 11) en un santuario yahvista (v. 24) mediante la erección de un nuevo altar (v. 24) y un sacrificio (v. 21). El relato es paralelo, pero añade también el resultado. El altar de Baal es sustituido por otro dedicado a Yahvé, y el símbolo sagrado («cipo») es quemado como leña para el sacrificio. Por ser sacerdote de Baal (6, 11), las palabras de Joás salvan a Gedeón, pero la ironía puede deberse al autor y no a Joás. Los nombres israelitas que terminaban en «Baal» sugerían la convicción de que Yahvé es el Señor *(ba'al);* pero cuando «Baal» pasó a ser sinónimo de «idolatría», tales nombres fueron cambiados o reinterpretados. Es bastante probable que Gedeón se llamara originariamente Yerubbaal (lit., «el Señor actuará» en favor —no en contra— del portador del nombre), nombre que fue cambiado por el de Gedeón después de la vocación carismática o en la tradición posterior. **33.** Los madianitas habían cruzado el Jordán y dominaban la llanura de Yizreel (4,3). La adición de los quedemitas (6,3-4; 8,10) quizá responde a otro incidente en el que Gedeón combatió contra ellos. **34.** Este versículo continúa la tradición de 6,3-4.7-10.25-32 y sólo puede referirse al contraataque de Gedeón por la muerte de la gente de su clan (8,4-21). **35.** Son convocadas a la lucha las tribus más cercanas por el sur (Manasés) y por el norte (Aser, Zabulón, Neftalí) de la llanura (4,6.10; 5,14-18). **36-40.** Este signo divino está en paralelismo con la otra tradición en 6,19-21; pero aquí Dios se dirige a Gedeón sin intermediarios (S. Tolkowsky, JPOS 3 [1923], 197-99).

7,1. Este versículo continúa la situación de 6,33. Las fuerzas enemigas habían acampado hacia el extremo sudeste de la llanura: En-Jarod es 'Ain Tuba'un, y la «colina de Moré» es Jebel Dahi (Vincent, *op. cit.).* **2-8.** Los trescientos hombres eran quizá las fuerzas que Gedeón condujo a marchas forzadas para lanzar un ataque nocturno contra los quedemitas (?) cuando éstos se retiraron al otro lado del Jordán tras un ataque del clan de Gedeón (8,4-21). Era más prudente llevar a cabo la persecución inmediata y el ataque nocturno con un grupo de soldados selectos que con un gran ejército. Las elevadas cifras (7,3) pueden referirse al dato tradicional de las cifras correspondientes a la reunión tribal que se alzó más tarde contra Madián. En tal caso, «el agua» sería el Jordán, que se disponen a cruzar en persecución de los beduinos (8,4). El motivo de la elección no está claro: quizá el que «lame el agua como un perro» conserva sus armas y se revela como guerrero entrenado; por el contrario, el que «se arrodilla para beber» utiliza sus manos como vaso y tiene que abandonar momentáneamente sus armas. La marcha de los otros proporcionó a Gedeón una cantidad suplementaria de cuernos, que él prepara con vistas a la estrategia subsiguiente. La referencia de 7,8b está en línea con 6,33 y 7,1. **9-15.** Estamos supo-

niendo que la persecución vindicativa de Gedeón, que aparece en 8, 4-21, pero sin los detalles de la batalla final (8,11-12), es presentada con todo detalle en 7,9-22a. La batalla en que Gedeón y las tribus derrotan a Madián aparece sólo en el relato del final de la batalla en 7,23-8,3. El «sueño» debe entenderse simbólicamente: el «pan de cebada» es la gente sedentaria, mientras que la «tienda» se refiere a los nómadas salteadores. Si el nombre de Gedeón no es una amplificación redaccional, puede ser indicio de que los nómadas atacaron al clan del mismo Gedeón y, en consecuencia, temían un contraataque por parte del mismo (8,18-19). (Sobre el escenario de la batalla descrita en 7,1-8, → Geografía bíblica, 73:111).

24 **16-22a.** Este relato del ataque nocturno parece englobar dos tradiciones un tanto diferentes: en una, las antorchas y el grito de guerra producen la alarma y la consiguiente huida; en la otra, el inesperado toque de las trompetas revuelve el campamento, y los soldados empiezan a luchar unos contra otros, presos de pánico. Difícilmente se podía tocar la trompeta y gritar al mismo tiempo o manejar las trompetas y los cántaros. El grito de guerra sería el mismo de 7,18.20, pero 7,14 ha introducido la «espada» en 7,20. La distinción de las tradiciones se advierte en las dos terminaciones de 7,21 y 22a. **22b.** Esa fusión de las dos tradiciones explica esta doble serie de direcciones. Ambas coinciden en que el enemigo huyó hacia el sur a lo largo del valle del Jordán, intentando, sin duda, cruzar el río lo más pronto posible al sur de Bet-Šan. **23.** Este versículo repite la referencia a la reunión mencionada en 6,35, pero omite a Zabulón; es simplemente una ampliación redaccional de 7,24-25. En la batalla con los madianitas, estas tribus estuvieron con Gedeón, lo cual encolerizó a Efraím. Por tanto, 7,23-8,3 debe ser la conclusión de la batalla (no mencionada) entre la confederación del norte y los madianitas, y no la incursión vindicativa de Gedeón narrada en 8,4-21 y detallada en 7,2-22a. **24-25.** Efraím es convocado para que corte el paso a los madianitas fugitivos en Bet-Bará —quizá Tell Far'ah (Vincent, *op. cit.)*—, donde el wadi desemboca en el Jordán, y el ejército fugitivo quedaría apresado entre las aguas. Los dos jefes son ejecutados, y un comentario redaccional en el v. 5b procura unir 7,24-25a con 8,4-21, haciendo que los efraimitas crucen el Jordán para encontrarse con Gedeón (F. Zimmermann, JBL 71 [1952], 111-14).

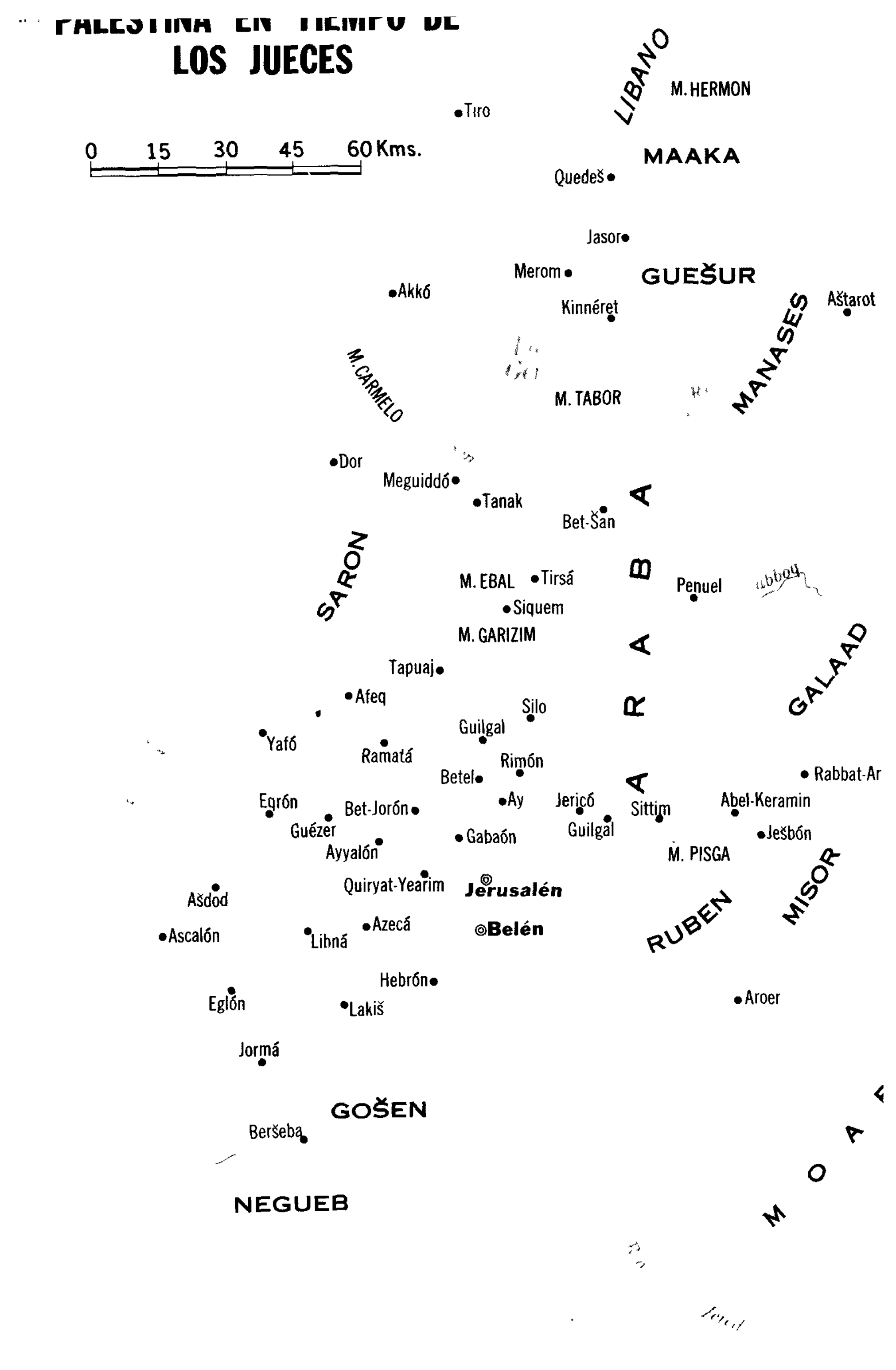
25 **8,1-3.** Los efraimitas se consideraban como la tribu de cabeza (12,1-6) y probablemente buscaban una excusa para restar a la confederación tribal parte de su botín. Pero la deferente respuesta de Gedeón aplaca su orgullo. **4-9.** Aquí se narra la persecución vindicativa de Gedeón al otro lado del Jordán, persecución que efectuó —según la hipótesis invocada— con trescientos hombres de su propio clan. Sukkot y Penuel estarían en el camino oriental que va siguiendo el río Yabboq. El trasfondo hace pensar que Gedeón está lejos de la victoria. Se trata del territorio de Gad (5,17). La amenaza de 8,7 quiere decir que Gedeón los aplastará entre espinas y cardos, como se machaca el grano. **10-12.** La afirmación de 10b es una armonización redaccional de 10a

con la precedente victoria narrada en 7,24-8,3; las cifras son ciertamente exageradas. Los nómadas se dirigen por el sudeste hacia el desierto y ya se creen a salvo. El ataque de 8,11-12 es el que ya se ha detallado en 7,9-22a. Gedeón lleva a los jefes cautivos adonde él vive (¿Ofrá?) para vengar allí la sangre de los muertos de su clan. **13-17.** Volviendo por un camino diferente, Gedeón castiga primero a Sukkot y Penuel. **18-21.** Gedeón lleva consigo a los dos jefes cautivos y les recuerda que ellos habían atacado a su propio clan cerca del monte Tabor, lo cual había originado su persecución a través del Jordán. Yéter era el más cercano en la línea de obligación para ejecutar la venganza de sangre, y a él se le ofrece como un honor a la vez que como una ulterior degradación de los cautivos.

22-23. El autor deuteronomista emplea dos tradiciones separadas en 8,22-23 y 8,30-9,57. Ambas coinciden en que la victoria de Gedeón sobre los madianitas, cuyo desenlace quedó consignado en 7,22b.24-8,3, le llevó a asumir la función, ya que no el título, de rey sobre algunos clanes en torno a Siquem y en que luego su familia cayó en la ruina. Sin embargo, una tradición explica esta ruina refiriéndose al efod de oro que llevó a la idolatría (8,22-26), mientras que la otra la explica en relación con Abimélek y Jotam (9,56-57). Las dos narraciones han recibido un colorido deuteronomista (8,28.33) y han sido integradas en el plan general de Jue (10,1); pero, mientras la primera era específicamente antiidolátrica, la segunda se dirigía primariamente contra la idea de la monarquía hereditaria (G. H. Davies, VT 13 [1963], 151-57). En 8,22-23, Gedeón acepta el ofrecimiento de la monarquía, pero no el título de rey por escrúpulos religiosos; teniendo en cuenta la acción de 8,24 y lo que se dice en 9,2, debemos entender 8,22-23 como la aceptación del poder, pero no del título (1 Sm 8,7; 10,19; 12,12). **24-27.** Es indudable que Gedeón entendió el efod de oro como un símbolo del gobierno de Yahvé por medio de su persona. El efod aparece especialmente relacionado con los oráculos (8,22-23); estaba hecho con los anillos (o quizá pendientes) cogidos como botín a Madián (Nm 31, 50) y era así una imagen simbólica recubierta de oro. Fue colocado en Ofrá (6,11.24), lo mismo que la sede del gobierno de Gedeón. Los detalles de 8,26b se refieren al botín que correspondió a Gedeón como jefe y no a lo que se le dio para el efod. La ruina de la casa de Gedeón, descrita en la otra tradición (8,30-9,57), es atribuida aquí al posterior abuso idolátrico que se hizo del símbolo del efod.

26 **28.** Este versículo es la usual terminación deuteronomista de la historia de un juez (pero cf. 10,1). **29.** La tradición de 7,24-8,3 pudo concluir originalmente con esta frase, pero fue quitada de allí una vez que 8,4-21 fue combinado con 8,3. **30-35.** Es muy probable que el redactor deuteronomista que elaboró la historia de los seis jueces «mayores» según el esquema de pecado-castigo-arrepentimiento-liberación excluyera Jue 9 de sus materiales por considerarlo sin importancia para este tema e insertara en su lugar la sinopsis de 9,1-57, que se encuentra en 8,32-35. Cuando el redactor posterior extendió la obra a «doce»

PALESTINA EN TIEMPO DE LOS JUECES



jueces, volvió a poner Jue 9, y entonces retocaría oportunamente 10,1, de manera que Abimélek venía a concluir la liberación operada por Gedeón (8,28 y 10,1). También insertaría 8,30-32 como introducción al capítulo repuesto. Por tanto, aquí la habitual conclusión deuteronomista que sigue a la muerte de un juez (2,18-19) aparece en 8,33-34, mientras que 8,35 resume los acontecimientos de 9,1-57. Baal-Berit (8,33; 9,4) es una combinación sincretista del Dios israelita de la alianza con el Baal cananeo de Siquem. Gedeón debió de gobernar originariamente sobre israelitas y cananeos, pues unos y otros habrían sido presa de los nómadas madianitas (V. Vilar, EstBib 21 [1961], 65-67). La rebelión de Gedeón es la de un semiisraelita, hijo de Gedeón en Siquem (8,31), contra la estirpe israelita pura de Gedeón en Ofrá. Incluso en su estado predeuteronómico, el relato tenía una enseñanza religiosa (9,56-57), aun cuando su principal valor y la razón de que se conservara en la tradición pudo ser el tono antimonárquico de la narración. Este tono sería un ejemplo del pensamiento septentrional, cuya contrapartida meridional aparece en 1 Sm 8.

27 **F) Abimélek (9,1-57).** Abimélek era hijo de Gedeón y de una mujer cananea (8,31); Siquem (Nablus) estaba en la frontera sur del territorio tribal de Manasés. Probablemente, a la muerte de Gedeón, cuando la sucesión se hallaba en disputa, pidió a los siquemitas que le eligieran por rey a él y no a un israelita puro descendiente de Gedeón.

K. Frühstorfer, *Abimelechs Königtum:* TPQ 83 (1930), 87-106; E. Nielsen, *Schechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague, 1955); P. van Imschoot, *Le règne d'Abimelek:* ColBG 22 (1935), 3-13; G. E. Wright, *Shechem* (Nueva York, 1965).

9,1-6. *sobre una misma piedra:* La matanza de los hijos de Gedeón fue llevada a cabo públicamente, casi como un acto ritual, para mostrar a las claras el cambio de poder (2 Re 10). Bet-Miló es probablemente otro nombre de Migdal-Siquem (9,46-49); ambos designan la parte fortificada de Siquem, que contendría el palacio del rey y los edificios públicos importantes como el templo de Baal-Berit. Abimélek es hecho rey bajo el árbol sagrado de Siquem, mencionado también en Gn 12,6; 35,4; Dt 11,30; Jos 24,6. **7-15.** Siquem está en el valle que hay entre el monte Ebal (norte) y el monte Garizim (sur). El poema parabólico es más antiguo que su empleo por Jotam y refleja el desacuerdo nómada con la monarquía (M. Adinolfi, RBiblt 7 [1957], 322-42; E. H. Maly, CBQ 22 [1960], 299-305). El argumento es que los mejores no tienen tiempo para ser reyes; por ello suele suceder que los indignos aceptan el papel de monarca. La «zarza» ni siquiera puede proporcionar sombra: lo menos que se puede pedir a una planta en una tierra cálida; además, es peligrosa, porque arde fácilmente y se consume con rapidez, llegando a destruir los magníficos «cedros del Líbano». Al elegirla como rey, se elige de hecho entre su falta de sombra y, lo que es peor, el ataque de su fuego, es decir, entre lo inútil y lo peligroso. **16-21.** La manera en que Jotam aplica la parábola muestra que no fue creada para esta oca-

sión. Lo que interesa a Jotam no es la intervención del pueblo en hacer rey a Abimélek, sino la reacción popular frente a Gedeón y su familia (9,16b-19b). El final del capítulo (9,56-57) ve en 9,48-49 el cumplimiento de la maldición por el fuego (cf. 9,20-21). Jotam huye a Beer (El Bireh), al norte de Bet-Šan y fuera del territorio de Manasés (J. van der Meersch, VD 31 [1953], 335-43).

28 **22-25.** El relato de 9,22-29 se compone de dos tradiciones sobre el mismo acontecimiento: la instigación a la rebelión y sus efectos aparecen paralelamente en los vv. 22-25 y 26-29; el ataque de Abimélek es contado en los vv. 42-45 y luego en 30-41, que siguen, respectivamente, las tradiciones mencionadas. Dios actúa en 9,22 para efectuar lo que se dice en 9,56-57. Las «emboscadas» van en detrimento de Abimélek en cuanto que le privan de los impuestos que pagaban las caravanas por utilizar los caminos de Siquem. **26-29.** Este pasaje es otra versión paralela de la rebelión, en el que no se menciona la intervención de Dios, pero se describen las circunstancias de que Dios se había servido. Gaal, hijo de Ebed, era probablemente un cananeo puro que recurre a su pueblo contra el semicananeo Abimélek (9,26). Recuerda a sus gentes la ancestral hegemonía que poseían sobre la tierra donde ahora gobierna Abimélek (R. G. Boling, VT 13 [1963], 479-82). **30-40.** Este pasaje es continuación del relato de 9,26-29. Zebul (9,28) traiciona a Gaal, le engaña (v. 36) y, finalmente, le provoca a una batalla abierta con Abimélek (v. 38). **41.** Este versículo termina una de las tradiciones sobre el fracaso de la rebelión de Siquem; la otra tradición —mucho más completa, pero paralela— sobre el castigo de la rebelión aparece en 9,42-45. **42-44.** En esta tradición, la ciudad de Siquem es destruida, y la tierra cubierta de sal para asegurar su esterilidad (Dt 29,32; cf. A. M. Honeyman, VT 3 [1953], 192-95). **46-49.** La resistencia final de los siquemitas tuvo lugar en la parte más fuerte de su ciudad y en un lugar considerado probablemente a salvo por hallarse bajo la especial protección de Baal-Berit (8,33). Pero Abimélek no derrama su sangre en el lugar sagrado, sino que los hace morir abrasados. **50-55.** Tebes (Toubas) se hallaba al nordeste de Siquem y probablemente se había sumado a la rebelión. Abimélek fue muerto en el momento en que prendía fuego a la torre (9,20b). La piedra superior de un molino de mano era un instrumento natural de defensa en una mujer. El ejército de Abimélek estaba compuesto de «israelitas» que luchaban contra una sublevación cananea. **56-57.** La primitiva enseñanza religiosa del relato era que Dios venga la sangre de Gedeón cumpliendo en sus dos partes la maldición de 9,20.

29 **G) Tolá (10,1-2).** La introducción de Šamgar (3,31), Tolá, Yaír (10,3-5), Ibsán, Elón y Abdón (12,8-15) sigue un mismo esquema: nombre, origen, gobierno, muerte, sepultura y familia. Este esquema no es el mismo que emplea la introducción deuteronomista para Otniel, Ehúd, Baraq, Gedeón, Jefté y Sansón. El autor que insertó 10,1-5 colocó también 9,1-57 en el conjunto del relato y escribió oportunamente 10,1. Estas breves noticias, que elevan el número total de jueces a la

cifra simbólica de doce, pertenecen a los jefes cuyo recuerdo épico se conservaba religiosamente en los clanes homónimos; se trata de personajes análogos a los innominados de 5,2.9.15. Tolá es el nombre de un clan de Isacar (Gn 46,13; Nm 26,23). Dodó aparece también como nombre de uno de los soldados de David (2 Sm 23,9) y puede ser una forma abreviada de un nombre con el sufijo de la divinidad. Algunos miembros de la tribu de Isacar debieron de habitar, o al menos morir luchando, en el territorio de Efraím, pues la tumba del clan se hallaba en Šamir, precisamente en estas tierras.

30 **H) Yaír (10,3-16).** El inicial «tras él» (3,31; 10,1; 12,8.11.13) hace ver la obra como si presentara una sucesión de jueces, pero este concepto es el de un escritor posterior y no refleja la simultaneidad efectiva de muchos de los acontecimientos acaecidos en las distintas situaciones tribales. Yaír es un nombre clánico de Manasés, y el clan antepasado va unido a la captura de la parte septentrional de Galaad, al este del Jordán (Nm 32,41; Dt 3,14). Las «ciudades» son campamentos nómadas en los que se agruparían varias familias de un mismo clan; su situación debe buscarse entre los ríos Yabboq y Yarmuk. Así, pues, Yaír era un antepasado nómada del Manasés oriental. La sepultura que recordaba su memoria se hallaba en Camón (Camn), al este del Jordán, en Galaad.

31 **10,6-16.** La obra primitiva empleada por el redactor deuteronomista contenía ya una interpretación religiosa de la anterior historia épica. En la tradición predeuteronomista ya aparecía unida a la deuteronomista de 2,6-3,6. En 10,6-16 hay también dos tradiciones cuidadosamente unidas: la primera quería ser probablemente un preludio a la opresión de Israel por los filisteos (10,6.7.12) y a la obra de Sansón (Jue 13-16) y Samuel (1 Sm 1-12). La segunda presenta los característicos temas deuteronomistas como un prólogo a la opresión de los amonitas (10,6-7.9.12) y a la liberación de Jefté (que continúa en 10,17-12,7). En su posición y estructura actual, 10,6-16 es una recapitulación de 2,6-3,6 y una preparación para los relatos de los ammonitas y los filisteos. La inserción de Jue 17-21 rompe la continuidad del conjunto que va de Jue 10 a 1 Sm 12.

Los términos generales de Baales y Astartés (2,11-13) quedan especificados en 10,6b, que es una amplificación secundaria. Un autor, convencido de que Yahvé castigaba a Israel por dar culto a los dioses de los pueblos vecinos mediante la opresión por parte de esos mismos pueblos, parece haber utilizado la lista de 10,6b y 10,11-12 para resumir la infidelidad de Israel en toda la historia anterior. Por tanto, en 10, 6-16 hay indicios de tres manos por lo menos.

6. El usual comienzo deuteronomista de 10,6a (2,11-13; 3,7; 4,1; 6,1) es ampliado por una mano posterior, como acabamos de sugerir. **7.** La preparación deuteronomista para la historia de la opresión ammonita (10,17-12,7) y filistea (caps. 13-16; 1 Sm 1,12) contiene las frases usuales (2,14.20; 3,8; 4,2; 6,1). **8-9.** Estos versículos se refieren exclusivamente a la invasión ammonita, de la que había de liberar Jefté:

forman parte de la preparación originaria para la saga de Jefté. Los ammonitas ocuparon el territorio de los moabitas (3,12-30), situado al este del Jordán; no sólo asolaron la parte meridional de Galaad (territorio de Gad; 5,17), sino que cruzaron el Jordán para atacar a las tribus meridionales asentadas al oeste del río. **10-16.** La lista de naciones enemigas de Israel en el pasado (10,13) incluye a las dos cuya opresión será descrita luego en Jue 11-16.

32 **I) Jefté (10,17-12,7).** Se ha dicho que el primer redactor deuteronomista de Jue omitió 9,1-57, aunque figuraba entre los materiales de su fuente, por considerarlo sin importancia y poco edificante, y que insertó en su lugar el breve comentario de 8,33-35. Más tarde, el redactor final tomó 9,1-57 y lo puso detrás de 8,33-35. La misma omisión y posterior reincorporación ha tenido lugar en el relato de Jefté. Con toda probabilidad, las fuentes originarias contenían 11,1-10.11a.29a.30-40; 12,1-6. El primer redactor no utilizó 11,1-10, pero lo resumió brevemente en 10,17-18 (compárese 10,18b con 11,9). Tampoco utilizó el relato del voto que aparece en 11,30-31.34-40, sino que se limitó a un discreto resumen en 11,11b, ni 12,1-6, probablemente por la misma razón; es un relato mucho menos edificante que 7,24-8,3 y no se refería a su tema. De este modo, 11,33b terminaba su relato con un comentario típicamente deuteronomista. La presencia de duplicados como 10,17a = 11,4, 10,18b = 11,9 y 11,11b = 11,30-34 demuestran que el redactor posterior reinsertó las secciones omitidas, pero sin eliminar los anteriores resúmenes de las mismas.

17-18. Este resumen de 11,1-10 promete que quien se alce contra los ammonitas tendrá el poder después de la guerra. Los ammonitas estaban acampados en el territorio de Galaad, al sur del Yabboq; el campamento de Israel estaba en Mispá. Estas concisas afirmaciones resumen el ataque operado por los ammonitas, la llamada al exiliado Jefté y la reunión de 11,1-10.11a.29a. Los «príncipes» o «jefes» de Galaad son tal vez una glosa armonizante con 11,4-11; en el resumen original se mencionaba únicamente al «pueblo». (Sobre Galaad, → Geografía bíblica, 73:50-51).

33 **11,1-3.** Tras este relato encontramos el mismo problema que en 9,1-6 con el israelita-cananeo Abimélek. Jefté era también semiisraelita, nacido en Galaad de padre israelita y madre indígena (8,31). Al igual que el cananeo Gaal incitaba a la rebelión contra Abimélek a sus compatriotas cananeos, así los verdaderos israelitas (¿de Gad?) expulsaron al semiisraelita Jefté por miedo a que les originara disturbios. Jefté se convirtió en un salteador nómada que vivía entre el desierto y la ciudad. Tob está en la región nordeste de Galaad (9,4; 1 Sm 22,1-2). **4-10.** Aquí aparece todo lo que hay detrás de 10,18b. El riesgo de que Jefté conspire contra Israel es mucho menor que la certeza del ataque de Ammón. Los de Israel juran solemnemente que, si Jefté los conduce con éxito contra Ammón, será su jefe en lo sucesivo: el caudillo se convierte en rey. **11a.** Este versículo iba inmediatamente detrás de 10,18 en la primera redacción, antes de que el segundo redactor reincorporase 11,1-10.

La continuación original de 11,11a sería 11,29a.30-31. **11b.** Este versículo recapitula todo el incidente del voto que aparece en 11,30-31. 34-40, omitido por el primer redactor, lo mismo que 8,33-35 era un resumen de 9,1-57 y 10,17-18, y del pasaje excluido 11,1-10. El santuario de Mispá (Gn 31,49) era el lugar donde se reunía Israel para pedir la ayuda divina en la lucha; por tanto, el voto fue hecho también allí.

34 **12-28.** El diálogo de los mensajeros es menos antiguo que la fuente en que ha sido insertado; rompe la unidad del relato en 11,11a. 29a. La firmeza jurisdiccional del documento data probablemente de una reivindicación posterior a los derechos de Israel a las tierras situadas al este del Jordán, entre el Arnón y el Yabboq. Los ammonitas reclamaban esta región como suya. La mayor parte del documento se refiere al territorio situado al este del Jordán perteneciente a Moab (11,15.24-25) y no a Ammón. Tal vez el fondo del incidente deba situarse en una época en que Ammón había conquistado parte de Moab en el sur y reclamaba las tierras conquistadas a Moab por Sijón, y poco después a éste por Israel. La respuesta subraya el hecho de que, al regresar de Egipto, los israelitas solicitaron permiso para atravesar Edom (Nm 20, 14-21) y Moab. Se les negó el permiso, y ellos bordearon las fronteras de Edom y Moab (Nm 20,22; 21,4) y no tomaron la dirección oeste hacia la tierra prometida hasta que llegaron al Arnón (Nm 21,11.13), frontera entre Moab y el territorio que Sijón había conquistado antes a Moab (Nm 21,26-30). No sólo se les negó de nuevo el permiso para pasar, sino que Sijón los atacó (Nm 21,23; Dt 2,32). Las ciudades de Ješbón y Yahás eran ciudades moabitas (Is 15,4) conquistadas por Sijón. Todo este territorio fue concedido por Yahvé a Israel en su lucha. Kemóš es el dios de Moab, no de Ammón (Nm 21,29; 1 Re 11,5); tal equivocación puede ser obra de un escriba. Posiblemente, lo que se quiere decir es que ni el dios de Moab ni el rey de Moab (Dt 22,2-3; Jos 24,9) impidieron que Israel tomara posesión del territorio y que, si Ammón ha logrado someter ahora a Moab, es demasiado tarde para formular reclamaciones sobre los antiguos territorios moabitas que Israel posee desde hace tanto tiempo (J. Obermann, *JBL* 58 [1939], 229-42).

29a. Aquí aparece la continuación de 11,11a según la fuente original. Se trata de la reunión de las tribus como en 4,10; 5,14-18; 6,33-35; 7,23-24. Las tribus implicadas eran Gad, Manasés y Efraím (12,1-6). Es posible que Mispá de Galaad fuera de hecho la otra Mispá de Efraím y que 11,29b constituya un indicio de que no tuvo éxito la convocación de Efraím mencionada en 12,2. **29b.** En la hipótesis de que el primer redactor suprimiera 11,30-31, pudo añadir 29b, preparando así la redundancia con 11,32a cuando el segundo redactor reincorporó 11,30-31. **30-31.** Jefté es yahvista (A. von Hoonacker, *Le voeu de Jephté* [Lovaina, 1903]), pero su idea de Yahvé está contaminada por su ambiente (2 Re 3,27; Miq 6,7). Jefté promete un sacrificio humano (¿de un siervo?) por la victoria. **32-33.** Aroer no es la que está junto al Arnón en 11,26, sino la ciudad de Jos 13,25, al este de Rabbá. Minnit y Abel-Keramim están al norte de Ješbón (11,19.25) en dirección de Rabbá.

34-40. Quien sale al encuentro de Jefté es su hija única: va a la cabeza del grupo que saludaba el retorno del héroe (1 Sm 18,6-7). El relato tiene una dignidad trágica; el padre ofrece a su hija en holocausto tras un período en el que ella llora por el hecho de morir sin hijos. El relato del voto perduró, sin duda, para explicar el duelo anual de 11,40.

35 **12,1-3.** Al parecer, Efraím quiere ahora tener parte en los despojos de Ammón y cruza el Jordán so pretexto de estar enojado con Jefté. Safón está en la ribera este del Jordán, cerca de Sukkot (Jos 13, 27). Efraím consideraba que le pertenecía el territorio situado al este del Jordán enfrente de su propio territorio, lo mismo que Manasés tenía posesiones en ambas riberas del río al norte (8,4b). Tras una derrota inicial del presuntuoso Efraím, los victoriosos galaaditas terminaron con los supervivientes dispersos en los «vados» del Jordán valiéndose de una prueba de pronunciación. «Šibbólet» significa «crecida» o «corriente» de un río; los de Efraím conocían la palabra, pero los delataba la pronunciación incorrecta del sonido «š» (E. A. Speiser, BASOR 85 [1942], 10-13; F. Willsen, VT 8 [1958], 97-98). **7.** La terminación original del primer redactor estaba probablemente en 11,33b: es una buena terminación deuteronomista para concluir la actividad de un juez (3,30; 8, 28). Cuando el segundo redactor añadió de nuevo la escena del cumplimiento del voto en 11,34-40 y el relato de Efraím en 12,1-6, cerró toda la saga de Jefté con una nueva conclusión (12,7) que es típica de los relatos de los jueces «menores» en 10,2.5; 12,10.12.15.

36 **J) Ibsán (12,8-10).** Belén no es el de Judá, sino el que está en Zabulón, cerca de Nazaret (Jos 19,15). Los matrimonios efectuados fuera de la familia tenían por objeto alguna alianza.

K) Elón (12,11-12). Elón fue otro juez de la tribu de Zabulón; la noticia sobre él es el mejor ejemplo del cuadro esquemático en que se da cuenta de los jueces «menores». El nombre es el de un clan de Zabulón (Gn 46,14; Nm 26,26).

L) Abdón (12,13-15). Piratón está al sudoeste de Siquem, en las «montañas» de «Efraím». La numerosa prole es signo de la riqueza e importancia del interesado. Si «los amalecitas» no responden a una corrupción del texto, habría que suponer que algunos de estos nómadas meridionales habían ocupado estas regiones en un período anterior.

37 **M) Sansón (13,1-16,31).** La existencia de dos terminaciones en la saga de Sansón (15,20 y 16,31b) y el hecho de que el relato de Jue 16 sea el menos edificante de todo el conjunto invitan a concluir que, como antes con los caps. 9 y 11-12, aquí también el primer redactor había omitido Jue 16 como carente de interés para su mensaje teológico y había terminado el relato con 15,20; luego, el segundo redactor lo volvió a poner junto con su propia terminación de 16,31. El ciclo consiste en el relato del nacimiento (13,1-25) y en las aventuras de Sansón con varias mujeres: en Timná (14,1-15,20), en Gaza (16,1-3) y en Wadi Soreq (16,4-31).

J. Blenkinsopp, *Some Notes on the Saga of Samson and the Heroic Milieu:* Scr 11 (1959), 81-89; *Structure and Style in Jdg 13-16:* JBL 82 (1963), 65-76; E. Kalt, *Samson* (Friburgo de Br., 1912); V. Zapletal, *Der biblische Samson* (Friburgo, 1906).

13,1. Reaparece el comienzo tradicional del primer redactor deuteronomista (3,12; 4,1; 10,6). El relato de Sansón está colocado dentro de ese marco (15,20). Los «filisteos» eran una parte de los pueblos del mar que habían emigrado del Egeo y Creta y que habían sido rechazados de Egipto por Ramsés III poco después de 1200. Se habían asentado en la llanura costera meridional de Palestina. Sus incursiones obligaron a la tribu de Dan a emigrar del territorio que le había sido asignado en torno a Sorá y Eštaol (Jos 19,47; Jue 18; cf. 13,25) y a instalarse en la región del monte Hermón, en el extremo norte de Palestina. Tal vez, la actividad de Sansón data de después de esa migración, y por eso él nunca llegó a ser jefe de los danitas contra los filisteos. El énfasis que se pone en la fuerza personal de Sansón y en sus poco ortodoxas armas (15,15-16; 16, 3) quizá refleja el monopolio filisteo sobre las armas de hierro hasta su derrota final en tiempos de David (1 Sm 13,19-22). **2-5.** Sorá y Eštaol (13, 25; 18,2.11) se hallaban al oeste de Jerusalén, en el borde de la llanura y las tierras bajas. De allí emigró Dan al norte. El nacimiento del niño (Gn 11,30; 1 Sm 1,2; Lc 1,7) es un especial acto divino y presagia que la criatura tendrá una misión singular. La sucesión de los elementos literarios —mensaje divino, ofrenda de alimentos, comida que termina en sacrificio, temor y acción de tranquilizar en 13,2-23— es igual que en 6,11-23. Los ritos de la observancia nazirea descritos en Nm 6 aparecen más detallados y desarrollados que aquí y se refieren sólo a la persona adulta que se somete al nazireato. Aquí Sansón es designado para ese especial destino desde el seno de su madre; de ahí que también a ella se le apliquen los ritos. **6-8.** Sansón será un nazireo perpetuo, lo mismo que Samuel (1 Sm 1,11-28). **9-14.** La dinámica del relato sirve para afirmar por tres veces la extraordinaria consagración de Sansón desde el seno de su madre: 15,4-5.7.13-14; pero no aparecen más detalles en 13,13-14 que en 13,4-5, a pesar de la pregunta formulada en 13,12. **15-21.** Manóaj, como Gedeón, sospecha que se halla ante la presencia divina y hace un ofrecimiento análogo, un tanto ambiguo: comida o sacrificio. El mensajero divino no acepta la comida, pero sí la ofrenda como sacrificio en honor de Yahvé. Manóaj busca constantemente más información o posibles pruebas de las afirmaciones del mensajero (13,12.17). Incluso no está seguro de que sea real la comunicación divina. Sólo después del sacrificio se convence de que el mensajero viene de parte de Yahvé y es una manifestación de su presencia (13,20-21). **24-25.** Majané-Dan significa «Campamento de Dan» y sería un título innecesario dentro del territorio efectivo de Dan. Si de este punto había partido la gran migración de los danitas (13,25; 18,2), podemos imaginar, como trasfondo de 13, 25, que Sansón estaba decidido a permanecer y llevar a cabo una guerrilla personal con los filisteos.

38 **14,1-4.** Timná pertenecía a Dan (Jos 19,43) y se hallaba junto a la frontera de Judá (Jos 15,10). Desde este sector, los amorreos hicieron retroceder a los danitas hacia las montañas (1,34-35). Con este pasaje comienzan tres relatos (14,1-15,20; 16,1-3; 16,4-31) sobre las hazañas de Sansón, todos los cuales tienen la misma estructura fundamental: San-

són queda enredado con una mujer filistea; los filisteos la utilizan en un intento de que él caiga en la trampa; Sansón desbarata sus planes y luego los aniquila. En el primer incidente, el esquema se repite de hecho dos veces con respecto a la misma mujer en 14,1-20 y 15,1-20 (A. van Selms, JNES 9 [1950], 65-75). El padre de Sansón se niega a negociar el matrimonio y permitir que la mujer filistea sea llevada a la casa ancestral. Aunque no lo sabían, la petición de Sansón y la negativa de su padre formaban parte del plan divino. Lo que sigue hace pensar que el matrimonio fue exógamo: un matrimonio en el que la novia permanece con su propia familia, no se paga dote alguna, los hijos pertenecen a la familia de ella y el desposado lleva un regalo cuando visita a su mujer (8,31; 9,1). **5-9.** Un escriba posterior no entendió la especial naturaleza del casamiento o no lo consideró legítimo; en consecuencia, hizo algunas adiciones suponiendo que el padre había consentido finalmente a la petición de Sansón y le había acompañado a Timná y ayudado a conseguir a la muchacha (cf. 14,5: «con su padre y su madre»). Por ello, el simple relato de la visita personal de Sansón para efectuar el matrimonio exógamo —en cuyo camino mató al león y, ya de vuelta, halló miel en el esqueleto seco— resulta confuso por el intento de incluir a los padres en el viaje. Este autor intenta describir el matrimonio exógamo según las costumbres israelitas para el casamiento ordinario, en el que la esposa era conducida a la casa de la familia del esposo; de ahí la adición «con su padre y su madre» y el choque resultante de «ellos» y «él» en 14,5. Según esto, resulta necesaria la inserción de 14,7b, puesto que, si los padres de Sansón se hallan con él (14,5b), de otro modo habría una contradicción con 14,5b.16b. Las traducciones procuran que el texto sea comprensible, pero esto sólo se consigue eliminando 14,5b y 7b. La primera visita para preparar el matrimonio exógamo va precedida del despedazamiento del león. Al regreso, Sansón encuentra la miel y la lleva a casa sin dar explicaciones. Nadie, por tanto, pudo conocer la respuesta al futuro enigma, excepto el propio Sansón (14,9).

39 **10-14.** La segunda visita tiene por objeto el matrimonio, y se da cuenta de ella en 14,10 (no en 14,8). Una vez más, el escriba posterior intenta introducir al padre en el relato como componedor de un matrimonio endógamo corriente; de ahí el antagonismo entre «el padre bajó» y «Sansón dio un banquete» en el texto hebreo de 14,10. Los padres no tienen nada que ver con la boda: se negaron a asistir en 14,3-4. Los «compañeros» del novio en tal matrimonio no son danitas, sino filisteos (14, 11.16-17). El escriba posterior quiere también explicar el hecho de que el «banquete» fuera ofrecido por el novio en casa de la novia y no en su propia casa; para lo cual dice simplemente que esto «era costumbre» (!). Pero esto sucedía únicamente con los matrimonios exógamos. En un matrimonio ordinario los «compañeros del novio» no habrían sido filisteos, sino miembros de la tribu del contrayente. El enigma es propuesto en paralelismo poético: «el que come» está en paralelo con «fuerte»; «comida», con «dulzura» (H. Torczyner, HUCA 1 [1924], 125-50). **15-17.** La fiesta duraba siete días, pero el matrimonio era consumado la primera

noche (Gn 29,22). Los datos cronológicos de 14,14-15 («tres», «cuatro») contradicen a 14,17 y quizá deban omitirse. Según esto, los filisteos no intentaron resolver el insoluble enigma, sino que se apresuraron a forzar a la mujer de Sansón para que importunara a éste durante los siete días. Sansón no accede hasta que lo considera prudente: «el séptimo día». **18-20.** Pero todavía hay tiempo, y la respuesta llega a Sansón «antes de ponerse el sol». Ascalón era una plaza fuerte de los filisteos situada junto a la costa, al sudoeste de Timná. La revelación del secreto es considerada como excusa para el ataque (14,4). Entonces Sansón abandona a su mujer, y el padre de ésta, suponiendo que Sansón la repudiaba, la casa de nuevo con «el mejor».

15,1-5. El regalo muestra una vez más la naturaleza exógama del matrimonio; al parecer, ese regalo debía hacerse por cada visita en vez de la dote inicial del matrimonio endógamo. En lugar de «zorras», quizá deba entenderse «chacales», ya que la tendencia de éstos a formar manadas haría más fácil reunir un gran número en un momento dado. **6-8.** Los filisteos devuelven fuego por fuego, y cada incidente sólo sirve para estimular más a Sansón en su guerra personal (14,19-20; 15,3-5.8). **9-13.** Los filisteos acamparon contra Sansón en Judá. Para librarse de los filisteos, también los hombres de Judá fueron al encuentro de Sansón. **14-16.** Sobre Lejí, cf. comentario a 3,31. Sansón, al celebrar su victoria en esta copla, juega con las palabras «asno» y «montón». El nombre de Ramat-Lejí significa la «Altura de Lejí», pero esta etimología popular lo explica atendiendo a la supuesta hazaña de Sansón como si significara «el golpe de la quijada» (*l^eḥi*). Este significado ofrece otra etimología interpretativa de un lugar asociado a la saga de Sansón. En-hac-Coré es interpretado como la «fuente del que invocó» la ayuda de Dios, cuando de hecho significa la «fuente de la perdiz». Pero en una región donde se mantenía vivo el recuerdo de las gestas de Sansón era inevitable que algunos nombres de lugar recibieran etimologías populares que los explicasen en relación con sus hazañas, conmemorando unas e inventando otras. **20.** Cf. 16,31. Este final del relato de Sansón sería el del primer redactor, en sustitución de todo el omitido capítulo 16. Se basa en 16,31.

40 **16,1-3.** Gaza es una de las cinco ciudades de los filisteos (E. G. H. Kraeling, AJSL 41 [1924-25], 174-78). El relato, lo mismo que en 14,1-20, ha sido un tanto amplificado por obra de un escriba posterior; la mayor parte de 16,2 responde a tal amplificación. Sabiendo que Sansón estaba en la ciudad y que las puertas se hallaban cerradas, los filisteos planearon simplemente apoderarse de él al amanecer. Permanecer al acecho en las puertas durante toda la noche no habría tenido sentido y está en contradicción con lo que de hecho sucede. Sansón, a pesar de que las puertas están cerradas, las arranca y sale llevándoselas consigo. Dado que Hebrón está a unos 65 kilómetros, es posible que el texto dijera originalmente «en dirección» de Hebrón (1,10).

4-5. Por tercera vez, una mujer filistea es el instrumento que va a privar a Sansón de su fuerza. Wadi Soreq se une a Wadi es-Sarar y está

cerca de Sorá, patria chica de Sansón (13,2). «Dalila» es probablemente un término descriptivo («traidora») y no un nombre personal. Los filisteos creían que el poder de Sansón se debía a alguna fuerza mágica o sobrenatural; una vez que le privaran de ella (conjuro, amuleto, etc.), podrían vencerle. **6-9.** La primera respuesta es que han de atarle con siete cuerdas de arco verdes. Dalila hace esto y le despierta con un grito que no delata sus intenciones. Cuando él rompe las ataduras, los filisteos permanecen escondidos y ella hace pasar la traición por una broma. Los tres relatos de 16,6-9.10-12.13-14 son contados según el mismo esquema de pregunta, respuesta, acción, grito de aviso y rompimiento de las ataduras. **10-12.** La segunda respuesta sustituye las cuerdas de arco por cordeles nuevos, pero la táctica es la misma. Se da a entender que Sansón supone a Dalila bromeando; no sabe nada de los filisteos escondidos. **13-14.** La tercera respuesta se acerca a la verdad: el secreto reside en su cabello, como símbolo de su consagración a Yahvé, fuente de su fortaleza. Cuando él está dormido junto al telar empotrado en el suelo, entreteje su larga cabellera con el paño que sale del telar y aprieta fuertemente las hebras con la clavija. Una vez más se suelta Sansón, arrancando el telar del suelo con su cabello.

15-22. Por último, Sansón se rinde y le dice la verdad (F. C. Fensham, EvQ 31 [1959], 97-98). Su concesión ha abierto el camino para desobedecer el mandato de Dios (13,5), y su consagración se ha perdido con ello. Esto afirma a nivel personal, y de manera mucho más primitiva, lo que ha sido el tema de Jue a nivel tribal y nacional: la presencia de Dios procura fortaleza; cuando Dios se aleja, se abre el camino de la opresión. Ciego, se ve obligado a realizar un trabajo servil (Is 47,2) en Gaza (16,1), pero 16,22 apunta ya a la conclusión de la saga. **23-25.** Los versículos 23b y 25b tienen, respectivamente, tres y cuatro versos (líneas) que riman en *ēnû;* esta peculiaridad, rara en la poesía hebrea, aparece también en 14,18 (doble *āthî)* y en Gn 4,23 (doble *āthî).* Dagón era el dios común de los cinco (3,3) sectores filisteos (1 Sm 5). **26-30.** Los gobernantes y el pueblo se habían reunido en el atrio del templo de Dagón, tal vez frente a las columnas de la entrada que daba acceso al templo. Sansón empuja las dos columnas centrales y derriba todo el edificio sobre los reunidos y sobre sí mismo. **31.** Sobre «entre Sorá y Eštaol», cf. comentario a 13,2. La alusión a la «sepultura» es una nota característica de los jueces «menores» en 10,2.5; 12,10.12.15, y también de Jefté (12,7), todos los cuales, al parecer, están bajo la influencia del mismo redactor.

41 **IV. Primer apéndice (17,1-18,31).** El relato de la migración de Dan desde su posición original entre Judá y Efraím a una región cercana a las fuentes del Jordán viene a completar la información de 1,34. Esto debió de suceder antes de la época de Baraq (5,17) y, muy probablemente, ya en el período de la conquista. La colocación actual del relato puede obedecer a que el relato anterior se refiere a un héroe danita (Sansón) de la región de donde partió la tribu para el norte (13,2.25; 18,2). Hay indicios de que se han combinado dos narraciones de esta

migración, como se ve por algunas redundancias del texto, y parece que las dos narraciones tenían un contenido semejante.

J. A. Bewer, *The Composition of Judges, chs. 17-18:* AJSL 29 (1913-14), 261-83; A. Fernández, *El santuario de Dan. Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17-18:* Bib 15 (1934), 237-64; A. Murtonen, *Some Thoughts on Judges 17s:* VT 1 (1951), 223-24; M. Noth, *The Background of Jdg 17-18,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Hom. J. Muilenberg; Nueva York, 1962), 68-85.

17,1-6. Aquí se combinan dos relatos sobre el santuario de Miká: uno aparece en 17,2-4 y hace hincapié en el «ídolo» de plata; el otro aparece en 17,5 y habla del «efod» y los «ídolos domésticos» (terafim). Es posible que 17,2-4 refleje una versión peyorativa del hecho con el deseo de mostrar que el ídolo de Miká tenía un origen poco edificante. El texto ha sido perturbado, probablemente por un escriba posterior empeñado en explicar un texto que para él carecía de sentido. El relato original sería como sigue: Miká se apodera de un dinero perteneciente a su madre; ésta maldice el dinero en presencia de él dedicándolo a Dios para un ídolo; si el hijo lo hubiera destinado entonces para sí, habría incurrido en la ira de la divinidad; por ello se ve obligado a devolver el dinero, y su madre revoca la maldición con una bendición. El texto debería, pues, leerse en este orden: 17,2a.4b (maldición) y 2b.4a.3. El ídolo es posiblemente un becerro como símbolo de Yahvé (1 Re 12,28). El segundo relato aparece en 17,5a, donde sólo se habla de «efod e ídolos domésticos» (Gn 31,19; 35,2-4). El detalle de 17,5b puede ser otra tradición de 17,11b. **6.** Este comentario se debe al redactor (cf. 18, 1; 19,1; 21,25) que incluyó los apéndices, e intenta explicar cuán extrañas cosas ocurrían antes de la monarquía. El comentario se repite cuatro veces como conclusión de los relatos del ídolo de Miká (17,1-6), la consagración del levita como sacerdote por obra de Miká (17,7-18,1a), el establecimiento del ídolo y del sacerdote en Dan (18,1b-19,1a) y el crimen de Benjamín (19,1b-21,25). **7-13.** De nuevo aparecen dos relatos: en 17,7.11b-12a, el levita había sido aceptado como hijo de Miká y después consagrado sacerdote; en 17,8-11a.12b-13, el levita caminante es invitado expresamente a ser «padre y sacerdote» para Miká. **18,1a.** Aquí concluye el relato de 17,7-13; cf. 17,6 (H. H. Rowley, ExpT 51 [1939-40], 465-71).

42 **18,1b.** La tribu de Dan buscó primero territorio en el sector marítimo de la casa de José, pero se vio obligada por los amorreos a retroceder hacia las montañas (1,34-36). La gran mayoría del clan se vio obligada a marchar hacia el norte en busca de un nuevo hogar (Jos 19,40-48). **2-6.** El relato resulta de nuevo redundante por la combinación de dos tradiciones casi idénticas. La llegada de la misión (v. 2) a la casa de Miká (v. 3a), la pregunta al levita (v. 3b) y su respuesta (v. 4) presentan duplicados, pero la consulta al oráculo y su respuesta (vv. 5-6) responde a una tradición simple. El levita pudo pasar en sus desplazamientos por el territorio de los danitas, pues éstos reconocieron su acento (1 Sm 26,17). **7-10.** Laiš está cerca de Cesarea de Filipo, en

las fuentes del Jordán; el lugar estaba separado de los estados fenicio (al oeste) y arameo (al este); por tanto, invitaba al ataque. En 7a y 7b, el relato muestra la acostumbrada redundancia debida a la combinación de fuentes; la mención de los sidonios obedece a razones diferentes y procede de una fuente distinta. El informe de los espías en los vv. 8-10 está también combinado: según una fuente, se limitan a decir que la tierra es buena y que conviene atacarla (8-9a); según la otra, convencen a un pueblo reacio de que se debe atacar (9b-10). **11-12.** El grupo emigrante consta de seiscientos hombres aptos para la guerra con sus familias y posesiones (18,21). Procedentes de la región que está entre Sorá y Eštaol (13,25; 18,2), se reunieron en un campamento cerca de Quiryat-Yearim; esta razón quiere explicar el nombre de Menajé-Dan (13,25).

13-21. El texto discurre con cierta dificultad, ya que algún escriba posterior intentó aclarar en él las discrepancias procedentes de la combinación de fuentes. El primer relato de base diría que los seiscientos hombres se quedaron fuera del poblado y que entraron los cinco del principio y convencieron al sacerdote de Milká de que debía ir con ellos y llevarse el ídolo (18,14-15.16a.19-20). El otro relato presenta a los seiscientos hombres distrayendo la atención del sacerdote mientras roban el ídolo; sólo después protesta el sacerdote (18,16b.17-18). Es improbable que proyectaran apoderarse del ídolo sin el sacerdote; por tanto, la primera versión pertenece a una tradición mejor. Las discrepancias se advierten claramente en 18,15.17 y 18,18.20. El efod, los ídolos domésticos y el ídolo de fundición (v. 20) son consecuencia de la fusión de fuentes efectuada en 17,4-5. Los danitas llevan a cabo su acción con relativo secreto, pero aguardan el ataque tan pronto como se descubra; de ahí 18,21. **22-26.** No hay redundancia ni combinación en este brillante cuadro, que sólo aparecería en una de las tradiciones. Los perseguidores ignoran el número de los emigrantes hasta que los alcanzan. **27-31.** Hay cierta repetición en 18,27 y 29b; los vv. 30 y 31 son las dos conclusiones de las dos fuentes fusionadas a lo largo del relato (C. Hauret, *Mélanges A. Robert* [París, 1957], 105-13). Bet-Rejob (cf. Nm 13, 21) puede ser un nombre antiguo de Baniyas (Cesarea de Filipo). La noticia del establecimiento del santuario en 18,30 da el nombre y la genealogía del sacerdote, circunstancias que habían sido omitidas en una versión anterior debido a la identificación geográfica de la segunda (17, 7). El «joven levita» (18,3) es Jonatán. El santuario duró hasta la primera o la última cautividad del reino septentrional (733 o 721). La afirmación de la segunda fuente en 18,31 advierte sencillamente que los santuarios de Dan y Silo eran contemporáneos. El último fue destruido por los filisteos (1 Sm 4), pero el primero duró mucho más (2 Re 10, 29; Am 18,4).

43 **V. Segundo apéndice (19,1-21,25).** Los hechos que están detrás de este relato datan de los comienzos de la conquista. El crimen de Guibeá da lugar a una salvaje represalia para librar a Israel del delito de haber desobedecido a la alianza; sin embargo, la forma actual del relato data del período inmediatamente posterior al destierro y ha sido

escrita para mostrar, con rasgos idealizados, cómo debe actuar la comunidad ideal de Israel ante semejante crimen. El hundimiento temporal de Benjamín se refleja en Jue 5,14, y el crimen es mencionado en Os 9,9 y 10,9. No obstante, las exageradas cifras y la perfecta unanimidad de los que intervienen en la acción punitiva son indicio de que nos hallamos ante un relato didáctico e idealizado de un hecho histórico real.

O. Eissfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat*, en *Schriften*, 2 (Tubinga, 1963), 64-80; A. Fernández, *El atentado de Gabaa:* Bib 12 (1931), 297-315.

19,1a. Este versículo hace referencia a los hechos de 18,1b-31; cf. 7,6. **1b-9.** Es posible suponer una combinación de fuentes tras la prolija narración de 19,5-9, pero es más probable que se trate de un recurso del narrador para aumentar el efecto del clímax difiriendo el desenlace. **10-15.** Viajan en dirección norte, hacia Jerusalén, que —como glosa un escriba— se llamaba entonces Yebús (Jos 15,18; 18,16.28). Pero la verdad es que nunca se llamó así. Su nombre antiguo era Urusalim, en el siglo XV, y el nombre de Jerusalén aparece en Jue 1,7.21; Jos 15, 63. La resistencia a permanecer en una ciudad no israelita realza la ironía de lo que acontecerá en Guibeá. Esta ciudad estaba en el territorio de Benjamín, al norte de Jerusalén; Ramá estaba todavía más al norte. Hay indicios de varias fuentes en las repeticiones de 19,10b.11a y 19,12.13. **16-28.** Los habitantes quedan inmediatamente calificados, pues sólo un extranjero ofrece hospitalidad a los caminantes; en realidad, más de lo que necesitaban. Las semejanzas entre este relato y el de Gn 19, el crimen de Sodoma, son intencionadas. Es muy probable que las palabras de 19,24 quieran ser una alusión a Gn 19,8; el relato discurre fácil y seguidamente de 19,23 a 19,25. El huésped, en nombre de la hospitalidad, se niega a permitir el crimen, y el visitante sacrifica a su propia mujer para salvarse él mismo y posiblemente también a su huésped (Gn 12,12-20; 20,1-18; 26,6-11). **29-30.** La acción intentaba levantar a las tribus contra Guibeá (1 Sm 11,7) forzándolas a afrontar el problema de qué debía hacerse para expiar la culpa de uno de sus miembros (G. Wallis, ZAW 64 [1952], 57-61). Las palabras de 19,30, según el texto griego, son pronunciadas primero por los mensajeros y luego repetidas en señal de asentimiento por las tribus.
44 **20,1-2.** Los vv. 1-2 prosiguen la narración y muestran los intereses de un redactor posexílico imbuido por el espíritu del Cronista. Esto se ve en la naturaleza y en la acción de la asamblea ideal del pueblo de Dios (pero téngase presente 5,15b-17; 8,1-3; 12,1-6). Mispá (Tell en-Nasbeh) de Benjamín, no la de Galaad (11,11.29.34), era un antiguo santuario (1 Sm 7,5-14). La asamblea incluye a todos los que están al oeste del Jordán, desde Dan (norte) hasta Beršeba (sur), y a los que están al este del Jordán (pero cf. 21,8). Sobre Galaad, cf. 11,1. En cuanto a la exageración de las cifras, cf. 18,11. **3-7.** La afirmación de 20,3 interrumpe el relato sin motivo: Mispá estaba en el centro de Benjamín. En su origen, esto pudo estar más estrechamente vinculado a la

reunión de Benjamín aludida en 20,14. **8-10.** Aquí aparecen dos tradiciones combinadas: una procedía del santuario de Mispá, y la otra estaba centrada en torno al de Betel. La elección del diez por ciento de aquella gigantesca tropa para formar un cuerpo de abastecimiento pertenece a la versión posterior del relato originario y es inapropiada antes de 20, 11-13a, donde se pide la entrega de los culpables que están en Guibeá. De haberse hecho esto, habría sido innecesaria toda la maniobra. Las «suertes» de 20,9b se efectúan de hecho en 20,17-18. **11-19.** La petición originaria era más bien modesta: todo lo que se exigía era la muerte de los que habían sido personalmente responsables del crimen. Guibeá se niega a ello, y todo Benjamín se une para rechazar a las otras tribus. (Sobre los santuarios de Betel y Mispá, → Instituciones religiosas, 76:41.51).

20-28. La estrategia de la batalla es más litúrgica que militar; el autor está interesado en subrayar lo que hay de castigo divino y la guía divina de las otras tribus hacia ese fin. Una vez más, los números son más didácticos que reales; en los dos primeros encuentros cae la décima parte de las fuerzas tribales. La base del ejército es Betel, un antiguo santuario situado al norte de Guibeá. En esta asamblea idealizada de las tribus, Judá va a tener la precedencia de acuerdo con los principios de la teología del Cronista. La finalidad de 20,27b-28a es explicar por qué el antiguo relato mencionaba Betel: porque el arca estaba allí y no en Silo (Jos 19,10; 1 Sm 1) y porque Pinjás (Nm 25,7-13) se hallaba presente como sacerdote legítimo. **29-35.** En 20,29-35 y 20,36-42a se han conservado dos tradiciones independientes, pero muy semejantes, sobre el ataque a Guibeá. Ahora aparecen fusionadas, pero la primera se interesaba más por la táctica de las tribus en campo abierto, mientras que la segunda se centraba en la emboscada. Las oscuridades tácticas de 20,30-34 obedecen al intento de añadir detalles a la batalla en campo abierto (20,29-35) tomándolos de la más primitiva descripción de la emboscada (20,37-42a). Los benjaminitas salen tras las tribus fugitivas por el camino que va a Betel y Gabaón. La noticia táctica de 20,33 es más bien oscura. Los detalles de la emboscada (20,29.33) fueron añadidos probablemente a 20,30-35, tomándolos de 20,36-42a, por el redactor que combinó las dos tradiciones. El reagrupamiento de los combatientes fugitivos en Baal-Tamar debe entenderse a la luz de 20,39-40. La derrota de 20,35 es el final de la última de las dos tradiciones. **36-42a.** La tradición más primitiva y más completa presenta la batalla con mucha mayor claridad (Jos 8). Los benjaminitas salen de su ciudad desguarnecida en persecución de los otros; cuando han pasado por delante de los emboscados, éstos caen sobre la ciudad y hacen la señal a sus compañeros «fugitivos», los cuales vuelven sobre los benjaminitas perseguidores y los hacen meterse en la tenaza; entonces los benjaminitas no tienen más remedio que huir hacia el este. El difícil pasaje de 20,42b significa probablemente que los que habían devastado la ciudad salieron también contra los derrotados benjaminitas. **43-47.** La noticia de la persecución ha quedado también oscurecida en la combinación. El

relato original decía que los benjaminitas habían sido atrapados por las fuerzas de las otras tribus cerca de Gueba y que allí habían muerto dieciocho mil, mientras que seiscientos escaparon y huyeron a Rimmón (20,43-44.47). La finalidad de 20,45-46, donde perecen otros siete mil hombres en la persecución hasta Guidom (o Guibeá, o Gueba, o posiblemente no un lugar, sino el resultado de la misma persecución), es poner de acuerdo los dieciocho mil de 20,44 con los veinticinco mil del segundo relato en 20,35, de manera que 20,46 puede repetir la cifra. Rimmón está al este de Betel y al norte de la batalla y la persecución. **48.** Excepto los seiscientos hombres de Rimmón, fue exterminada toda la tribu: recibió el mismo trato que las ciudades capturadas de Canaán (1,7).

45 **21,1-5.** El decreto de exterminio contra Benjamín había sido total (20,48), y las tribus se hallaron ante la posibilidad de que una de las tribus desapareciera de la anfictionía israelita. Todos los reunidos en Mispá (20,1) lo habían jurado así y no podían, por tanto, entregar sus hijas a los seiscientos combatientes, ni siquiera para evitar la extinción de la tribu de Benjamín. Existen dos versiones principales de la restauración de Benjamín: 21,6-14 y 21,15-23. En la presente redacción han sido armonizadas como soluciones parciales de un mismo problema (21, 14b) y no como tradiciones independientes de una misma solución; 21, 1-5 sirve de prefacio explicativo del relato. En 21,1-5 se recuerdan los dos votos de las tribus como preparación para el relato que sigue. En 20,2-4 se pone la solución bajo el patrocinio y la guía de Dios. Mispá (20,1) y Betel (20,17) eran los santuarios tradicionalmente citados como bases para el ataque a Benjamín (J. Dus, ZAW 75 [1963], 45-54).

6-14. El relato de 21,8-13 formaba probablemente parte de las consecuencias de la guerra contra Benjamín. El castigo de Yabéš de Galaad (1 Sm 11,1-10; 31,11-13) por su no participación no alcanzó a las vírgenes de la ciudad, de acuerdo con la ley de Nm 31,17-18. Este complemento histórico de la guerra contra Benjamín pudo confundirse fácilmente con la decisión de conseguir mujeres para Benjamín, según se narra en la tradición de 21,15-23; así, 21,6-7.14 fue añadido al relato central. La nota sobre Silo (21,12b) es, lo mismo que en 20,27-28a, un intento de borrar el recuerdo de los otros santuarios de Mispá y Betel, así como la relación del hecho con ellos. Por el contrario, la actividad contra Benjamín gira en torno a la presencia del arca en Silo (21,19). La afirmación final de 21,14 (2,6-7) conecta este relato con la restauración de Benjamín.

15-23. En este viejo relato, 21,15 repite lo dicho en 21,6, y 21,16 es repetición de 21,7; así, las dos tradiciones quedan armonizadas en la medida de lo posible. El marco es una de las grandes fiestas anuales celebradas en Silo, al norte de Betel, donde estaba el arca. El relato idealiza la captura colectiva de las mujeres, que difícilmente habría sido posible en la solemne asamblea de las tribus, a menos que estuvieran ausentes los hombres de Silo. Quizá Benjamín se apoderó primero de las mujeres de Silo y luego se decidió que ésa era la mejor solución al

dilema de permitir la extinción de una tribu de Israel o romper el juramento que habían hecho los otros. Por eso 21,22 explica lo que sucedió después; 21,22b armoniza la tradición con la de Yabéš de Galaad (21, 12b.14b), y 21,22c expresa la aprobación del hecho por parte de las tribus. **24.** Como conclusión de esta guerra idealizada, los miembros de la solemne asamblea, que teóricamente ha estado en sesión desde 20,1, vuelven por fin a sus casas. **25.** El versículo final «explica» cómo podían suceder tales cosas en Israel; cf. 17,6.

9

1-2 SAMUEL

JAMES C. TURRO

BIBLIOGRAFIA

1 Albright, ARI; L. Brockington, *I and II Samuel* (PC; Londres, 1962); R. A. Carlson, *David, the Chosen King* (Estocolmo, 1964); R. de Vaux, *Les Livres de Samuel* (BJ; París, 1961); S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (Oxford, 1913); S. Goldman, *Samuel* (Soncino; Londres, 1959); H. W. Hertzberg, *I and II Samuel* (Filadelfia, 1964); A. Klosterman, *Die Bücher Samuelis* (Nordlingen, 1897); K. Leimbach, *Die Bücher Samuel* (BB; Bonn, 1936); E. Maly, *The World of David and Solomon* (Englewood Cliffs; Nueva Jersey, 1966); W. McKane, *I and II Samuel* (Londres, 1963); J. L. McKenzie, *The Four Samuels,* en *Biblical Research* (vol. 7; 1962), 3-18; Noth, US; H. P. Smith, *The Books of Samuel* (ICC; Nueva York, 1929); A. Weiser, *Samuel, seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* (Gotinga, 1962); J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Gotinga, 1871).

INTRODUCCION

2 **I. Título.** Los libros de Samuel, a lo largo de su existencia, han sufrido diferentes cambios en cuanto a título y formato. En su origen, según atestiguan san Jerónimo y Eusebio, constituían un solo libro. Parece que la división en dos se hizo por vez primera en los LXX, donde aparecen ya con los nombres de 1 y 2 de los «Reinos» *(Basileiōn);* 1 y 2 Re fueron titulados 3 y 4 de los «Reinos». También en sus comienzos los llamó la Vg. 1, 2, 3 y 4 «Regnorum», lo que con el tiempo daría origen a «Regum». Esta división fue adoptada también por la versión de Douai, que llamó a 1 y 2 Sm «1 y 2 Re». En esta misma versión los libros que conocemos como 1 y 2 Re llevan el título de «3 y 4 Re». A partir del siglo xv, los manuscritos hebreos y las ediciones impresas han venido siguiendo la práctica de presentar como 1 y 2 Sm aquel conjunto que en su origen formaba una sola unidad.

3 **II. Fecha.** No es posible fechar exactamente el origen de 1-2 Sm. Estos libros, ciertamente, contienen materiales muy antiguos, algunos de

los cuales es posible fechar en los primeros años de la monarquía israelita. La historia de la sucesión (2 Sm 9-20) es un ejemplo de documentación antiquísima. Probablemente se fijó por escrito muy poco después de ocurridos los sucesos que se narran. La obra en conjunto debió de recibir su forma definitiva, aparte algunas adiciones o retoques posteriores, poco antes del exilio o durante él, en todo caso. Esta redacción final se llevó a cabo bajo la influencia del D, que se hace especialmente notoria en 1 Sm 2,27-36 y 2 Sm 7.

4 **III. Autor.** El Talmud (*Baba Bathra,* 15a) asegura que Samuel es el autor de los libros que llevan su nombre, hipótesis que, en el mejor de los casos, sólo puede considerarse como una suposición fundada en 1 Cr 29,29-30. No es posible tomar en serio la atribución de estos libros a Samuel, aunque sólo sea porque en ellos se consigna su muerte y en un momento relativamente temprano de la narración (1 Sm 25). Mucho más verosímil es que el nombre de Samuel que llevan estos libros se deba a que él es uno de los principales personajes en todos los acontecimientos contenidos en 1 Sm. Su nombre y su recuerdo pervivieron y siempre estuvieron rodeados de un aura profética, y ello fomentó la idea de que Samuel era su autor.

Bastaría una rápida lectura para convencerse de que estos libros no pueden ser obra de una sola mano. No pueden haber sido compuestos «de un tirón» por un único autor. Los duplicados, repeticiones, y divergencias del texto apoyan la conclusión de que en realidad se trata de una compilación en que han sido reunidas piezas muy distintas, de variado origen, elaboradas después por varios individuos.

5 **IV. Composición.** Muy poco es lo que puede decirse con seguridad acerca del proceso que siguieron estos materiales hasta convertirse en nuestros actuales libros de Samuel. ¿Surgieron a partir de otros documentos más antiguos? Así lo cree K. Budde. Este autor suponía que las huellas de los documentos J y E son visibles no sólo en el Heptateuco, sino también en los libros de Samuel. Con él está de acuerdo O. Eissfeldt, si bien postula una tercera fuente, L (Fuente Laica), que cree haber aislado en el Pentateuco (Eissfeldt, OTI 269ss). Por otra parte, A. Bentzen y A. Weiser opinan que no hay pruebas suficientes para fundamentar una hipótesis documental. A su modo de ver, 1-2 Sm se formaron a partir de muy distintas tradiciones, originarias de diversos ambientes literarios.

Weiser (OT 157-170) propone un esquema en que se señalan las etapas más importantes que ha seguido la composición de la obra. Es como sigue: tradiciones distintas a las que fueron dando forma el pueblo y la corte, por ejemplo, 2 Sm 10ss; relatos más generales apoyados en aquellas tradiciones, por ejemplo, 1 Sm 9ss; compilación y combinación de estos relatos, que serían soldados unos con otros siguiendo la pauta de una misma tradición; reelaboración profética de esta tradición para formar una historia completa teológicamente interpretada; revisión deuteronomista de toda la obra en conjunto; amplia-

ciones posteriores mediante la inserción de algunas composiciones poéticas, por ejemplo, 1 Sm 2,1-10.

Bentzen (IOT 2, 91-96) ve de manera distinta el proceso de composición. Cree que 1-2 Sm se fueron formando teniendo como núcleo original el relato de la sucesión (2 Sm 9-20). En esta narración se habrían recogido los incidentes en torno a la sucesión de David. Su preocupación es dejar bien sentada la estabilidad de la dinastía davídica. Los demás relatos se fueron ordenando en torno a estos acontecimientos centrales: la institución de la monarquía, la unción de David, etc., todo ello de acuerdo con el relato de la sucesión.

El lector moderno cae en seguida en la cuenta de que el texto presenta cierta desconexión y falta de organización, pero no debe juzgarla en tono peyorativo. Los autores de 1-2 Sm no se guiaban por unas normas estilísticas como las nuestras. En consecuencia, no se esforzaban por establecer en cada caso una conexión lógica entre los diferentes fragmentos que trataban de unir. Tampoco les preocupaba, como a los autores de nuestro tiempo, el borrar todas las discrepancias que podían darse entre los diferentes relatos. Más bien trataban de realizar su obra según la mentalidad de sus lectores contemporáneos, a los que ofrecían una narración completa en que se incluían todos los datos disponibles, aun cuando estos datos no coincidieran muchas veces acerca de un punto determinado.

Este carácter divergente de las distintas colecciones que se integraron en 1 Sm se hace evidente en las siguientes observaciones, que no pretenden ser exhaustivas. Samuel es elegido por Dios en Silo y reconocido como profeta por todo Israel (caps. 1-3); es juez y jefe militar (cap. 7; los caps. 4-6 se refieren al arca más que al mismo Samuel). Según una visión que simpatiza con la monarquía contemplamos a Saúl, que ha salido en busca de las asnas de su padre, pero encuentra una corona cuando acude a consultar a Samuel en Ramá. El pueblo lo acepta por rey en Guilgal después de su victoria sobre los ammonitas (caps. 9; 10,1-16; 11,1ss). Frente a esta versión, hay otra, antimonárquica, en que el pueblo pide un rey a Samuel. El Señor accede, aunque de mala gana, y Saúl es coronado en Mispá (caps. 8; 10,17-27; 12,1ss). Hay dos tradiciones referentes al encuentro de David con Saúl. Parecen tener como introducción el relato de la consagración en Belén (16,1-13). En los caps. 16-17 encontramos ambas tradiciones: David aparece como músico (16,14-23) contratado para tranquilizar a Saúl, pero también es un guerrero que se ofrece voluntario para pelear con el gigante filisteo; David es un muchacho enviado por su padre al frente de batalla con alimentos para sus hermanos (17,12-31) y que, al oír hablar del desafío y del premio que se ofrece, se expresa en términos muy enérgicos y es llevado ante la presencia de Saúl. Además de esto, encontramos numerosos duplicados acerca de la vida de David en la corte y el período de su destierro, de que nos ocuparemos más adelante.

El relato está mucho más unificado en 2 Sm, gracias a la «historia áulica» del relato de la sucesión (caps. 9-20). En los caps. 1-5 se pre-

senta la subida de David al trono; los caps. 6-8 tratan del traslado del arca a Jerusalén, el oráculo de Natán y las victorias de David. Los caps. 21-24 contienen una serie de apéndices.

6 **V. Teología.** Si bien es cierto que no puede hablarse de un tema único (o quizá lo haya: ¿las pruebas y tribulaciones de la monarquía?), 1-2 Sm suscitan muchas e importantes consideraciones teológicas. Nos ofrecen una viva descripción de las antiguas prácticas religiosas, ilustrando una serie de importantes instituciones en ese terreno: el profetismo (→ Literatura profética, 12:6-12), el sacerdocio (→ Instituciones religiosas, 76:14) y el mesianismo (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:20).

7 **VI. El texto.** El texto hebreo de 1-2 Sm está en condiciones verdaderamente lamentables, y en determinados puntos desafía todo esfuerzo por reconstruirlo y entenderlo. Los LXX difieren de él en muchos casos y hacen pensar que se tradujo a partir de un manuscrito muy diferente de la versión normalizada que refleja el TM. Los descubrimientos de Qumrán han aportado varios manuscritos fragmentarios de un texto hebreo que concuerda con los LXX; a veces estos fragmentos ofrecen lecturas superiores a las del TM y los LXX (cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* [Nueva York, 1961], 179-81; → Textos, 69:22).

8 **VII. Contenido.** Puede distribuirse como sigue:

I. La función de Samuel (1 Sm 1,1-7,17)
- A) Elcaná y su familia (1,1-8)
- B) Petición de Ana y respuesta (1,9-21)
- C) Consagración de Samuel (1,21-28)
- D) Cántico de Ana (2,1-11)
- E) Corrupción de los hijos de Elí; profecía de su castigo (2,12-36)
- F) Vocación de Samuel (3,1-18)
- G) Samuel como profeta (3,19-21)
- H) Captura del arca (4,1-22)
- I) El arca entre los filisteos (5,1-12)
- J) Retorno del arca a Israel (6,1-7,2)
- K) Samuel como juez (7,3-17)

II. Samuel y Saúl (1 Sm 8,1-15,35)
- A) Los israelitas piden un rey (8,1-22)
- B) Samuel unge a Saúl (9,1-10,16)
- C) Saúl es elegido y proclamado rey en Mispá (10,17-27)
- D) Batalla en Yabéš de Galaad (11,1-15)
- E) Despedida de Samuel (12,1-25)
- F) Saúl es rechazado (13,1-23)
- G) Exito de Jonatán (14,1-52)
- H) Guerra contra los amalecitas (15,1-35)

III. Saúl y David (1 Sm 16,1-31,13)
- A) Unción de David (16,1-13)
- B) David en la corte de Saúl (16,14-23)
- C) David mata a Goliat (17,1-58)
- D) Relaciones de David con la familia real (18,1-30)
- E) Fuga de David (19,1-24)
- F) David se despide de Jonatán (20,1-42)
- G) David huye a Nob y Gat (21,1-15)

H) David vive como un proscrito (22,1-23)
I) Episodios en el desierto de Judá (23,1-29)
J) David perdona la vida a Saúl (24,1-22)
K) David y Abigaíl (25,1-44)
L) David perdona la vida a Saúl (26,1-25)
M) David entre los filisteos (27,1-12)
N) Saúl y la hechicera de Endor (28,1-25)
O) Los filisteos despiden a David (29,1-11)
P) David y los amalecitas (30,1-31)
Q) Muerte de Saúl en Gelboé (31,1-13)

IV. David rey (2 Sm 1,1-8,18)
A) La noticia de la muerte de Saúl (1,1-16)
B) Elegía de David por Saúl y Jonatán (1,17-27)
C) David, rey de Judá en Hebrón (2,1-7)
D) Guerra civil entre David e Išbóšet (2,8-32)
E) Asesinato de Abner (3,1-39)
F) Final de Išbóšet (4,1-12)
G) David, rey de Israel en Jerusalén (5,1-16) (= 1 Cr 11,1-9)
H) Guerras con los filisteos (5,17-25) (= 1 Cr 14,8-16)
I) Traslado del arca a Jerusalén (6,1-23) (= 1 Cr 13,1-16,43)
J) El oráculo de Natán (7,1-29) (= 1 Cr 17,1-27)
K) Guerras de David (8,1-18) (= 1 Cr 18,1-17)

V. La corte de David (2 Sm 9,1-20,26)
A) David y Mefibóšet (9,1-13)
B) Guerras de David con los ammonitas y los arameos (10,1-19) (= 1 Cr 19,1-19)
C) Adulterio de David con Betsabé (11,1-27)
D) Parábola de Natán y penitencia de David (12,1-31)
E) Crimen de Amnón y venganza de Absalón (13,1-38)
F) Joab interviene para que regrese Absalón (14,1-33)
G) Sublevación de Absalón (15,1-37)
H) Detalles de la sublevación (16,1-23)
I) El consejo de Ajitófel es desoído (17,1-29)
J) Victoria de David y muerte de Absalón (18,1-33)
K) La restauración (19,1-43)
L) Sublevación de Šeba (20,1-26)

VI. Apéndices (2 Sm 21,1-24,25)
A) El hambre y la ejecución de los descendientes de Saúl (21,1-14)
B) Las guerras con los filisteos (21,15-22)
C) Himno de alabanza (22,1-51)
D) Las «últimas palabras de David» (23,1-7)
E) Los héroes de David (23,8-39) (= 1 Cr 11,11-41; 27,2-15)
F) El censo de David (24,1-25) (= 1 Cr 21,1-28)

COMENTARIO — 1 SAMUEL

I. La función de Samuel (1 Sm 1,1-7,17).

9 **A) Elcaná y su familia (1,1-8). 1,1-2.** Samuel es identificado por referencia a ciertas personas y lugares. Se da su genealogía hasta la quinta generación, lo que puede significar que pertenecía a un linaje noble. Su familia aparece asentada en Ramatáyim-Sofim (vv. 1-2, 11, 19), que algunos sitúan en la actual Er-Ram, unos ocho kilómetros al norte

de Jerusalén. Otros la identifican con la Arimatea del NT (cf. Mt 27,57; Jn 19,38), conocida hoy como Rentis, al nordeste de Lidda. La alusión incidental a la poligamia podría significar que esta práctica era aceptada en aquella época y quizá fuera ello debido al temor de quedarse sin descendencia. Hay un evidente paralelismo con el caso de Abrahán (Gn 16, 4-5) y Jacob (Gn 30,1ss). También se da idéntica rivalidad entre ambas esposas (cf. De Vaux, IAT 57). **3-8.** La costumbre de hacer todos los años una visita al santuario puede entenderse como un comentario favorable a la piedad de Elcaná y su familia. Estas peregrinaciones pudieron tener lugar con motivo de la fiesta de los Tabernáculos, que se celebraba cada año en Silo desde tiempos de los jueces (Jue 21,19). Silo es la actual Seilún, a unos 29 kilómetros al sur de Nablús, entre Siquem y Betel. En el v. 3 aparece por primera vez en el AT la expresión «Señor de las huestes» (cf. B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahvé Sébaot* [Roma, 1947]; O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth:* KlSchr, 103-23). El significado no está del todo claro. Podría referirse a los ejércitos de Israel o a los ejércitos celestes, ángeles o estrellas. Los que están a favor del significado «Señor de los ejércitos de Israel» señalan que la alusión a los cuerpos celestes se hace generalmente en singular, mientras que aquí el término «huestes» va en plural. Más aún, en el contexto de 1 Sm, donde se mira a Dios como íntimamente asociado a Israel en sus luchas, parece que este significado es preferible. De ser cierto, entonces tendríamos en 17,45 una definición de este concepto. Sea cual fuere su significado específico, en lo que no cabe duda es en que estas palabras expresan el poder de Dios (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 7:14).

El momento cumbre de la peregrinación era el banquete sacrificial, en que dominaba un tono de gozo y alegría en Dios. Aunque ello no era lo acostumbrado, Elcaná lleva a las mujeres y a los niños para que tomen parte en él. El texto es oscuro, pero puede entenderse en el sentido de que la distribución de porciones se hacía de tal manera que inevitablemente salía favorecida Peninná, la otra esposa de Elcaná, pues recibía la cantidad que le correspondía a ella y a su prole. Con este motivo, Peninná se burlaba cruelmente de Ana.

10 **B) Petición de Ana y respuesta (1,9-21). 9-12.** Ana se encuentra de pie a la entrada del templo («ante el Señor») y susurra su petición, apoyándola con un voto. Teniendo en cuenta el ambiente oriental de este episodio no es de extrañar que pida no simplemente descendencia, sino específicamente un hijo. En contra de la costumbre, Ana ora en silencio, moviendo apenas los labios, lo que es interpretado por Elí, el sacerdote que estaba sentado delante del templo, como un síntoma de embriaguez. Esta, en efecto, no debía de ser cosa insólita con ocasión de la fiesta, pues la bebida formaba parte del ritual (cf. v. 18; Is 22,13; Am 2,8). Hablando en propia defensa, Ana se expresa comedida y correctamente. Al igual que en el caso de Isaac, Sansón y Juan el Bautista, Samuel será un don de Dios a una mujer estéril. Ana consagra su hijo al servicio del templo, y de ello será signo eminente el que su cabello nunca será cortado. En el texto hebreo no aparece el término «nazir»,

aplicado a Sansón en similares circunstancias (Jue 13,5; 16,17), pero se encuentra en los LXX (cf. De Vaux, IAT 590). Se diría que el voto de Ana es superfluo, dada la ley que mandaba consagrar los primogénitos a Dios. Sin embargo, la fuerza del voto podría consistir en el propósito de renunciar al derecho de rescate.

19-20. Ana, evidentemente, no ha recurrido en vano al Señor de las huestes. El niño es llamado Samuel (lit., «nombre de Dios»; más exactamente, «aquel sobre quien se ha pronunciado el nombre de Dios»; también podría significar «el nombre de Dios es El»). La relación entre este nombre y su explicación, que en este texto se pone en boca de Ana, es cuestión sujeta a conjeturas. Se ha sugerido que puede haber aquí una transferencia de tradiciones, de Saúl (lit., «el que fue interrogado») a Samuel. La base de esta interpretación, sin embargo, no es del todo convincente. En todo caso, el nombre se ajusta exactamente a un individuo que recibe de Dios una misión especial.

11 **C) Consagración de Samuel (1,21-28).** El voto que pronuncia Elcaná en el v. 21, según creen muchos, corresponde en realidad a Ana (v. 11), si bien Elcaná lo hace suyo; cf. Nm 20,14. Ana pudo abstenerse de tomar parte en la peregrinación por esta vez seguramente para retener al niño más tiempo consigo. Sin embargo, también es cierto que en el Próximo Oriente es costumbre amamantar a los niños durante un período de tiempo bastante prolongado: tres años según 2 Mac 7,27. Cuando el niño fue destetado, fue conducido al templo, donde se hizo su presentación acompañada de una espléndida ofrenda.

12 **D) Cántico de Ana (2,1-11).** Al parecer se trata de un poema que originariamente celebraba los triunfos de algún rey. La mención explícita de un rey (v. 10) hace pensar que este cántico es de una época posterior, pues en tiempos de Ana aún no había sido instaurada la monarquía. Al parecer, la mención de «la estéril» que luego queda encinta sugirió al redactor la idea de atribuirlo a Ana (v. 5). También responde perfectamente a la situación de ésta el enfoque teológico que adopta el himno. Dios controla los destinos humanos (v. 6), y éste es precisamente el rasgo teológico que más destaca en las historias personales de Samuel y de Saúl. También se afirma enérgicamente la omnipotencia de Dios: «El hunde en el šeol y resucita» (v. 6) y «las columnas de la tierra son suyas» (v. 8). Este himno presenta cierto parecido con los salmos 2 y 8, pero su semejanza más llamativa se da con el *Magnificat*, Lc 1,46ss. Este último, evidentemente, se ha inspirado libremente en el AT, pero ha tomado como modelo el cántico de Ana por encima de cualquier otro pasaje. Sin embargo, el *Magnificat* está mucho más centrado en una persona. **11.** El TM dice que sólo Elcaná regresó a Ramá. La lectura de los LXX, «ellos», refiriéndose a la pareja, parece preferible.

13 **E) Corrupción de los hijos de Elí; profecía de su castigo (2, 12-36).** A partir de ahora, y hasta el final del capítulo, la narración se desarrolla en dos líneas paralelas. Una se centra en el crecimiento y progresos de Samuel; la otra se ocupa de los pecados cometidos por los hijos de Elí y predice su castigo. Se ve que esta yuxtaposición de relatos

es intencionada. El autor quiere que el ascenso de Samuel quede aún más realzado por contraste con la ruina de la casa de Elí. De igual manera se contarán después las historias respectivas de las casas de Saúl y David (2 Sm 3,1). Parecida contraposición volverá a darse en el caso de Cristo y del Bautista («Es preciso que él crezca y yo mengüe»; Jn 3, 30). Samuel se va formando en el ministerio bajo la tutela de Elí.

Los hijos de Elí son estigmatizados por su falta de escrúpulos, pues prefieren sus propios intereses a los de Dios. «No conocían al Señor» (v. 12) significa que no se preocupaban de él. Se citan dos ejemplos de su obstinación. En primer lugar, su desprecio de las leyes que prescriben las partes de las víctimas que corresponden a los sacerdotes (Lv 7, 30; Dt 18,3), pues tomaban lo que les apetecía. Su avaricia es cosa manifiesta: toman las porciones cuando todavía se están cociendo. Otra prueba de su atrevimiento es que se llevan la carne cuando aún está cruda, antes de que se haya tributado a Dios el homenaje consistente en quemar la grasa, que se realizaba previamente al acto de cocer la carne (De Vaux, IAT 460, 488). Entre tanto, Samuel continúa al servicio del Señor. Viste un efod de lino (cf. De Vaux, IAT 454-58), ornamento que le distingue como sacerdote. Dios premia su servicio con abundantes bendiciones, que se hacen notorias en los otros cinco hijos que les nacen a Elcaná y Ana.

22-26. El término «tienda de la reunión» se explica como una imitación de Ex 38,8, donde aparece esta misma expresión. Pero en este tiempo no debía tratarse de una tienda, sino que el santuario estaría instalado ya en un edificio normal. El carácter sagrado de las funciones que cumplen las mujeres al servicio del santuario hace todavía más grave el pecado de los hijos de Elí (v. 22). Su mala conducta los va haciendo cada vez más impopulares, al paso que la situación de Samuel se va afirmando más en medio de la comunidad (v. 26).

27-36. Este pasaje es una inserción posterior; podemos deducirlo de 3,1, donde se afirma que los profetas escaseaban en aquel tiempo. En los textos procedentes de la escuela D encontramos frecuentemente piezas parecidas a ésta (cf. Jue 6,8-10; 9,7-20). El interés de estos pasajes estriba en que ponen de manifiesto las implicaciones teológicas de cuanto precede en la narración. Los acontecimientos consignados se interpretan como manifestación de los designios y planes divinos. Estos versos ofrecen cierta dificultad de interpretación. Está claro que se refieren a la repulsa de la casa de Elí; lo que ya no está tan claro es el asunto de la sustitución. Pensamos en seguida en Samuel, pero lo que se insinúa es que el clan sacerdotal de Sadoq está llamado a suplantar a la familia de Elí. Así se afirma explícitamente en 1 Re 2,27, donde Abiatar, descendiente de Elí, es desplazado por la familia de Sadoq. El «sacerdote fiel» del v. 35 parece aludir a toda una línea sacerdotal. La aspiración de los descendientes de Elí a determinados oficios clericales de rango menor (v. 36) alude, al parecer, a la reforma D, que suprimió los grupos sacerdotales al servicio de los santuarios dispersos por el país, sustituyéndolos por sacerdotes sadoquitas. Si se acepta esta hipótesis,

entonces tendríamos en este pasaje una reelaboración del redactor D hecha con la intención de razonar la suplantación del clan sacerdotal de Elí por el de Sadoq. Es un caso de *vaticinium ex eventu,* aplicado aquí a la legitimación de la casa de Sadoq.

14 **F) Vocación de Samuel (3,1-18).** El cap. 3 gira en torno a dos temas, la caída de la casa de Elí y la vocación de Samuel. **4.** Samuel es «llamado» como lo fueron otros hombres de Dios antes de él: Moisés, Gedeón, Sansón, por ejemplo. Había sido consagrado para el servicio de Dios en el templo, pero esto no lo cualificaba ya para ejercer la misión que le aguarda, para la que era necesaria una llamada especial de Dios. **5.** Samuel dormía en el templo, quizá para cuidar de la lámpara que ardía en él constantemente o en funciones de vigilante. El hecho de que «la lámpara de Dios» aún no esté apagada significa que no ha amanecido todavía (v. 3). Según Ex 27,20-21 y Lv 24,3, en el santuario debía haber una lámpara encendida durante la noche. **11-14.** Cf. 2, 27-36. **16-18.** Al preguntar a Samuel por lo sucedido, Elí no menciona a Dios por su nombre. Puede que fuera debido al temor (Am 5,10) o para no sugerir a Samuel quién podía haberle hablado. Elí obliga a Samuel, bajo la amenaza de una maldición, a que le comunique el mensaje que ha recibido. El redactor ha suavizado la fuerza de la maldición repitiéndola en términos generales. En realidad, estas imprecaciones solían expresar claramente la clase de males que se invocaban sobre la persona en cuestión.

G) Samuel como profeta (3,19-21). La expresión «el Señor estaba con él» (v. 19) tiene, referida a Samuel, mayor fuerza que de ordinario. Dios lleva a cumplimiento las palabras pronunciadas por Samuel: «No dejó que ninguna de sus palabras cayera al suelo» (v. 19). Consecuencia de ello sería consolidar el prestigio de Samuel como hombre de Dios. Su condición de profeta se afirma cada vez más a los ojos del pueblo, desde Dan hasta Beršeba (fronteras norte y sur del país durante el período de los reinos unidos bajo David). Debido a la presencia de Samuel en Silo, este santuario se convierte en lugar de la revelación de Dios.

15 **H) Captura del arca (4,1-22).** Puede que la intención oculta de este cap. 4 sea demostrar que, por culpa de los crímenes cometidos por los hijos de Elí, Israel ya no merece la presencia personal de Dios por medio del arca. Los conflictos con los filisteos son mencionados por el AT en época muy temprana (Jue 15ss) y eran, al parecer, interminables. Se tiene la impresión de que justamente ahora filisteos e israelitas se preparan para un choque definitivo que habrá de decidir el destino de Palestina. El campo de batalla cae al norte de los territorios ocupados por los filisteos. Afeq es la actual Ras el-Ain, situada en las fuentes del río Yarkón. Eben-ha-Ezer no puede identificarse con seguridad (es distinta de la ciudad del mismo nombre mencionada en 7,12); debía de estar cerca de Afeq.

Los ancianos opinan que la presencia del arca en medio de las tropas servirá para levantar su moral. Aunque el arca desempeñaba un papel

importante en las empresas guerreras de Israel, lo corriente no era llevarla hasta las mismas líneas de combate. **4.** «El que está sentado sobre los querubines» es una alusión a la presencia divina, que se apoyaba en el arca y sus querubines como sobre un trono (cf. De Vaux, IAT 392-98, 400). **5.** El grito lanzado por los israelitas aclamando al arca cuando ésta entra en su campamento parece que, en algún momento, pasó a convertirse en un rito (cf. 2 Sm 6,15). **7.** El AT habla en varios lugares de otros pueblos que tenían conocimiento del Dios de Israel y le temían: Jos 2,9; 5,1; 1 Re 20,23; 2 Re 5,15. Aquí, los filisteos aparecen preocupados por la llegada de los «dioses» israelitas al campamento enemigo (el término «elohim» ha de entenderse en plural, pues va acompañado de adjetivos también en plural). Es muy posible que se pretenda dar la impresión de que los filisteos hablan impropiamente del Dios de Israel, del que se han formado una idea errónea. Puede que ésta sea también la explicación de la frase incorrecta del v. 8: «El fue el que derribó a los egipcios en el desierto». Las plagas ocurrieron propiamente en Egipto. Quizá los filisteos ignoraban este preciso detalle, aunque también es posible que la expresión «en el desierto» sea una alusión a toda la historia del éxodo.

12-13. El texto dice que Elí estaba sentado «observando el camino con ansiedad», pero el sentido es más bien que «aguardaba», pues era ciego. El correo que trae las malas noticias de la derrota hubo de recorrer cerca de 30 kilómetros en el mismo día. Su aspecto desmelenado hace presentir la tragedia. **18.** Unicamente en este pasaje se describe a Elí como juez. No está del todo claro el motivo que pueda haber para tal afirmación; los «cuarenta años» sugieren la intervención del redactor deuteronomista (cf. Jue 8,28). **19-22.** La impresión causada por las noticias provoca el parto prematuro de la mujer de Pinjás. Sus observaciones se refieren más bien a la pérdida del arca que a las desgracias personales que le afectan. Algunos consideran que la alusión a su suegro y a su marido es una glosa. La explicación del nombre Ikabod («¿Dónde está la gloria?») es un juego de palabras y expresa una etimología popular. La gloria que ha perdido Israel es la gloria de Dios, que se manifestaba en el arca. Hay cinco alusiones (vv. 11, 17, 19, 21 y 22) a la pérdida del arca, la mayor pesadumbre que recoge este cap. 4.

16 **I) El arca entre los filisteos (5,1-12).** Se describe a los filisteos más como rivales religiosos que como oponentes políticos. Esta conclusión se confirma por el hecho de que a los filisteos se les llama en varias ocasiones «incircuncisos». Podría decirse que eran los enemigos «clásicos» de Israel (→ Excursus: Israel y sus vecinos, 11:12). Se llevaron el arca como la presa más codiciada de su victoria al templo de su dios Dagón, en Ašdod, una de las cinco principales ciudades filisteas, fundándose en el principio de que los despojos pertenecen al dios victorioso. Los filisteos concebían sus luchas con Israel como un conflicto entre divinidades. Dagón era un dios de la fertilidad representado en figura humana. En algún tiempo, los comentaristas suponían que se trataba de un «dios-pez», pues se creía que su nombre se había formado a par-

tir de la palabra hebrea *dāg,* «pez». Pero este nombre parece derivar más bien de *dagan,* término semítico que significa «grano». El matiz semítico de la palabra revela que los filisteos, al revés que los israelitas, no tenían reparos en aceptar dentro de su panteón a los dioses locales (cf. F. Montalbano, CBQ 13 [1951], 381-397). **3-4.** La estatua de Dagón es hallada de bruces ante el arca, es decir, en la postura que corresponde a un esclavo ante su dueño o a un devoto ante su dios, con lo que se pone de manifiesto el poder soberano y la majestad del Dios de Israel. Algunos han visto en este incidente el origen de la costumbre de saltar el umbral del templo en vez de pisar sobre él. En realidad, se trata de un uso muy común en el antiguo Próximo Oriente, pues se creía que en el umbral habitaban los demonios. Parece que también en Jerusalén llegó a introducirse esta costumbre, que es reprobada en Zac 1,9.

6-7. Entre la población se desarrolla una epidemia de «bultos» (¿peste bubónica?). Los LXX y la Vg. hablan además de una plaga de ratones. A la vista de lo que se narra más adelante, en 6,4, estas lecturas merecen tenerse en cuenta. **8.** Gat (inidentificada; quizá sea Araq el-Manshiyeh) y Ecrón guardaban la frontera filistea hacia el este. El nombre de Ecrón se ha conservado en el de la aldea de Aqir, pero su situación efectiva debía de caer más hacia el sudoeste, en la actual aldea de Qatra.

17 **J) Retorno del arca a Israel (6,1-7,2). 3.** El razonamiento de los sacerdotes y adivinos, tal como nos lo transmite este texto, no está tan claro como nosotros quisiéramos. El v. 36 parece una forma elíptica de decir: debéis daros cuenta de que no habéis tributado a Dios el honor que le es debido y por ese motivo sois castigados. **4-5.** Las ofrendas prescritas por este pecado son unas reproducciones de los bubones de la plaga y unos ratones de oro. El que aparezcan aquí los ratones parece justificar la lectura de los LXX en 5,6, en que se dice que la tierra sufrió una plaga de ratones, mientras que las personas sufrían la dolencia de los bubones. La alusión del v. 5 («imágenes de vuestros ratones que devastan el país») encajaría así perfectamente. También es posible que en este relato afloren dos tradiciones distintas. Según una, la plaga habría consistido en una epidemia de bubones; la otra, en cambio, se referiría a una plaga de ratones. La solución propuesta por sacerdotes y adivinos está en la línea del *similia similibus:* puesto que la pena eran los bubones, bubones habría de ser también la ofrenda votiva. No está claro el número de objetos ofrecidos. En el v. 4 se habla de cinco ratones de oro, pero en el v. 18 se supone un número distinto. Además de la ofrenda por su pecado, se aconseja a los filisteos que «den gloria al Dios de Israel» (v. 5), lo cual, visto el contexto, puede significar que se les invita a reconocer con su arrepentimiento la ofensa que han cometido contra Dios.

7-9. Los preparativos para el retorno del arca se hacen de manera que sirvan al mismo tiempo para probar cuál es la voluntad de Dios en este asunto. Se habrán de emplear dos vacas de cría, que nunca hubieran sido uncidas al yugo, dejando sus terneros en el establo. Lo natural por

parte de estos animales, no acostumbrados al yugo, sería no dejarse uncir y, siguiendo su instinto normal, volver al sitio donde están sus terneros. Pero en lugar de ello, las vacas avanzan hacia Bet-Šemeš. Este resultado, más allá de lo que normalmente se podía esperar, revela la intervención de Dios. **13-16.** Los animales se detienen ante una gran piedra, término del viaje, pues se trata realmente del primer lugar, dentro de los límites de Israel, que ofrece condiciones para realizar un sacrificio. Bet-Šemeš, «casa del sol», está al sudoeste de Ecrón, junto a la frontera del territorio filisteo. El relato queda brevemente interrumpido por el v. 15, al parecer una glosa debida a un redactor que se asusta de ver el arca llevada por manos de laicos, profanada, por consiguiente. Este es el motivo de que se haga intervenir a los levitas. En el v. 14 se hace notar que el carro fue roto. En el v. 15 se intenta dar la impresión de que la roca sirvió únicamente para preparar momentáneamente la ofrenda, y se deja que saquemos la conclusión de que el sacrificio realmente se llevó a cabo en otro lugar más de acuerdo con lo preceptuado. Al parecer, el v. 15 tiene la intención de legitimar la narración de los hechos.

19-21. Algunos israelitas tendrán que aprender, igual que los filisteos, lo temible que es el arca. Los LXX indican que los hijos de Yeconías (TM, «hombres de Bet-Šemeš») fueron castigados por no guardarle al arca el debido respeto. El número es confuso en el TM: «del pueblo setenta hombres, cincuenta mil hombres». Quizá deba leerse «setenta hombres». Lo mismo que antes ocurrió entre los filisteos, ahora también en Bet-Šemeš Dios inculca a los hombres, mediante sus actos poderosos, un saludable temor: «¿Quién será capaz de estar ante el Señor, este Dios santo?». **7,1-2.** El arca es llevada más al interior del territorio israelita, hasta Quiryat-Yearim («ciudad de bosques»), unos 13 kilómetros al norte de Jerusalén. Era una de las cuatro ciudades que pertenecieron a los gabaonitas, por lo que es considerada israelita por naturalización (Jos 9,17). No se dice la razón de que el arca no fuera devuelta a Silo. Se puede suponer que este santuario había sido destruido, aunque no se dan noticias de ello en el contexto. Y si no era ya el caso de volver el arca a Silo, ¿por qué no fue llevada a cualquier otro de los santuarios establecidos, a Mispá, por ejemplo? Quizá los filisteos, que no deseaban tener el arca dentro de los límites de su propio territorio, por razones obvias, la depositaron indemne en territorio israelita, pero de forma que pudieran tenerla siempre a la vista, para vigilarla mejor. El arca permanecería en Quiryat hasta que David la hizo llevar a Jerusalén (2 Sm 6).

18 **K) Samuel como juez (7,3-17).** Hay motivos para suponer que 7,3ss no está en el lugar adecuado. Si bien las noticias de este pasaje siguen refiriéndose a los filisteos, de quienes se ha venido hablando en los versos anteriores, la imagen que ahora se nos da de Samuel resulta sorprendentemente nueva. Sin embargo, históricamente parece cierto que la obra de contener la amenaza que significaban los filisteos fue realizada por Saúl, más que por Samuel, y más aún por David. No es difícil com-

prender por qué una tradición posterior, poco simpatizante con la monarquía, trató de subrayar la importancia de Samuel, atribuyéndole el mérito de una victoria. De hecho, él preparó el camino para este triunfo al contribuir más que nadie a fortalecer la fe y la confianza en Yahvé.

Si es correcta la explicación que damos de este pasaje, entonces estaría claro que su intención es eminentemente teológica: Dios actúa aquí a través de un conducto elegido: Samuel. Este encarna en su persona la memoria de los jueces de la época anterior. Se le presenta juzgando al pueblo en los santuarios. Intercede por sus paisanos y trabaja para atraerlos hacia el servicio de Yahvé. El está detrás del proceso que da origen a la monarquía, y Dios está detrás de él, respaldándole, de manera que así se pone de manifiesto la intervención de Dios en la instauración de la monarquía. En otros lugares aparece Samuel como profeta (3,20), vidente (9,11) y ministro que ejerce funciones sacerdotales (7,9).

3-4. La llamada que hace Samuel para que sean eliminados los dioses extraños es un eco de la versión deuteronomista de la historia israelita (Jue 2,11-15; 3,17, etc.). La arqueología ha exhumado numerosas figuras de la diosa de la fertilidad, Astarté, indicio de que su culto estaba muy difundido. Mispá («la atalaya») es localizada por algunos en territorio de Benjamín, en Tell en-Nasbeh, al norte de Jerusalén. Otros se muestran a favor de Nebi Samwil. **6.** En ningún otro lugar del AT se habla expresamente del rito de la libación. El contexto da a entender con toda claridad que se trata de un gesto expiatorio, pues se alude a él en un verso en que también se mencionan el ayuno y la confesión de los pecados. Samuel «juzga» en el sentido de pronunciar decisiones judiciales (vv. 15-17). **7-11.** Se solicita la intercesión de Samuel, como antes la de Moisés (Ex 17,8-13). Su condición de sacerdote queda de manifiesto cuando ofrece sacrificios (v. 9). No se dice que los israelitas adoptasen medidas de carácter militar ante el ataque de los filisteos. La fe y la oración son sus únicas armas. La intervención de Dios decide el conflicto derrotando a los enemigos. **12.** Ebén-ha-Ezer significa «roca de auxilio», y no es el mismo lugar de 4,1, donde fueron derrotados los israelitas. Aquí se habla de victoria, y se introduce el nombre de aquel otro paraje donde hubo derrota, como para cancelarla. **13.** Cf. las fórmulas de conclusión en los relatos de los jueces (Jue 3,30; 8,28; 11,33). **14.** Este territorio no había pertenecido antes realmente a Israel. Fue David el primero en someterlo al dominio israelita. Esta manera de tratar los hechos ha de entenderse a la luz de cuanto antes dijimos sobre la situación y el papel teológico que desempeñan estos versos. **15-17.** Termina esta sección aludiendo a la actividad (como juez) de Samuel en tres santuarios y en su lugar de origen, con la intención, sobre todo, de poner de manifiesto cómo Dios cuidaba de su pueblo sirviéndose de su instrumento elegido, el juez Samuel.

19 **II. Samuel y Saúl (1 Sm 8,1-15,35).** El paso de los jueces a la monarquía se presenta como algo querido por Dios y por el pueblo, y también por Samuel a partir de cierto momento, pues en un principio éste se opuso. Se pretende demostrar así que en la historia de la salva-

ción predomina la continuidad por encima de todo. Samuel, el último de los jueces, instaura la monarquía y representa el puente entre ambos períodos de la historia israelita. La mayoría de los comentarios advierten que hay una doble fuente: 9,1-10,16; 11,1-15 (promonárquica), y 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25 (antimonárquica).

A) Los israelitas piden un rey (8,1-22). 1-5. El egoísmo de los hijos de Samuel, jueces auxiliares en el santuario del sur, Beršeba, recuerda el comportamiento de los hijos de Elí (Joel, «Yahvé es Dios»; Abías, «Yahvé es mi padre»). El pueblo pide un rey no sólo para ser igual que los demás, sino también para contar con un gobierno eficaz que le ayude a enfrentarse con la amenaza de las naciones vecinas. **6-9.** El narrador presenta como mala la reacción del pueblo. Desde un punto de vista teocrático, este gesto equivale a rechazar el gobierno de Dios en favor de un rey mortal: «Me han rechazado para que no sea yo rey sobre ellos» (cf. 12,12; Jue 8,22-23). **10-18.** En son de advertencia, Samuel expone al pueblo cuál será el comportamiento del rey. Surge de sus palabras una imagen que concuerda perfectamente con lo que eran habitualmente los soberanos del antiguo Próximo Oriente, como lo confirman los textos hallados en Ugarit y Alakh. La intrusión en la vida privada de los individuos —apropiarse de sus rebaños, de sus campos, hasta de sus hijos— era lo normal, «como ocurre en todas las naciones» (cf. I. Mendelsohn, BASOR 143 [1956], 17-22). La monarquía israelita no llegó normalmente a tales extremos absolutistas gracias a la intervención de los profetas. El comportamiento codicioso del rey, según esta descripción, apenas tiene nada que ver, ni en forma ni en contenido, con los diez mandamientos. **19-22.** El final de esta sección está redactado intencionadamente de forma que enlace con la unción de Saúl (9,1-10,16), que adopta un tono favorable a la monarquía.

20 **B) Samuel unge a Saúl (9,1-10,16).** El siguiente relato está compuesto probablemente a base de dos tradiciones distintas más antiguas, que tienen diversos escenarios. Así, 9,4-6 sugiere que Saúl, que ha ido en busca de unas bestias pertenecientes a su padre, ha recorrido un largo camino hasta que se encuentra con el vidente. Por el contrario, en 10, 17.26 se da a entender que Samuel vive muy cerca de Saúl. **1-2.** Se habla de Saúl como luego se hablará de David (16,12): un individuo que causa buena impresión desde el principio. Resulta atrayente en su porte y en sus maneras. **4-5.** Los nombres de lugar que aparecen en estos versos no han podido ser identificados satisfactoriamente. **6.** La ciudad podría ser Ramá, que antes fuera señalada como residencia habitual de Samuel (7,17). La preocupación que tiene Saúl por llevar alguna ofrenda al vidente es perfectamente explicable a la luz de las costumbres de la época. A los profetas se les remuneraba por sus servicios (Nm 22, 7; 1 Re 14,3; 2 Re 4,42; 5,15). **9.** Vidente se equipara a profeta. Esta advertencia puede ser debida al redactor que unió las dos tradiciones. Este texto nos da valiosas noticias sobre los comienzos de la profecía. En un principio, los videntes parecen ser personajes distintos de los profetas. Poseían un don especial para ver más allá de las posibilidades

normales; por ejemplo, para ver el futuro. Los profetas, por su parte, eran hombres que Dios tomaba para sí, a fin de encargarles una misión (→ Literatura profética, 12:7). **12.** El «lugar alto» se consideró como un sitio adecuado para el culto legítimo hasta las reformas de Ezequías y Josías. Debido a que estos santuarios conservaban reminiscencias de los cultos paganos, siempre significaron un peligro de contaminación para el verdadero culto. Los profetas clamaron incansablemente contra este sincretismo (Os 10,8; Am 7,9; Jr 7,31).

14. Es la primera vez que se designa a Samuel por su nombre en esta narración. **15-16.** La intervención de Dios en este asunto sirve para legitimar la elección que recae en Saúl y su unción consiguiente. En toda esta sección (9,1-10,16) se alude a Saúl como *nāgîd,* es decir, el que es designado por Dios para mandar. Llegado el momento, se reconoce la designación carismática de Saúl, y es coronado rey. El jefe carismático, el *nāgîd* (v. 16), se convierte en rey, *melek* (11,15). **18-21.** Samuel se acredita como auténtico vidente hablando a Saúl de las asnas perdidas antes de que éste haya tenido ocasión de comunicarle el objeto de su venida. **22-24.** Saúl es introducido en la compañía selecta de los invitados reunidos en el salón sagrado. La existencia de este edificio denota la importancia de aquel santuario. Saúl es tratado como un huésped esperado, para quien se reservan las mejores porciones en señal de deferencia. **25-27.** También es un indicio del respeto con que se trata a Saúl el que se hayan hecho los preparativos oportunos para que pueda pasar la noche. Se le adereza un lecho sobre el terrado, lugar para dormir cómodamente en el clima oriental. Samuel parece preocupado porque quiere ungir a Saúl privadamente; para ello despierta a Saúl muy temprano y le pide que envíe por delante a su criado.

10,1. El beso de Samuel ha de considerarse no como parte del rito, sino como una muestra muy personal de sus buenas disposiciones con respecto a Saúl. En cuanto a la unción de los reyes, cf. De Vaux, IAT 154ss. **2-4.** Para librarle de cuantas dudas le puedan asaltar, se ofrecen a Saúl unos signos que confirmarán la autenticidad de todo lo ocurrido. **5-7.** Guibeat-Elohim (la moderna Tell el-Ful, a unos seis kilómetros al norte de Jerusalén), «la colina de Dios», era probablemente un santuario popular, lo que explicaría la presencia de una guarnición filistea en este lugar. El grupo de profetas con quienes se encuentra Saúl es uno de los muchos que se veían frecuentemente cerca de los santuarios. Constituyen un fenómeno propio de Canaán y de los países vecinos (→ Literatura profética, 12:5-7). Estos profetas se servían muchas veces de métodos artificiales para entrar en éxtasis. Saúl comparte su éxtasis eufórico, señal de que se ha convertido en «otro hombre» (v. 6). **8.** Saúl recibe la orden de dirigirse hacia Guilgal, donde le serán dadas nuevas instrucciones. Esta ciudad está cerca de Jericó. La última parte de este verso puede ser un arreglo insertado para preparar la entrevista de Saúl con Samuel en Guilgal, que es relatada en 11,14-15. **9-13.** Al parecer, Saúl es persona conocida en el santuario, pues sus arrebatos extáticos causan cierta sorpresa. La pregunta relativa al padre de los profetas

puede ser una alusión despectiva al género de vida que llevaban aquellos individuos, separados y desarraigados. También podría significar que la inspiración profética no es hereditaria; por consiguiente, Saúl tendría tanto derecho como otro cualquiera para mezclarse con los profetas. **14-16.** Estas líneas fragmentarias remiten a 9,1-3.

21 **C) Saúl es elegido y proclamado rey en Mispá (10,17-27).** Hasta ahora se ha venido hablando de la unción de Saúl como «jefe» *(nāgîd)*. A partir de este momento se trata de la elección de Saúl como «rey». La proclamación de Saúl es narrada de diversas maneras en distintos lugares, pero el común denominador de todas las versiones es que Dios actúa como principal protagonista, sirviéndose de Samuel como de un intermediario. En cuanto al santuario de Mispá, → Instituciones religiosas, 76:51.

17. Samuel comienza su alocución recordando al pueblo los beneficios de Dios durante el éxodo. Interpreta sus clamores pidiendo rey como un signo de ingratitud hacia Dios, que les había librado de tantas calamidades. **20-25.** La elección de Saúl se hace por sorteo. Como acto final del drama se proclaman los derechos del rey, que además son consignados por escrito (cf. Dt 17,14ss). **26-27.** Saúl regresa a su casa en Guibeá, pero hay algunos que no se deciden a aceptarlo por rey. El autor parece no estar de acuerdo con ellos, pues al despreciar al rey es como si dudaran de los designios de Dios.

22 **D) Batalla en Yabéš de Galaad (11,1-15).** Si 10,17-27 representa una tradición de Mispá, esta otra sección, de tono favorable a la monarquía, puede asignarse a Guilgal (vv. 12-15). **1.** Yabéš de Galaad, en Transjordania, aparece ya en la historia de Jue 21. En este momento, bajo el acoso de los ammonitas, está a punto de rendirse, a menos que reciba ayuda de los israelitas (vv. 2-4). **5.** Nótese la condición humilde de Saúl, simple campesino. **6.** El tono del relato sugiere la actividad del «espíritu de Dios» de que se habla en la historia de los jueces (Jue 11,29; 14,19). **7.** El despiece de los bueyes recuerda el incidente de Jue 19; en realidad, se trata de una acción simbólica que equivale a un llamamiento a las armas. **8.** Bézeq está frente a Yabéš de Galaad, pero en la orilla oeste del Jordán; allí pasa revista Saúl a su ejército. Las cifras son demasiado elevadas para lo que en aquella época podía ser un ejército. **10.** El texto hace un juego de palabras: «mañana salimos hacia vosotros» puede tener resonancias equivalentes a «atacaremos» o «nos rendiremos». **12-14.** Estos versos empalman con 10,27; se trata, claramente, de un eslabón redaccional. Saúl ya ha sido proclamado rey en Mispá (10,24), pero no ha sido aún aceptado por todos. Una vez más aparece Samuel en escena para «renovar el reino» (en vistas de 10,24), y la ceremonia tiene lugar en Guilgal (v. 15).

23 **E) Despedida de Samuel (12,1-25).** Esta sección da a entender que se trata de una alocución dirigida por Samuel a los israelitas de su tiempo. Históricamente considerada, podría ser, en realidad, expresión de las preferencias y reflexiones de un redactor deuteronomista, que se

dirige de esta manera a sus contemporáneos. En este capítulo se sigue manifestando el talante antimonárquico que ya afloraba en 8,1-22 y 10,17-27.

1-5. A partir de ahora, el rey estará sujeto al juicio del pueblo, como antes lo había estado durante muchos años el mismo Samuel. La alusión a los hijos de Samuel, ya adultos, refleja quizá la intención de destacar el largo tiempo que ha durado el servicio de Samuel. Se conmina solemnemente al pueblo para que se adelante y dé testimonio, ante Dios y ante su ungido (el rey), de la honradez de Samuel. Vuelve a manifestarse lo paradójico de esta actitud antagónica con respecto a la monarquía. El rey (ungido de Dios) se considera investido de su dignidad por Dios mismo y encargado de una misión tan alta y sagrada que hasta se puede jurar por él. En este momento interviene el concepto de monarquía sagrada, noción que sólo se extendería en una época más tardía, según se fue desarrollando la teología de la realeza davídica. **6-8.** Comienza aquí una visión histórica retrospectiva que trata de demostrar lo bien que iban las cosas cuando Dios era rey de su pueblo. El éxodo de Egipto, la intervención decisiva de Dios para salvar al pueblo, se menciona dos veces. **9-12.** Hay muchas expresiones que recuerdan la teología deuteronomista de Jue: «olvidar al Señor», «ser entregados», «clamar al Señor», «servir a los Baales y a Astartés» (cf. Jue 2,11-15; 4,2-3). **11.** En el TM se dice que Samuel fue el último de los jueces (LXX: «Sansón»), lo cual puede interpretarse como un intento de presentar a Samuel englobado en la línea de los jueces, considerados aquí a una luz favorable. **12.** Es curioso cómo se presenta ahora la demanda de un rey hecha por el pueblo: como resultado del temor que infundían los ammonitas. Esto no corresponde a la impresión que se daba antes (7,9-16), cuando el pueblo presionaba pidiendo un rey. Se hace evidente ahora que el peligro filisteo dio origen al deseo de contar con un rey. Resulta problemático determinar si el redactor deuteronomista se sirvió de otra fuente para relatar este incidente o si, por el contrario, se limitó a dar una versión original del mismo. **13-15.** Una vez más se pone de relieve que Dios, en vez de rechazar las peticiones de un rey hechas por el pueblo, las respalda. Para seguir manteniendo la relación original que le unía con su Dios, el pueblo no tiene que hacer otra cosa sino guardar sus mandamientos y servirle. El redactor examina la situación desde un momento posterior a la catástrofe de 587.

16-18. Lo milagroso de esta tormenta consiste en que no es el tiempo en que normalmente se producen estos meteoros. No era corriente que se presentase una tormenta, con lluvia y truenos, durante la siega de la cebada (finales de mayo). Se trata de demostrar que Samuel hablaba ciertamente en nombre de Dios. **20-25.** Las «vanidades» contra las que se lanza esta advertencia (v. 21) pueden ser los ídolos (cf. Is 41,29). Los deuteronomistas tienen una constante preocupación por desterrar los dioses extraños (cf. Dt 6,14; 11,28; 28,14). **22.** «Por su gran nombre» no ha de entenderse simplemente como cuidado de la reputación de Dios; también puede tomarse esta expresión en el sentido de

que los designios de Dios en la elección de Israel no pueden quedar frustrados.

24 **F) Saúl es rechazado (13,1-23).** El destino de Saúl y su reinado estuvieron ligados a la presencia de los filisteos. Lo que sigue es un relato de la ruptura de hostilidades entre israelitas y filisteos.

1. La fórmula introductoria, que da la edad del rey y los años de su gobierno, aparece en otros lugares (por ejemplo, 1 Re 14,21) y es obra *del redactor D. Los años del reinado de Saúl son «dos», cifra imposible,* que parece resultante de una corrupción textual. El TM tampoco da la edad de Saúl, y los LXX omiten este verso. **2.** Es significativo que el relato del gobierno de Saúl comienza con la descripción de un hecho guerrero. Su poder se funda en una circunstancia de orden militar: la amenaza filistea. Es de suponer que a continuación de la guerra con los ammonitas fueron licenciados muchos hombres, pero se retuvo un cierto número para empezar a formar un ejército permanente; serían unos tres mil. La expresión «cada hombre a su tienda» es una reminiscencia de la época del nomadismo. Mikmáš era una ciudad benjaminita, a unos once kilómetros al nordeste de Jerusalén. Suscita algunas dudas el que se hable aquí de Guibeá. Algunos prefieren corregirlo, y ponen Gueba, mientras que en el v. 3 leen Guibeá. **3.** El término que suele traducirse por «guarnición» también puede significar «pilar», es decir, un mojón puesto para señalar el dominio de los filisteos. Hasta el momento, los filisteos no habían tenido motivos para inquietarse por los acontecimientos ocurridos en Israel. Como se consigna en 13,19-22, habían tomado precauciones para mantener desarmados a los israelitas. Las recientes luchas entre éstos y los ammonitas podrían haber dado la impresión de que ambos pueblos estaban debilitados por causa de aquellos choques.

4-7a. Encabezando la lista de los recursos bélicos filisteos van los temidos carros, ante los que durante mucho tiempo se habían sentido indefensos los israelitas. Sin embargo, en el terreno montañoso en que iba a producirse el choque habrían de resultar mucho más eficaces los soldados de a pie que los carros. A pesar de todo, no debía perderse de vista el efecto desmoralizador que habrían de seguir teniendo los carros. Aunque el texto no lo diga explícitamente, es de suponer que Saúl cambió su base de operaciones, dejando a los filisteos, que avanzaban hacia Mikmáš, los territorios del norte. **7b-15a.** El episodio de Guilgal que se cuenta aquí tiene todos los visos de ser una pieza dislocada. Empieza como un evidente intento de explicar la repulsa de Saúl, pero al final termina por no dar una razón admisible de este rechazo. Teniendo en cuenta el contexto más amplio de este relato, el episodio sólo puede interpretarse como un intento de un redactor poco amigo de Saúl para demostrar que ya desde un principio el gobierno de éste se orientó por mal camino. En estos versos aflora un evidente conflicto entre el espíritu de los materiales empleados (favorables a Saúl) y el afán del redactor, deseoso a toda costa de producir una mala impresión con respecto a Saúl. El cap. 15 presenta una situación parecida: una disputa entre Samuel y Saúl. En ambos casos, el escenario es el mismo: Guilgal.

Sin embargo, en un lugar se relaciona el incidente con una acción militar contra los filisteos; en el otro, se presenta en conexión con una batalla contra los amalecitas. La segunda versión (cap. 15) tiene mayor cuidado en describir la repulsa de Saúl. A través del relato se presienten las tensiones que debieron de producirse entre Saúl y el hombre de Dios, las cuales tienen su origen en una cierta ambigüedad con respecto a las funciones seculares y religiosas del rey. **15b-18.** La estancia, excesivamente prolongada, de Saúl en Guilgal constituye un error táctico. El miedo al enemigo ha reducido el número de los combatientes y las correrías que los filisteos hacen por todo el país sin que nadie los contenga terminan por causar un efecto desmoralizador en Israel. Ofrá era una ciudad benjaminita situada en las colinas al nordeste de Jerusalén. Bet-Jorón caía al límite meridional de Efraím. El valle de Seboím estaba en territorio de Benjamín, al sudeste de Mikmáš. **19-23.** Un indicio de la situación desesperada en que se encontraban los israelitas es el monopolio del hierro que detentaban los filisteos. Probablemente fueron los filisteos los introductores del hierro en Palestina, y ello les daba la ventaja en el terreno militar. **21.** Los descubrimientos arqueológicos han identificado el *pim* como una medida de peso, alrededor de dos tercios de siclo; el texto podría leerse: «El precio era dos tercios de siclo por las rejas de arado y las hachas, y un tercio de siclo por aguzar las azuelas y enderezar las aguijadas». El verso final (23) es una preparación para el cap. 14.

25 **G) Exito de Jonatán (14,1-52).** Este fascinante relato (cf. J. Blenkinsopp, CBQ 26 [1964], 423-49) describe un nuevo paso hacia el hundimiento de Saúl y sirve al mismo tiempo para introducir la figura del gran amigo de David. **1-3.** Se presenta la estratagema de Jonatán más como resultado de un impulso repentino que como fruto de un plan bien elaborado. Propone hacer una incursión mientras Saúl se queda atrás, en Guibeá. La mención del efod en el v. 3 prepara el episodio de la consulta de los Urim y Tummim en los vv. 36-42. **4-7.** Las pendientes del paso (el actual Wadi Suweinit, a unos 11 kilómetros al nordeste de Jerusalén) son conocidas con el temible nombre de «el resbaladero» *(Bôṣēṣ)* y «el espinoso» *(Senneh)*. **8-15.** Jonatán interpreta la voluntad divina a través de la reacción de los filisteos, lo mismo que Eliezer había interpretado una acción concreta en Gn 24, y Gedeón en Jue 6,36ss. La actitud despectiva de los filisteos queda ilustrada por sus comentarios en el v. 11. **16-19.** Saúl acude al efod en busca de aclaración (TM: «arca»). Cf. vv. 36ss. **20-23.** La fórmula épica «en aquel día» redondea el breve relato de la victoria que Dios otorga a Israel (v. 23). El factor tiempo es importante en todo el relato (cf. vv. 24, 31, 37). **24.** Toda la estructura teológica del cap. 14 se organiza en torno a la maldición pronunciada por Saúl. Es, por supuesto, una idea disparatada; incluso después que ha sido informado del asunto, Jonatán parece no prestarle demasiada atención (vv. 29-30). Sin embargo, da motivo a la gran tensión que se describe en los vv. 36-46. **31-35.** Después del descalabro sufrido por los filisteos «desde Mikmáš hasta Ayyalón», Saúl pide que

le traigan una gran piedra que servirá de altar para la inmolación ritual, de forma que se pueda cumplir la ley divina que manda desangrar las víctimas (Lv 19,26; Dt 12,16).

36-42. Saúl quiere aprovechar el éxito inicial llevando adelante las operaciones al estilo de la «guerra santa» (Jos 10,30-39), pero el silencio de Dios al ser consultado indica que ha debido cometerse algún «pecado» (v. 38). Es característico del pensamiento israelita antiguo juzgar las acciones aisladas, prescindiendo de sus motivos. **43-46.** Se supone que la victoria de Jonatán era el sello divino de aprobación, muestra clara de que Dios no quería su muerte, «porque ha trabajado con Dios este día» (v. 45). El rescate de Jonatán pudo hacerse mediante el sacrificio de un animal o a base de un pago de otra especie. **47-48.** Este resumen va en el estilo de otra noticia referente a David que se da en 2 Sm 8,1ss, pero lo cierto es que el reinado de Saúl se desarrolla en una tesitura que no apoya mucho la certeza de estas expresiones. De los amalecitas se trata en el cap. 15. **49-51.** Nota informativa sobre la familia de Saúl. Išví es desconocido; quizá deba identificarse con Išbóšet o Išbaal (cf. 2 Sm 2,8). **52.** Esta nota prepara la introducción de la historia de David en 16,14.

26 **H) Guerra contra los amalecitas (15,1-35).** La repulsa de Saúl como rey tiene por causa su apropiación de las funciones sacerdotales en 13,8-15. En este otro relato es rechazado por no haber llevado adelante la guerra de exterminio o «condenación» contra los amalecitas. **1-3.** Se presenta la campaña contra los amalecitas como obedeciendo a un designio de Dios y de Samuel, no como consecuencia de un determinado acontecimiento contemporáneo. Se menciona la unción de Saúl por voluntad divina para subrayar el carácter religioso de esta empresa militar, que es una guerra «santa» (Dt 20,16-18). Los amalecitas habitaban en el desierto del sur y son presentados como enemigos de Israel en Ex 17,7ss. **4-11.** Saúl pasa revista a sus fuerzas en Telayim, en el desierto de Judá, y derrota a los amalecitas. La consideración que se tiene con los quenitas (Nm 10,29; Jue 1,16) demuestra que la acción bélica emprendida no era fruto de un arrebato incontrolado, sino que respondía a determinados principios. La guerra terminó con la captura del rey Agag. Saúl quebrantó la maldición en dos puntos: perdonó la vida a Agag y permitió que los soldados guardasen los mejores ejemplares de los rebaños. Saúl regresó a Guilgal desde el Carmelo, donde levantó una estela (cf. 25,2) para conmemorar su victoria. **13-21.** Es curioso que Saúl parece caer en la cuenta del pecado que ha cometido únicamente ahora, a través de la conversación sostenida con Samuel. Al explicar su acción como un deseo de reservar lo mejor de los ganados para hacer sacrificios parece estar convencido de que ha hecho algo no sólo lícito, sino loable y piadoso también. Para Saúl, parece que tanto da degollar los animales inmediatamente, bajo las exigencias del anatema, como hacerlo después en un acto sacrificial. La diferencia religiosa entre el anatema y el sacrificio consistía en que las víctimas eran totalmente destruidas en el primero, con lo que se suponía que eran entregadas total-

mente a Dios, mientras que en el segundo era frecuente que todo el pueblo compartiese las víctimas con Dios. **22.** Detrás de este enfrentamiento se plantea la cuestión del valor respectivo del anatema y el sacrificio. El anatema es una prueba de total obediencia a Dios. En este sentido, la observancia del anatema era superior al sacrificio. «Obedecer es mejor que el sacrificio» (cf. Is 1,11-17; Miq 6,5-8; Am 5,21-24; Os 6,6). **23.** La desobediencia es comparable al pecado de la magia o *la adivinación. Lo que se exigía de Saúl era su obediencia activa a Dios,* no la pasividad que demostró al permitir al pueblo que actuase a su gusto. El hombre que sirve a Dios ha de ser digno de confianza, y Saúl no lo era.

24-26. Saúl supone que su pecado puede tener perdón; en consecuencia, pide que se le conceda indulgencia. **27-28.** El TM lee: «Cuando Samuel se volvía para marcharse, asió los bajos de su vestidura y la desgarró». Ha de entenderse que esta acción es del mismo Samuel. Según esto, la observación del v. 28 iría precedida de este gesto de desgarrar la vestidura. Significa que le es arrebatada la realeza a Saúl. «Tu vecino» (v. 28) es una alusión a David. **29.** En los vv. 11 y 35 se dice que Dios se arrepiente de haber hecho rey a Saúl. Por eso se previene aquí al lector para que no se forme una imagen excesivamente antropomórfica de Dios. Puede que sea una corrección introducida posteriormente para obviar ese peligro. **30-31.** Es posible que este texto se apoye en dos tradiciones diferentes: una referente a la ruptura entre Saúl y Samuel y otra en que se cuenta cómo ambos, Saúl y Samuel, «se presentaron delante del Señor» en Guilgal. **32-35.** No está claro lo que quiere decir Agag. El TM lee: «Seguro que la amargura de la muerte ha pasado». Esta interpretación podría significar que Saúl ya ha realizado toda la mortandad que era necesaria y no había por qué empezar de nuevo.

Samuel toma en sus manos este asunto y ejecuta a Agag. Su gesto repercute en Saúl, quien al perdonar la vida a Agag no ha cumplido con su deber. La acción de Samuel sirve además para completar el anatema que Saúl sólo en parte había realizado. A partir de ahora, Samuel y Saúl se separan (cf. 28,3ss).

27 **III. Saúl y David (1 Sm 16,1-31,13).** Es evidente el nexo entre este relato y el cap. 15, por lo que ha de atribuirse también a la tradición de Guilgal. Muchos investigadores sostienen que hay dos versiones del encuentro de David con Saúl. Una lo presenta como un músico que es contratado para calmar a Saúl (16,14-23), mientras que la otra hace de David una guerrero hábil capaz de prestar valiosos servicios a Saúl (17,12-30). El relato de la unción de David (16,1-13) sirve para ponerlo en relación con Samuel, como ya ocurriera con Saúl. Aquella unción no tendrá influencia alguna en el resto de la narración, puesto que David volverá a ser ungido en Hebrón (2 Sm 2,4; 5,3).

A) La unción de David (16,1-13). En la historia hay intriga (vv. 2-3, el miedo de Saúl) y un cierto colorido local (vv. 4-5, el encuentro con los ancianos). **6-13.** La elección de David con preferencia a sus hermanos sirve para subrayar la libertad de Dios. La unción de David

«ante todos sus hermanos» no va de acuerdo con la actitud adoptada ante él por Eliab en 17,28.

28 **B) David en la corte de Saúl (16,14-23).** Según esta versión, David reúne las condiciones exigidas para entrar al servicio de Saúl (v. 18). Es un hábil músico capaz de calmar a Saúl en sus estados de depresión (que, al parecer, se han hecho más intensos a partir del episodio de la guerra con los amalecitas y la subsiguiente repulsa, cap. 15); también es un buen guerrero (en contra de los vv. 1-13). **14.** Las depresiones de Saúl se explican ahora en términos típicamente bíblicos como causadas por Dios: «Un espíritu malo del Señor lo atormentaba» (cf. 1 Re 22,19-23). **21.** Las relaciones entre David y Saúl se hacen cada vez más estrechas; David es un guerrero tan valiente que alcanza el grado de escudero de Saúl (en contraste con 17,31-39.55-58). **22-23.** La unción de los vv. 1-13 puede servir de explicación, en cierto sentido, del éxito alcanzado por David en la corte, que aquí se describe. Sólo alguien que poseyera «el espíritu del Señor» (v. 13) podría llegar a tanto.

29 **C) David mata a Goliat (17,1-58).** Se narra este famoso acontecimiento con gran maestría artística; la identidad de Goliat, sin embargo, es dudosa. El texto alude a él normalmente llamándole «el filisteo», y es posible que originalmente no se diera su identidad. En 2 Sm 24,19 se dice que el vencedor de Goliat fue Eljanán de Belén; en 1 Cr 20,5 se dice que Eljanán mató a Lajmí, hermano de Goliat. Es verosímil que existieran diferentes tradiciones y que nadie lograra armonizarlas. Lo cierto es que la presentación de David a Saúl, tal como se narra en el cap. 17, procede con toda seguridad de una tradición que difiere de 16, 14ss. Estas tradiciones podrían aislarse como sigue: 16,14-23; 17,1-11 y 17,12-30; 17,55-18,2. Ambas parecen entremezclarse en 17,31-54.

1-3. El escenario del encuentro entre David y Goliat se sitúa en la región montañosa del oeste, frontera entre Israel y los filisteos. Soko era una ciudad de la Šefelá, cuyo nombre se conserva en la moderna Khirbet Shuweikeh. Azecá se identifica como la actual Tell ez-Zekariyeh, a unos 24 kilómetros al noroeste de Hebrón. El «valle de Elá» («valle del terebinto») se cree que corresponde al Wadi-es-Sant, a unos 24 kilómetros al sudoeste de Belén. Efes-Dammim es desconocida. Cada ejército toma posiciones en la falda de una colina, dándose frente y teniendo por medio el valle, que era quizá el lecho de un torrente, seco en verano. **4-7.** Nunca se había dado en el AT el caso de decidir una contienda mediante un combate singular (2 Sm 2,14ss). Ni el nombre de Goliat (¿griego Alyattes?) ni su armamento son típicos, pero la descripción lo presenta como un gigante de 2,80 metros. **8-11.** La tensión dramática del relato crece conforme Saúl y los israelitas se van sintiendo presa del desaliento. **12-15.** Antecede esta corta biografía de David, como si no se hubiera hablado de él en textos anteriores (!). Los LXX (B) omiten los vv. 12-31, quizá en un intento de suavizar el conflicto entre las diferentes tradiciones. **16-31.** Es notoria la habilidad con que se narran los acontecimientos: las provisiones para los hermanos que luchan en el

frente —¡y para el comandante!—; la coincidencia del reto del filisteo con la llegada de David; la conversación de los vv. 24-27, que prepara la intervención de David; el trato que, como «hermano más pequeño», recibe David por parte de Eliab (vv. 28-29). **31-40.** Escena memorable del encuentro del pastorcillo con el rey Saúl (cf. 16,21). La invocación dirigida al Señor (v. 37) prepara la intervención divina en los vv. 45-47. **41-47.** La respuesta de David a las burlas del filisteo introduce las dimensiones teológicas del acontecimiento; la fuerza de Israel no está en los recursos materiales, sino en el Señor. **52-53.** La descripción de la derrota sufrida por los filisteos parece casi incidental, sin importancia real para el resto del relato. **54.** Aunque este verso fuera una adición, no resulta fácil de entender. Jerusalén no sería tomada hasta muchos años después y David tampoco tiene una «tienda» en el campamento. **54-58.** Esta descripción de cómo reacciona Saúl encaja bien con el relato del pastorcillo que fue a visitar el campo de batalla (vv. 12ss).

30 **D) Relaciones de David con la familia real (18,1-30).** El relato de la subida de David al poder contiene una serie de duplicados, que iremos examinando en el curso de este comentario. **1-5.** La amistad de David y Jonatán ha quedado inmortalizada en la elegía de 2 Sm 1,19ss. El regalo de Jonatán, consistente en vestiduras y arreos militares, es algo más que un simple gesto; es una prueba del pacto de amistad que los unirá en adelante: David será el *alter ego* de Jonatán (Hertzberg). **6-9.** Sobre el fondo de los éxitos y la popularidad de David destaca la envidia de Saúl (cf. 21,12; 29,5). **10-11.** Este incidente se vuelve a describir en 19,9-10, donde parece tener un contexto más adecuado. **12-16.** Cf. vv. 28-30. **17-27.** David no consigue a Merab, hija de Saúl, por esposa, a pesar de que le ha sido prometida (cf. 17,25); sus victorias sobre los filisteos siguen adelante. En circunstancias parecidas consigue a Mikal, la otra hija de Saúl (vv. 25-27).

31 **E) Fuga de David (19,1-24). 1-7.** Este relato de la intercesión de Jonatán en favor de David ofrece semejanzas con 20,1-42, sobre todo en el sentido de que en ambos lugares se habla de que David busca refugio ocultándose en un lugar secreto. La situación descrita en el v. 3 no está muy clara; no se ve la necesidad de que Jonatán relate en secreto a David lo que haya hablado con su padre, estando todos ellos en el mismo campo. Al revés de lo que ocurre en el cap. 20, Saúl se aplaca (v. 6). **9-10.** Cf. 18,10-11. **11-17.** La estratagema de Mikal tiene éxito y David consigue evadirse, pero no es verosímil que este suceso ocurriera a continuación del intento hecho por Saúl en los vv. 9-10. Se supone que los terafim (v. 16) son imágenes de tamaño natural, aunque el hecho no ha sido confirmado por ninguna prueba arqueológica (pero cf. Albright, ARI 114, 207, n. 63). **18-24.** El dicho referente a Saúl entre los profetas ya fue explicado en 10,9-13. Aquí figura de forma que sirva para ilustrar la huida de David desde Nayot a Ramá, donde encontró refugio junto a Samuel (que es representado aquí como uno más en el grupo de profetas).

32 **F) David se despide de Jonatán (20,1-42).** En el TM, 20,42 es 21,1. Hasta los hijos de Saúl defienden a David contra su padre: Mikal (19,11-17); Jonatán, en un relato que presenta semejanzas con su intercesión en 19,1-7. **1.** No se dice nada de los medios utilizados por David para ponerse en comunicación con Jonatán. **2.** Según esta versión, Jonatán se resiste a aceptar que su padre se oponga a David; evidentemente se trata de una tradición que desconoce 19,2. **5-8.** La presencia de David en la mesa real con motivo de la fiesta del novilunio servirá como prueba; se ignora sin más el hecho de que David anda huido de Saúl. **11-17.** Esta sección parece ser un añadido; presupone que Jonatán está en condiciones de dar a David una respuesta directa, mientras que en el resto del capítulo se habla de ciertos acuerdos adoptados para dar una señal (vv. 19ss). Más aún, es Jonatán y no David quien aparece en actitud suplicante en la narración. **24-34.** Saúl revela en seguida a Jonatán el odio que tiene a David. **34-41.** La complicada manera de dar la señal parece inútil. Las palabras del v. 38, «¡Aprisa...!», parecen dirigidas a David más que al ayudante de Jonatán, confirmando de palabra el significado del ardid de las flechas. Sin embargo, la reunión de ambos amigos en la conmovedora escena del v. 41 hace que aparezcan superfluos los manejos con las flechas.

33 **G) David huye a Nob y Gat (21,1-15).** En el TM este pasaje corresponde a 21,2-16. El incidente de Nob sólo se relata aquí, pero el episodio relacionado con Akíš de Gat parece duplicarse, si es que es distinto, en el que se narra en el cap. 27. **1.** Nob estaba situada junto al monte de los Olivos, al este de Jerusalén. Ajimélek, descendiente de Elí, es la misma persona que aparece con el nombre de Ajiyyá (14,3). Su pregunta procede seguramente de un presentimiento de que algo anda mal. Podría interpretarse también como una reacción de extrañeza al ver viajar sólo a un hombre de la categoría de David, cosa rara en circunstancias normales. **2-3.** David convence a Ajimélek de que éste actuará como un leal vasallo del rey si proporciona alimentos a los hombres que le acompañan. **4.** Los panes en cuestión eran una ofrenda hecha a Yahvé (Ex 25,30; Lv 24,5-9). Ordinariamente este pan era consumido por los sacerdotes, pero en una situación de emergencia podían hacerse excepciones (cf. Mt 12,3-4; Mc 2,25-26; Lc 6,3-4). **5.** Se discute sobre el sentido de este verso. Quizá sea que David tranquiliza a Ajimélek. Sus hombres se habían abstenido de llegarse a las mujeres (como se requería, al parecer, en caso de ir a la guerra) y, por consiguiente, estaban ritualmente puros y en condiciones de comer el pan sagrado (Dt 23,10; 2 Sm 11,11). **6.** Según Lv 24, los panes eran renovados cada sábado. **7.** No se explica por qué razón estaba detenido allí Doeg. Puede que fuera en virtud de un voto o porque esperaba recibir un oráculo de Yahvé. También es posible que sea ésta una manera indirecta de decir que Doeg estaba impedido de realizar algún ejercicio religioso por causa de alguna impureza ritual. Más adelante se dirá que a David le disgustó aquella presencia de Doeg en el santuario (22,22). La alusión a este per-

sonaje prepara la intervención que el mismo tendrá en 22,9ss. **8-9.** Cf. 17, 51ss. El efod debía de ser muy grande, ya que podía tapar la espada. **10.** La huida de David hacia Akíš de Gat se parece al episodio de 27,1ss, si bien hay notables diferencias. Hay cierta ironía en el hecho de que este episodio venga a continuación de aquel otro en que David recupera la espada de Goliat (vv. 8-9). **11-15.** La locura —fingida— de David da a entender que es un hombre poseído por un espíritu, e intocable por consiguiente.

34 **H) David vive como un proscrito (22,1-23).** David llevará una existencia de vagabundo hasta que logre instalarse en Hebrón; el texto advierte que reunió en torno a sí una banda de seguidores, con los que llevó la vida de un jeque del desierto. **3-4.** A través de su antepasada Rut, David estaba emparentado con Moab, de lo que se aprovechó para poner a su familia a resguardo de la ira del rey Saúl. **5.** No se comprende bien el aviso de Gad, puesto que David se encuentra ya dentro de Judá (cf. 2 Sm 24). **6-29.** La matanza de los sacerdotes de Nob viene a sellar el destino de Saúl por lo que se refiere a los yahvistas ortodoxos. Hasta sus mismos seguidores rehúsan poner las manos sobre los sacerdotes; se tuvo que recurrir a un edomita, Doeg (21,7), para llevar a cabo la ejecución. **20-23.** Abiatar, el único que logra escapar de la matanza, tiene un papel importante en la historia de David, hasta que finalmente es destituido por Salomón (1 Re 2,26-27).

35 **I) Episodios en el desierto de Judá (23,1-29).** El verso final corresponde a 24,1 del TM. **1-5.** La liberación de Queilá, rescatada del poder filisteo, es uno entre otros muchos ejemplos de la lealtad que mantiene David para con su pueblo. Aparte de que por estos procedimientos quedaba asegurada hasta cierto punto la subsistencia. La «consulta al Señor» (v. 2) debió de hacerse probablemente con el efod de Abiatar; según la mentalidad del AT, el Señor habla mediante las suertes (Prov 16,33). **6-14.** Este relato tiene la intención de hacer resaltar la buena suerte de David, bajo la guía y protección de Dios. Zif (v. 14) está situada en los montes que hay al sur de Hebrón, y es el escenario de la visita de Jonatán (vv. 15-18) y del pacto con David (vv. 19-29). **15-18.** Este episodio pertenece a la tradición que cuenta la amistad entre David y Jonatán (19,1-7; 20,1ss). **19-29.** Cf. el duplicado de 26,1-3. (Sobre esta área del desierto de Judá, → Geografía bíblica, 73:87).

36 **J) David perdona la vida a Saúl (24,1-22).** Este pasaje corresponde en el TM a 24,2-23. En 26,1-25 hay un duplicado del episodio, con diferencias de detalle. **1-7.** David sorprende a Saúl en una caverna en la región de Engadí, a orillas del mar Muerto. El gesto de rasgar la vestidura del rey quitándole un trozo tiene carácter simbólico y viene a confirmar la acción, idéntica, de Samuel (15,27-28). Las palabras del v. 6 son un testimonio de reverencia hacia el «ungido del Señor», la persona sagrada del rey. **8-15.** Cuando David, desde una distancia segura, se da a conocer a Saúl, explica su acción como una prueba de lealtad, pues ha tenido ocasión de quitar la vida al rey (vv. 10-11). El proverbio del v. 13 significa: tocar a una persona impía trae mala suerte. Segura-

mente se trata de una glosa. La expresión «perro muerto» parece ser una demostración de humildad cuando alguien se la aplica a sí mismo, pero tiene un matiz de insulto cuando es proferida contra otra persona (2 Sm 16,9). **20-22.** En contraste con 26,22, Saúl reconoce que David será rey. Semejante reconocimiento es inverosímil; el tono de estas líneas está más de acuerdo con la actitud de Jonatán (20,12-17; 23,15-18).

37 **K) David y Abigaíl (25,1-44).** Este vívido relato es una clara ilustración del género de vida que llevaba David en el desierto de Judá. **1a.** Se recuerda aquí la muerte de Samuel (también en 28,3) quizá debido a que Saúl, en 24,20, admite que el hombre ungido por Samuel tiene bien segura la realeza. **2.** *Carmelo:* Se encuentra en el desierto de Judá, al sur de Maón; el «desierto de Parán» (1b) queda demasiado al sur como para que su mención encaje bien aquí. **3-8.** Nabal, cuyo nombre significa «loco» (v. 25), pertenece al pueblo de los calebitas que se mezclaron con Judá (Jos 15,13ss; Jue 1,12ss). Era costumbre hacer fiesta con motivo del esquileo. David pide un «regalo» (en realidad, una contribución) a cambio de la eficaz protección que ha dispensado a los siervos de Nabal (vv. 14-17). **18-31.** Abigaíl da pruebas de ser una hábil negociadora y de saber hablar convincentemente. Desarrolla su argumento con gran perspicacia. Su reacción ante el terrible juramento que ha hecho David (vv. 21-22) es reconocerse «culpable» (v. 24). Luego expone el tema de la locura de su marido (v. 25), los enemigos de David (v. 26), el espléndido futuro que le aguarda (versículos 27-29) y sus perspectivas de reinar (v. 30). A la vista de todo ello, quiere impedir su venganza (como el mismo David lo admite, vv. 33-34). **36-38.** Nabal muere, al parecer, a causa de un accidente. **39-42.** La reacción de David es típica de la mentalidad veterotestamentaria: la muerte de Nabal es una muestra del castigo divino por su conducta para con David. **43-44.** La mención del matrimonio de David con Abigaíl sirve para introducir también su matrimonio con Ajinoam, madre de Amnón (2 Sm 3,2), originaria de Yizreel, en este mismo territorio del sur (Jos 15,56). Mikal y Paltí (o Paltiel) volverán a aparecer en 2 Sm 3,13-16.

38 **L) David perdona la vida a Saúl (26,1-25).** Este pasaje es, indudablemente, un duplicado del cap. 24; en ambos casos precede la mención de los zifitas (vv. 1-2; cf. 23,19ss), pero el cap. 26 contiene detalles más interesantes. **6-12.** Joab y Abišay, de los que se hablará más adelante, eran hijos de una hermana de David (1 Cr 2,16). Abišay es una personalidad muy voluble (cf. 2 Sm 19,21). Se muestra aquí el mismo respeto que en 24,6 hacia el «ungido del Señor». Llevarse la lanza del rey supuso una acción excepcionalmente atrevida, posible únicamente porque, según la mentalidad del AT, sobre los seguidores de Saúl había caído «un profundo sueño de parte del Señor» (v. 16). **13-16.** La burla lanzada contra Abner sirve además para poner de relieve el carácter sagrado de la real persona. **17-20.** Las palabras de David a Saúl reflejan la estrecha unión entre el país y la divinidad (v. 19). David interpreta su destierro de Israel como una separación simultánea de Yahvé, lo que

equivale a «servir a dioses ajenos». Semejantes son las actitudes de Rut (Rut 2,12) y Naamán (2 Re 5,17). **21-25.** Las suaves palabras de Saúl (que, sin embargo, no van tan lejos como las de 24,20-22) no tienen efecto alguno en cuanto a la situación, que sigue igual.

39 **M) David entre los filisteos (27,1-12).** Cf. el otro relato sobre las relaciones de David con Akíš de Gat en 21,10-16. El cap. 12 nos da muchos detalles, pero no nos permite determinar con exactitud cuáles eran los móviles de David. Unirse a los filisteos no era, desde luego, la mejor manera de eludir la persecución de Saúl; David sólo podrá salir del paso mediante una serie de astutas estratagemas. **1-7.** No se dice que Akíš concibiera duda alguna a propósito de David, así que accede fácilmente a la petición que éste le hace, asignándole la ciudad de Siquelag, en el límite del territorio filisteo, al nordeste de Beršeba. Era de suponer que teniendo como base este centro David podría controlar mejor aquel territorio en beneficio de Akíš. **8-12.** La estrategia de David es la más conveniente para favorecer, en su día, la vuelta a su pueblo, pues las tribus del desierto mencionadas en el v. 8 eran los enemigos naturales de los israelitas en el Négueb. Al mismo tiempo, sus informes a Akíš son tales que siempre aparece como un leal colaborador de los filisteos (vv. 10-12).

40 **N) Saúl y la hechicera de Endor (28,1-25).** Este episodio encaja mejor a continuación del cap. 30, pues en el v. 4 se menciona la estancia de Saúl en Gelboé, no lejos de Endor. **1-2.** Estos versículos terminan las relaciones de David con Akíš (exceptuando 29,1-11) y sirven de preparación a las medidas militares adoptadas por los filisteos contra Saúl. La respuesta de David a Akíš es deliberadamente ambigua (v. 2). **3.** Cf. 25,1. La hechicería y la necromancia estaban prohibidas en Israel (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,11); a pesar de ello, tales prácticas no dejaron de ser frecuentes (2 Re 21,6; Is 8,19). **4-5.** Lo seria que resultaba la amenaza de los filisteos queda de manifiesto en la profunda penetración de éstos en el nordeste de Palestina. **6-7.** Aparece Saúl como incapaz de conocer la voluntad del Señor mediante las suertes. Todo el relato tiene la intención de ilustrar su caída. **8-14.** En esta viva descripción se suceden los acontecimientos a un ritmo muy rápido. Saúl tiene que tranquilizar a la hechicera asegurándole que nada tiene que temer, y pide que haga comparecer a Samuel, lo que ya era suficiente para delatar su propia identidad. Al fin, la hechicera, una vez que ha visto a Samuel, cae en la cuenta de que está tratando con Saúl. Su respuesta a Saúl merece especial atención. Dice que está viendo a un *'ĕlōhîm* (un «dios», un ser divino) que surge de la tierra. Esta expresión se reserva frecuentemente para los miembros de la corte de los cielos. **15.** Estas palabras son, con toda seguridad, las que podían esperarse de un ser que regresa del *šeol.* **16-19.** Samuel confirma la condenación irrevocable de Saúl. **20-25.** Resulta un tanto sorprendente la afanosa actividad de la hechicera, ocupándose de estos menesteres prácticos, que por otra parte vienen muy bien. Con ello se pone fin al extraño episodio.

41 **O) Los filisteos despiden a David (29,1-11).** La escena tiene lugar ahora más al norte, en Afeq, no en Gelboé, que está más al este (cap. 31). Para David es el momento de tomar una resolución. Afortunadamente, los filisteos se niegan a seguirle manteniendo su confianza (vv. 4-5; cf. 18,7; 21,11), a pesar de las protestas de Akíš (v. 3). Así, pues, se concede licencia a David para que retorne aparentemente a su ciudad de Siquelag (cap. 30). **6-11.** Se representa a Akíš como si dejara marchar a David muy contra su voluntad, mientras que éste, al mismo tiempo que reafirma su lealtad, no insiste demasiado en la cuestión. **9.** *un ángel de Dios:* Se trata, evidentemente, de un dicho proverbial, al menos entre los hebreos (2 Sm 14,20; 19,27), pero lo cierto es que Akíš es presentado en el v. 6 pronunciando un juramento al estilo israelita.

42 **P) David y los amalecitas (30,1-31).** Mientras David se encuentra ausente de Siquelag, los amalecitas saquean su ciudad y David se enfrenta a una sublevación (vv. 1-6). **7-10.** Se recurre al efod para conocer la voluntad divina y la respuesta es que es preciso perseguir a los amalecitas. Junto al torrente Besor queda un contingente (al sur de Gaza), lo que da origen a que se aplique la norma expresada en los vv. 21-25. **11-15.** Es sorprendente la atención que se presta al incidente del esclavo egipcio abandonado. «Kereteos» significa ordinariamente «cretenses» (v. 14); se habían asociado con los filisteos y con ellos formó David un cuerpo de guardia personal (2 Sm 8,18; 15,18). **26-31.** Todas las ciudades de Judá que se mencionan están en el Négueb. Podemos suponer que la generosidad de David es interesada, en previsión de futuros acontecimientos (2 Sm 2,4).

43 **Q) Muerte de Saúl en Gelboé (31,1-13).** Este acontecimiento empalma naturalmente a continuación del cap. 28. **1-3.** El ejército de Saúl sufre una completa derrota y el rey, al parecer, queda mortalmente herido. **4-6.** Es dramática la descripción de la muerte de Saúl por sus propias manos; vuelve a aparecer el motivo de la intangibilidad que protege al ungido del Señor. Saúl se decide por el suicidio, tan infrecuente entre los israelitas, para evitar la tortura y la muerte vergonzosa. **7.** Parece que ha de tomarse con reservas esta alusión al país más allá del Jordán; falta en 1 Cr 10,13. **8-10.** Esta brutal exposición en público rima bien con las costumbres del antiguo Próximo Oriente. **11-13.** La acción de los habitantes de Yabeš de Galaad se consigna con gratitud (cap. 11); la cremación no es corriente en el AT.

COMENTARIO — 2 SAMUEL

IV. David rey (2 Sm 1,1-8,18).

44 **A) La noticia de la muerte de Saúl (1,1-16).** La siguiente versión de la muerte de Saúl difiere de la que se da en 1 Sm 31,1-13. No merecen mucha confianza los amalecitas. Sin embargo, la misma narración presenta señales de que en ella se han combinado dos tradiciones

distintas. Según una (vv. 1-4), un «hombre del campamento de Saúl» llegó a Siquelag para dar la noticia de su muerte; según otra (vv. 5-10), fue un amalecita el que la anunció, posiblemente con esperanza de recibir una recompensa por haber tomado parte en la muerte de Saúl. **10.** La «corona» *(nēzer)* era la insignia de la realeza, y es significativo que sea ofrecida a David. **11-12.** Son las señales de duelo usuales, y no hay motivo para suponer que no sean sinceras. **13-16.** El mensajero era hijo de un huésped *(gēr)* o residente extranjero. A estas personas se les garantizaban ciertos derechos, pero no tenían la plena ciudadanía. David lo condena a muerte fundándose en el carácter sagrado del «ungido del Señor» (1 Sm 24,7; 26,9).

45 **B) Elegía de David por Saúl y Jonatán (1,17-27).** Este famoso poema ha tenido una muy deficiente transmisión; es considerado por una amplia mayoría como composición realmente de David: «El hecho de que en una época tan temprana de la historia de Israel aparezca un poema tan perfecto demuestra la grandeza de la poesía israelita en una edad muy antigua» (A. Bentzen, IOT 1, 136). **18.** El «Canto del Arco» es resultado de una corrupción del texto en este verso. *libro de Yašar:* Probablemente una colección de poemas (cf. Jos 10,13). **19.** *cómo cayeron los poderosos:* Esta clase de expresiones son características de la lamentación; nótese el estribillo del v. 27. **20.** Se prohíbe referir el desastre en las ciudades de los filisteos. **21.** Contra Gelboé se lanza una maldición (de sequía); el texto está corrompido, pero un paralelo ugarítico sugiere «el manar de las profundidades» para el v. 21b (cf. H. Ginsberg, BAR 2, 49). **22-23.** David exalta la bravura y valentía de Saúl y Jonatán (v. 22) e idealiza lo unidos que estaban (cf. ¡1 Sm 22,8!). **24.** Se apostrofa a las mujeres para que recuerden lo mucho que deben a Saúl. **25.** Cf. vv. 19 y 27. **26.** La conmovedora sinceridad de estas palabras sobre Jonatán queda confirmada por los acontecimientos de 1 Sm 19-20.

46 **C) David, rey de Judá en Hebrón (2,1-7). 1-4.** Hebrón, situada a unos 30 kilómetros al sur de Jerusalén, se convierte en la capital de David. Era lógico que recibiera apoyo por parte de Judá, que era la tribu a que pertenecía, y sobre todo teniendo en cuenta sus anteriores insinuaciones (1 Sm 30,26-31) y sus hazañas militares, que auguraban una buena defensa frente a los filisteos. **5-7.** Es sincero el mensaje dirigido a los habitantes de Yabēš de Galaad (v. 6), aunque también tenga una intención política (v. 7).

47 **D) Guerra civil entre David e Išbóšet (2,8-32).** El término «bóšet» que se incluye en el nombre del hijo de Saúl es resultado de un cambio intencionado. El nombre era originariamente «Išbaal», pero los ecos desagradables que suscitaba el «baal» dictaron el cambio. Išbóšet se instala en Majanáyim como sucesor de Saúl, pero detrás de él está apoyándole Abner, quien verdaderamente detenta el poder. **9.** El TM tiene «ašuritas» (asirios), pero probablemente deba leerse «ašeritas»; los seguidores de Išbóšet parecen haberse concentrado en Transjordania, aunque técnicamente es rey de Israel. **10-11.** Los «dos años» que reina

Išbóšet no concuerdan con los siete de David en Hebrón (también 5,5). **12-17.** En Gabaón tiene lugar una especie de duelo, degenerando en un combate general. Gabaón (el-Jîb) está a cerca de 10 kilómetros al noroeste de Jerusalén. Aquí fue excavado, en 1956, por J. Pritchard un gran estanque vaciado en la roca (*Archaeology and the Old Testament* [Princeton, 1958], 87-90), que debe corresponder a la indicación topográfica del v. 13. **18.** Dos de estos tres hermanos desempeñarán papeles importantes durante el reinado de David. En el conflicto que aquí se plantea muere Asahel (vv. 19-23) a manos de Abner, que se resiste a darle muerte mientras le es posible, pues sabe que con ello se sitúa ante la perspectiva de arrostrar la venganza de sangre que corresponde a Joab (v. 22). **24-32.** Este primer conflicto termina en una tregua. Los hombres de David han salido vencedores.

48 **E) Asesinato de Abner (3,1-39).** La subida de David al poder recibe un nuevo impulso con la muerte del viejo general de Saúl, que es descrita aquí muy detalladamente (vv. 6-39) después de dar una noticia preliminar referente a David (vv. 2-5). **2-5.** De todos estos hijos, tres tendrán especial importancia en los siguientes capítulos: Amnón, Absalón y Adonías. **6-11.** El que Abner tome para sí una concubina del rey tiene unas posibles consecuencias políticas (cf. 16,21-22; 1 Re 2,22) que no pasan inadvertidas a Išbóšet; ésta era una manera de expresar ciertas pretensiones al trono. Abner hace demostraciones de lealtad ofendida (v. 8; sobre «perro» en sentido despectivo, cf. D. W. Thomas, VT 10 [1960], 410-27) y amenaza con pasarse a David (vv. 9-10). **12-21.** Los tratos entre Abner y David no pueden sino resultar favorables a este último. La exigencia de que le sea devuelta Mikal está motivada por razones políticas más que por amor (vv. 13-16; cf. 1 Sm 18, 20-27), pues David mantiene que, después de todo, él es yerno de Saúl. Abner habla a los personajes importantes (los «ancianos», especialmente a los de Benjamín, la tribu a que pertenecía Saúl) en favor de David. **22-39.** Esta violenta escena no es el único ejemplo de los instintos sanguinarios de Joab (cf. 20,8-10). Las razones de Joab son, ante todo, la venganza de sangre (cf. 2,22-23), así como el hecho de que Abner podía ser un rival peligroso en el nuevo orden. **31-39.** La tristeza de David parece sincera, si bien aquel acto sangriento tenía todas las probabilidades de estorbar su camino hacia el pleno dominio del reino. Hace todo lo posible para que nadie piense que él tiene algo que ver con lo hecho por Joab: hay un duelo oficial (vv. 33-34) presidido por el mismo David, que además hace un ayuno y lanza una enérgica maldición contra Joab (al que, sin embargo, no se atreve a castigar o despedir). **29.** *huso:* El sentido de esta metáfora es que los descendientes de Joab serán débiles y afeminados.

49 **F) Final de Išbóšet (4,1-12).** No hubiera sido difícil predecir la caída de este débil rey. Una vez más, David decide tomar medidas contra los asesinos, cosa que podría ser bien vista por las tribus del norte. **2-3.** Son identificados los asesinos y se descubre su origen benjaminita (aunque Beerot era una ciudad gabaonita, Jos 9,17). **4.** La nota sobre

Mefibóšet se compagina exactamente con 9,3. Este nombre oculta la forma original, Meribaal, que fue deliberadamente alterada (cf. comentario sobre 2,8). **5-8.** Los asesinos tratan de dar una justificación de orden teológico (v. 8). **9-12.** La reacción de David es rápida y brutal, y al mismo tiempo sirve para poner en claro su propia inocencia y el respeto que sentía hacia la casa de Saúl; sin embargo, lo cierto es que ahora el reino le pertenece a él.

50 G) David, rey de Israel en Jerusalén (5,1-16) (= 1 Cr 11,1-9). 1-5. David ha sido ungido rey de Judá (2,4). Ahora lo es también por los ancianos de Israel. No por este motivo quedarán unidos los dos reinos en adelante, sino que permanecerán como entidades distintas. David reinaría sobre dos reinos, que, llegado el momento, volverían a separarse (1 Re 12). Se ha hablado de unión personal (A. Alt, KlSchr 2, 66-75) en virtud de la cual el gobierno de ambos estados coincidía en la persona de David. **6-8.** Fue un acierto de David el elegir a Jerusalén por capital. Esta ciudad se alzaba en el límite entre Judá e Israel, fuera de la esfera de influencia de cualquier tribu y nunca había sido ocupada antes por los israelitas. Estos versos son oscuros; es probable que la alusión a los «ciegos» y los «cojos» signifique que podría ser defendida por cualquiera sin ninguna dificultad. El «canal» *(ṣinnôr)* lo entienden algunos como alusión a la manera ideada por Joab para tomar la ciudad (1 Cr 11,6), pero es dudoso. **9.** La «ciudad de David» es Sión, la ciudadela capturada a los yebusitas, identificada como la colina triangular rodeada por el Cedrón y el Tiropeón. El Milló («relleno») se refiere a un terraplén situado probablemente al norte de la ciudad. **11.** Cf. 1 Re 9,11. Los fenicios estaban en condiciones de proporcionar personal hábil y materiales. No hay sucesión cronológica entre estas noticias, que están salpicadas de reflexiones teológicas (vv. 10, 12). **13-16.** Cf. 3,2-5, sobre la familia nacida en Hebrón. (Sobre Jerusalén, → Geografía bíblica, 73:92-94; Instituciones religiosas, 76:54).

51 H) Guerras con los filisteos (5,17-25) (= 1 Cr 14,8-16). 17-21. La primera batalla digna de mención tiene lugar en el valle de Refaím, al sudoeste de Jerusalén. David deja la «fortaleza» (probablemente Adullam; cf. 23,13) y derrota a los filisteos en Baal-Perasim («Señor de la brecha»; de ahí el juego de palabras en el v. 20). **22-25.** David consigue empujar a los filisteos, en una segunda batalla, hasta la franja costera de sus territorios. El ruido de pisadas entre las balsameras se interpreta como la presencia de Dios con el ejército de David (vv. 23-24). En los apéndices (caps. 21-23) hay más noticias sobre la primera parte del reinado de David y especialmente sobre sus guerras con los filisteos.

52 I) El traslado del arca a Jerusalén (6,1-23) (= 1 Cr 13,1-16,43). 1-15. Esta es una de las acciones más importantes de David. Constituye así a Jerusalén en centro religioso de Israel, pues el arca era símbolo de unidad para el norte y el sur. La historia del arca quedó interrumpida en 1 Sm 7,1, cuando fue depositada en Quiryat-Yearim (llamada aquí, al parecer, Baalá de Judá). Si bien el TM no está claro, parece ser que

Uzzá paga con su vida el atrevimiento de tocar el arca (v. 7). Ello ha de entenderse en el sentido de *post hoc, ergo propter hoc:* Dios es causa directa de todo lo que sucede, y la muerte repentina de Uzzá es relacionada con su gesto de tocar el arca sagrada. Sólo una vez que la casa de Obededom se ve colmada de bendiciones por la presencia del arca se atreve David a llevarla, entre danzas y en medio de un ambiente festivo, a Jerusalén. **16-23.** David, en calidad de rey, es persona sagrada y puede ofrecer sacrificios (v. 18). Las mordaces observaciones de Mikal obtienen una respuesta llena de la sencillez que parece fue característica sobresaliente de la visión religiosa de David. Al parecer, el hecho de que aquélla quedara estéril es simplemente consecuencia de que el rey la mantuvo apartada (v. 23); el resultado será que la descendencia de Saúl no tendrá continuación a través de David. Podría compararse el salmo 132 con este capítulo.

53 **J) El oráculo de Natán (7,1-29) (= 1 Cr 17,1-27).** Este oráculo es la base del mesianismo (real) del AT (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155). Natán invierte sus primeras palabras en el sentido de que David construiría un templo. Ahora dice que no será David el que construirá una «casa» (templo) para el Señor, sino que el Señor edificará una «casa» (dinastía: una dinastía perdurable) para David.

S. Amsler, *David, Roi et Messie* (Neuchâtel, 1963); H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung:* ZThK 61 (1964), 10-26; J. L. McKenzie, MR 205ss.

5-7. Este pasaje refleja una actitud relativamente hostil, o al menos indiferente, hacia el templo, con preferencia por la práctica del desierto; en el v. 13, en cambio, aparece una actitud más favorable. Quizá se trate de una adición posterior. **8-12.** La promesa hecha a David es de carácter personal —la prolongación de su descendencia en una dinastía perdurable (vv. 12,16)—, mientras que a Israel, pueblo de Dios (vv. 10-11), se le prometen la paz y la seguridad. **13.** Se alude a la edificación del templo por Salomón (cf. 1 Cr 22,7-10) y se amplía el favor divino a toda la dinastía (vv. 14-16). **18-29.** En respuesta, David ofrece esta conmovedora oración de alabanza y acción de gracias en presencia del arca. **23.** Cf. Dt 4,7.34; Sal 44,2-3. Podría compararse el salmo 89 con este capítulo; en el v. 35 se da el nombre de alianza a la promesa.

54 **K) Guerras de David (8,1-18) (= 1 Cr 18,1-17).** Es posible que este resumen sea una adición D, quizá sobre la base de unos anales regios. **1.** El texto es dudoso; «Meteg-Ammá» es un lugar desconocido. 1 Cr 18,1 lee «Gat y sus aldeas». **2.** La dureza con que David trata a los moabitas queda sin explicación (mató a dos tercios). Ello resulta difícil de entender si se tiene en cuenta 1 Sm 22,3-4. **3-8.** Cf. 10,6-19. La victoria sobre los arameos se logra derrotando a Hadadézer de Sobá (en el Antilíbano), que tenía por aliados a los arameos de Damasco. **4.** Lo que hizo David con la caballería de los carros indica que su ejército debía estar formado aún sobre todo a base de infantería; de otro modo hubiera reservado los caballos para utilizarlos en su propio ejér-

cito. **9-11.** Lo que hace Tou de Jamat (al norte de Sobá) es propio de un gobernante vasallo que paga tributo a su soberano. **13-14.** El valle de la Sal está cerca de la Arabá, prolongación de la depresión al sur del mar Muerto (cf. 1 Re 11,15-17). **15.** En el mismo Israel era el rey en persona quien administraba justicia (cf. 15,2-4); gobernaba su imperio a través de gobernadores y guarniciones (vv. 6, 14) o mediante los reyes vasallos. **16-18.** Esta lista posiblemente es más antigua que la de 20,23-25. Joab es general del ejército y Benaías jefe de la guardia personal de David, los kereteos y los peleteos (cretenses y filisteos mercenarios). Josafat es el heraldo *(mazkîr)* real, oficio copiado de la corte egipcia (De Vaux, IAT 190s). El oficio de secretario o escriba *(sôpēr)* tiene también su equivalente egipcio. El gabinete de David se completa con los dos sacerdotes: Sadoq y Abiatar (hijo de Ajimélek, no al revés). Sadoq es mencionado aquí por vez primera, y es el antecesor de la línea sacerdotal que un día obtendrá el control del santuario de Jerusalén (sobre sus orígenes, cf. De Vaux, IAT, 480). La mención de los hijos de David como sacerdotes (v. 18) es sustituida por otra noticia en 20, 26, mientras que 1 Cr 18,17 la omite, pero hemos de tener en cuenta que la condición regia llevaba consigo determinadas prerrogativas sacerdotales (6,18). (→ Instituciones religiosas, 76:20).

55 **V. La corte de David (9,1-20,26).** Hay acuerdo general en que los caps. 9-20 son un documento histórico único en el AT, quizá escrito por un miembro de la corte o, al menos, por un contemporáneo. Se le ha dado frecuentemente el nombre de «Documento de la Sucesión», debido a que L. Rost, por vez primera, planteó la pregunta: «¿Quién habría de suceder a David?»; cf. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42; 1926). Por supuesto, habría de ser Salomón; de ahí que 1-2 Re se incluyan en este conjunto histórico (cf. Eissfeldt, OTI 137-39; G. von Rad, GesSt 159-88).

56 **A) David y Mefibóšet (9,1-13). 1.** David permanece fiel a su antigua amistad con Jonatán (1 Sm 18,1-4; 20,15-17). Su pregunta acerca de la «casa de Saúl» indica que el acontecimiento relatado en 21,14 había ocurrido ya. **2-8.** A través de Sibá, uno de los servidores de Saúl, localiza al hijo lisiado de Jonatán, Mefibóšet (cf. comentario sobre 4,4) y lo lleva a su casa. Por otra parte, a David le interesaba prevenir de esta manera cualquier intento de sublevación en favor de la familia de Saúl. **9-13.** Sibá es encargado de administrar los bienes de Saúl. Ambos individuos aparecen también en 16,1-4 y 19,24-30.

57 **B) Guerras de David con los ammonitas y los arameos (10, 1-19). (= 1 Cr 19,1-19).** El cap. 10 introduce el episodio de Betsabé (cap. 11). **2-5.** Najáš de Ammón había sido enemigo de Saúl (1 Sm 11), pero debió de mostrarse favorable a David; el sucesor de aquél provoca ahora la guerra maltratando a los enviados de David. **6-8.** Cf. 8,3-8; se añaden otros dos principados sirios; Tob y Maacá están en el norte de Transjordania. **9-19.** La estrategia de Joab logra una victoria (vv. 9-14), pero los refuerzos que aportan los arameos hacen necesaria otra campaña, que se liquida victoriosamente para David.

58 **C) Adulterio de David con Betsabé (11,1-27). 1.** Prosigue la campaña contra los ammonitas (Rabbá, la capital, es la actual Ammán, también capital de Jordania). David se queda en Jerusalén; hasta su guardia personal está en el campo de batalla con Joab. **2-5.** Se relata el pecado sin paliativos. Urías es mencionado en 23,39 como un «héroe»: debía de formar parte de la guardia personal. El apelativo de «hitita» alude, seguramente, a su condición de extranjero. La intención de la nota incidental del v. 4 relativa a la purificación no aparece clara. **5.** Lo escueto de este mensaje prepara el terreno para las diferentes artimañas que el rey pondrá en práctica a fin de unir al marido y a su mujer, de forma que permanezca oculta su propia culpabilidad. **6-13.** Urías se abstiene de trato carnal, pues es un soldado que está en campaña (cf. 1 Sm 21,4). **8.** *lava tus pies:* El significado pleno de esta expresión queda indicado por las palabras de Urías en el v. 11. Ni el regalo del rey ni el banquete pueden inducir a Urías a llegarse a su mujer; es para sospechar que ya se temía él algo. **14-25.** David maquina la muerte de Urías, y Joab interpreta correctamente cuál será la reacción de David ante el curso de la batalla y ante la muerte de Urías. **26-27.** Hay cierto matiz irónico en la observación de que el matrimonio se celebra inmediatamente después del duelo. Todo el capítulo culmina en el comentario del v. 27.

59 **D) Parábola de Natán y penitencia de David (12,1-31). 1-6.** Esta sencilla y hermosa parábola de la corderilla hace que David se coloque en una posición insostenible (vv. 5-6). **7-15.** Cuando David ha mordido el anzuelo, suenan las palabras acusadoras: «Ese hombre eres tú». Al parecer, David ya había hecho suyo el harén de Saúl (v. 8), y ahora ha arrebatado la mujer a uno de sus soldados. **10.** El resto de la historia de la corte corrobora la predicción de que no se apartará la espada de la familia de David (Amnón, Absalón). **11.** Cf. 16,21-22. Una afirmación tan explícita nos hace pensar que se trata de una adición redaccional. **13-14.** David reconoce en una sincera confesión que ha pecado «contra el Señor». El niño morirá porque «has despreciado al Señor» (no, como dice el TM, «los enemigos del Señor»). **15-23.** La descripción que se hace de la penitencia de David está perfectamente de acuerdo con su sencillez (cf. 6,21-22) y su sentido realista (vv. 20-23). Trató de evitar la muerte del niño, pero no lo consiguió; sabe que también él irá un día al *šeol* (v. 23), pero éste es «el país sin retorno», como lo llamaban los antiguos. **24-25.** Se menciona el nacimiento de Salomón (Yedidías, «amado del Señor») como una señal del perdón divino. Tenemos ya el primer indicio de que Salomón terminará por subir al trono, después de una sangrienta y triste historia (y suplantando a otros herederos que tenían mejores derechos que él). **26-31.** Esta sección concluye las campañas contra los ammonitas. Joab ha capturado las reservas de agua (v. 27, «ciudad de las aguas») de Rabbá e invita a David para que sea él quien tome efectivamente la ciudad, haciendo de ella una ciudad real («no sea que le den mi nombre»). **30.** En vez de «su rey» debería leerse «Milcom», el dios ammonita. **31.** El TM ha hecho pensar en una tremenda

matanza llevada a cabo con herramientas de trabajo. Un ligero cambio en el texto daría el sentido de que David condenó a aquella gente a trabajos forzados en hornos de cal.

60 **E) Crimen de Amnón y venganza de Absalón (13,1-38).** Los caps. 13-20 son una especie de comentario a 12,11. La principal figura es ahora el hijo de David: Absalón. **1.** Amnón es el hijo mayor de David, presunto heredero al trono. Su hermanastra Tamar es también, por otra parte, hermana de Absalón, que es el segundo hijo en la línea de sucesión (pues, al parecer, Kilab ya ha muerto). **2-14.** El plan que le sugiere Yonadab —desconocido para nosotros— a fin de lograr que Tamar venga hasta él, da resultados; las palabras de Tamar en el v. 13 indican que no les estaba vedado el matrimonio (Lv 18,9 representa una legislación posterior). **15-19.** Descripción exacta, de un tremendo realismo. **20-22.** Las palabras de Absalón a Tamar no son tan indiferentes como suenan, y así lo confirmarán los acontecimientos. La ira de David no es razonable, porque en realidad nunca fue capaz de controlar a su propia familia (v. 21). **23-29.** Con ocasión de la fiesta del esquileo (1 Sm 25, 4ss), Absalón prepara una encerrona a Amnón; el v. 26 quizá sugiera que David sospechaba algo. **30-36.** Yonadab corrige la información de que Absalón ha matado a todos los príncipes, que regresan sanos ante el rey. **37-38.** Absalón se refugia con la familia de su madre en Guešur (3,3), principado arameo bajo control de David, al este del mar de Galilea. **39.** Esta observación prepara el relato que comienza en 14,1.

61 **F) Joab interviene para que regrese Absalón (14,1-33). 1-7.** El astuto Joab persuade a una mujer de Técoa, cerca de la patria chica del propio David, para que «escenifique» una parábola al estilo de Natán (12,1-7), que sea como una comparación del estado en que se encuentra el rey. **8-11.** No se da por satisfecha con la vaga respuesta de David (v. 8); la culpa de que habla en el v. 9 es la de no perseguir al matador: está dispuesta a cargar con esa «culpa». **12-17.** Ahora que el rey ha dado una opinión, ella va al nudo de la cuestión: el exiliado Absalón. Su filosofía realista queda expresada en el v. 14, que podría leerse «como el agua derramada en el suelo, que ya no puede recogerse; tampoco Dios puede levantarla». **17.** *como el ángel de Dios:* David tiene una sabiduría «divina» (cf. v. 20), conoce todas las cosas («bien y mal»; Gn 3,5). **18-20.** La conversación toca a su fin cuando David sospecha que detrás de todo ello se encuentra Joab. **21-24.** Joab hace que Absalón regrese, pero a éste no se le permite cruzar los límites del palacio real. **25-27.** Esta anotación personal interrumpe la secuencia de los hechos; la alusión a la larga cabellera de Absalón prepara la narración de 18,9; 18,18 está en contradicción con el v. 27. **28-33.** Absalón no se queda satisfecho con los resultados de la intercesión de Joab; era la clase de hombre que lo quiere todo, y ahora pretende volver también a conquistar el favor del rey.

62 **G) Sublevación de Absalón (15,1-37).** Absalón habría de reinar una vez muerto Amnón, pero según parece no puede soportar la espera, aparte de que piensa seguramente que sus mismos hechos le han colo-

cado en una posición desfavorable. **1-6.** Absalón adopta el estilo de un pretendiente al trono, jugando con los resentimientos entre las tribus (el norte contra Judá), enmendando injusticias y presentándose como un príncipe (v. 1). **7-12.** Absalón prepara la revuelta durante cuatro años (v. 7). La elección de Hebrón como centro de la intentona pudo deberse a que esta ciudad habría llevado muy a mal el que David eligiera a Jerusalén por capital. El «golpe de estado» se produce con sorprendente facilidad; los doscientos participantes en las fiestas religiosas, al parecer, se hallan plenamente identificados con los rebeldes (v. 11). Guiló, patria de Ajitófel, puede identificarse como Khirbet Jala, a ocho kilómetros al noroeste de Hebrón. Al parecer, Ajitófel es abuelo de Betsabé (11,3; 23,34), lo que explicaría su participación en la revuelta.

13-37. Los sucesos ocurridos en la huida de David son descritos brevemente, pero con gran viveza. No es ésta la primera vez que David se ve perseguido. Su estrategia consiste en la huida inmediata; al mismo tiempo deja a algunos de sus seguidores (los sacerdotes, Jušay) detrás, para que se mantengan en contacto con él. La lealtad que sabía inspirar David queda de manifiesto en el episodio conmovedor de Ittay el guitita (vv. 19-22). Aun cuando Ittay era quizá un mercenario filisteo, que no podía volver a su patria, el apoyo que ahora presta a David parece totalmente sincero. La salida de Jerusalén se describe con detalles pintorescos (vv. 23, 30). **24-29.** Algunos comentaristas creen que el encargo de David a Sadoq y Abiatar encerraba un significado estratégico (la conveniencia de contar con «espías» en Jerusalén). Sin embargo, no olvidemos los vv. 25-26. Son prueba de la sinceridad y rectitud de la postura religiosa de David. **32-37.** David demuestra tener unas dotes excepcionales de estratega al trazar un plan de acción contando con Jušay, que debía de ser persona de cierto relieve en la comunidad. Su patronímico, «arquita», indica que pertenecía a algún grupo cananeo cercano a Betel (Jos 16,2). El encuentro tiene lugar «donde se da culto a Dios», es decir, probablemente en el santuario de Nob (1 Sm 21,2).

63 **H) Detalles de la sublevación (16,1-23). 1-4.** Cf. 9,1-13. Hay otros ejemplos de habitantes de diferentes localidades que aprovisionan al ejército (17,27-29; 19,33). La versión de Sibá está en contradicción con la de Mefibóšet en 19,27-28, y David mismo se niega a juzgar quién de los dos tiene razón (19,30); su decisión en favor de Sibá (v. 4) es precipitada. **5-14.** No sería de esperar que David quede sin sufrir injurias por parte de los deudos de Saúl. Semeí, hijo de Guerá (uno de los «hijos» de Benjamín, 46,21; nombre benjaminita, por tanto), le maldice. **8.** La alusión a la «sangre de la casa de Saúl» puede referirse a 21,1-14. **9-13.** La reacción de David está llena de consideración y va muy de acuerdo con la actitud resignada que ha adoptado a lo largo de su huida (v. 11). Frena a Abišay (cf. 1 Sm 26,8-9; 2 Sm 3,39) y confía en que el Señor querrá apoyarle. **15-19.** Absalón es engañado por Jušay, que se presenta decidido a apoyar a aquel que el Señor e Israel elijan por rey. **20-23.** El consejo de Ajitófel tiende a manifestar ante todo Israel que la sublevación ya es irrevocable. Absalón da el paso final y

definitivo de apropiarse del harén de su padre (cf. comentario sobre 3,7), lo que tendrá por consecuencia afirmar el compromiso que sus partidarios han adquirido con él.

64 **I) El consejo de Ajitófel es desoído (17,1-29). 1-4.** Ajitófel propone abiertamente el plan de perseguir ahora a David. Más aún, el golpe ha de dirigirse únicamente contra David, contra quien va dirigida la sublevación, no contra el resto del pueblo (vv. 2-3). **5-14.** La objeción de Jušay está perfectamente planteada. Es seguro que David no permanecerá con el resto de su gente; más aún, hay que tener en cuenta que es un guerrero habilísimo, lo que hace necesario reunir primero a todo el mundo («desde Dan hasta Beršeba») y organizar luego la persecución. El comentario final (v. 14) es del redactor, uno de los pocos en que se advierte que a lo largo de toda la narración está interviniendo la Providencia de Dios (11,25). **15-23.** Al parecer, Jušay ni siquiera aguarda a saber cuál será la decisión de Absalón (v. 14), pues se limita a relatar ambos planes a Sadoq y Abiatar, aconsejando a David que cruce el Jordán. La tensión aumenta con el relato de la apurada fuga de Jonatán y Ajimaas, los hijos de los dos sacerdotes. **23.** Es evidente la fuerza de esta referencia a Ajitófel, sobre todo teniendo en cuenta lo raro que el suicidio es en la Biblia. **24-29.** David llega a Majanáyim, en Transjordania, residencia en otro tiempo de Išbóšet (2,8), donde es cordialmente recibido y generosamente abastecido (vv. 28-29) por los no israelitas (Šobí, y quizá también Barzillay) y por los israelitas. Absalón, entre tanto, llega a Galaad con sus tropas. **25.** Amasá tiene un importante papel en los caps. 19-20. La genealogía que se le atribuye aquí es dudosa; 1 Cr 2,17 lee «Yéter» en vez de «Yitrá», y «Yesé» en vez de «Najáš», que ha podido deslizarse aquí por influjo del v. 27.

65 **J) Victoria de David y muerte de Absalón (18,1-33).** (En el TM, 18,33 es 19,1). **1-5.** Los capitanes del ejército de David son todos ellos hombres experimentados y leales. En el v. 3 podríamos leer, con las versiones, «tú vales por diez mil de nosotros». **5.** La figura de Absalón centra todo el capítulo. **6-8.** Esta descripción de la batalla resulta casi epigramática (v. 8); el «bosque de Efraím» se parece más a una jungla que a un bosque, y está situado en Transjordania. **9-14.** Absalón se queda enredado en un árbol. La tradición lo explica aplicando la noticia de 14,26 sobre su larga cabellera. La conversación entre Joab y el soldado (vv. 10-14) sirve para subrayar la feroz condición guerrera del general; el razonamiento del soldado parece perfectamente válido. La acción de los escuderos es ya innecesaria, pero entraba dentro de sus funciones (v. 15; cf. 1 Sm 14,13). **16-18.** En contraste con el fin lamentable de Absalón se recuerda la impresionante tumba que éste se había hecho construir en Jerusalén. La tumba que ahora se señala en el valle del Cedrón —relativamente tardía, quizá de época romana— nada tiene que ver con ésta de que se habla aquí. De hecho, se dice que Absalón tenía tres hijos (14,27). **19-33.** Descripción excepcionalmente viva y dramática de la forma en que las noticias son transmitidas a David; se anotan cuidadosamente los detalles (el cusita que se inclina ante Joab, v. 21;

las dos puertas, v. 24; etc.). **19-23.** Joab lleva la contraria a Ajimaas precisamente porque la noticia es mala; mejor será dejar que la lleve el cusita, pero al final deja que Ajimaas salga corriendo detrás del otro. **24-33.** El verso final es 19,1 en el TM. En esta notable descripción destacan perfectamente la tensión y ansiedad en que se hallan sumidos David y el vigía. Se toma por buena señal el hecho de que el mensajero llegue solo, pues las malas noticias hubieran sido traídas por un grupo de fugitivos. En su respuesta, Ajimaas oculta la muerte de Absalón y deja que la anuncie el cusita. El dolor que David siente por Absalón es indudablemente sincero, aunque nunca logró entenderse con él en vida.

66 **K) La restauración (19,1-43).** El TM adelanta en uno la numeración de los versos a lo largo de todo el cap. 19. David dilata su regreso a Jerusalén, aparentemente a causa del luto por Absalón. Comienza el lento proceso de la reconciliación y la restauración. **1-8.** Cuando el dolor de David empieza a mostrarse excesivo interviene Joab, hombre duro, como corresponde a un soldado, pero fidelísimo hacia David. Joab sabe apreciar la situación con exactitud (vv. 5-7), como podrá comprobar el mismo David (v. 8). **9-15.** Las tribus del norte parecen dispuestas a aceptar a David (vv. 9-10), quien actúa inmediatamente para que los jefes de su propia tribu, Judá, no sean los últimos en llamarle. David supo quiénes eran los verdaderamente leales a su persona y quiénes no (cf. 20,1ss). Una vez más da pruebas de su astucia política. El perdón concedido a los rebeldes se extiende incluso a Amasá, al que nombra general en lugar de Joab (seguramente quería tomar represalias contra éste por la muerte de Absalón). **16-23.** Cf. 16,5-14. David hace gala de una gran tolerancia con respecto a Semeí, haciendo caso omiso de las objeciones del siempre violento Abišay (16,9); más tarde, los acontecimientos demostrarían que estaba muy lejos de olvidar el agravio de Semeí (1 Re 2,8-9).

24-30. No está del todo claro quién de los dos miente, Sibá o Mefibóšet. Sibá se apresura a llegar al Jordán para recibir a David antes de que lo haga el lisiado hijo de Jonatán (v. 17). Sibá parece haber prosperado mucho, mientras que a Mefibóšet los acontecimientos le han perjudicado (v. 24). David mantiene su anterior decisión. La desprendida actitud de Mefibóšet (v. 30) hace que el rey parezca más mezquino. **31-40.** En pago por su leal apoyo (17,27-29), David propone a Barzillay que le siga a la corte. Este describe de manera muy expresiva su avanzada edad. Pide al rey que se lleve, en cambio, a Kimham (no es seguro que sea la misma persona de que habla Jr 41,18), su «siervo», y David accede. Después de dirigir al anciano una conmovedora despedida (v. 39), David prosigue hasta Guilgal acompañado por distintos grupos del norte y del sur que distan mucho de sentirse unidos. **41-43.** El altercado entre «Israel» y «Judá» termina de manera favorable a Judá, pero las semillas del descontento florecerán en rebelión (cap. 20).

67 **L) Sublevación de Šeba (20,1-26).** Esta sublevación no debe entenderse únicamente como un reflejo de la antigua rivalidad entre las casas de Saúl y David, sino más todavía como una manifestación de la

hostilidad entre Judá e Israel (19,41-43). **1-2.** El grito de rebelión, «cada hombre a sus tiendas, oh Israel» (alzado también en Siquem, 1 Re 12,16) recuerda el talante nómada, independiente, que nunca llegó a extinguirse del todo. **3.** El secuestro del harén se hace necesario después de lo hecho por Absalón (cf. 16,21-22). **4-10.** Tal como había prometido, David hace a Amasá comandante de su ejército (19,13), pero la lentitud con que éste actúa obliga a David a confiar la tarea de sojuzgar la revuelta a Abišay con las tropas de su guardia personal. Joab no se deja eliminar tranquilamente, y mata con engaños a Amasá; la «gran piedra» es, probablemente, la de un altar situado en Gabaón, donde Salomón haría después sacrificios (1 Re 8). **11-13.** Naturalmente, Joab toma el mando y su causa se identifica con la de David (v. 11). **14-22.** La persecución de Šeba llega hasta Abel-Bet-Maaká (Tell Abil, a unos 20 kilómetros al norte del lago Hulé). El asalto de Joab termina con la solución propuesta por una «mujer sabia». En una horripilante escena, la cabeza de Šeba es arrojada por encima del muro, con lo cual se da por terminada la sublevación. El proverbio citado en el v. 18 sugiere que la ciudad era famosa como centro de sabiduría y juicio. La metáfora de la madre y las hijas (v. 19) quiere decir ciudades y aldeas que de ellas dependen. **23-26.** Cf. comentario sobre 8,16-18. Adoram es el Adoniram que también será empleado en tiempos de Salomón (1 Re 4,6; 12,18). Šeba (v. 25) recibe diferentes nombres: Serayá (8, 17), Šavša (1 Cr 18,16) y Šiša (1 Re 4,3). Irá, procedente del clan de Yaír (Nm 32,41), es identificado por algunos con un héroe de David: «Irá el itrita» (23,38). La «historia de la sucesión», como Rost la entiende, prosigue en 1 Re 1-2, pues el relato trata de dar respuesta a la cuestión básica: «¿Quién sucederá a David?». La solución llegará únicamente con la victoria de Salomón sobre Adonías.

VI. Apéndices (2 Sm 21,1-24,25).

68 **A) El hambre y la ejecución de los descendientes de Saúl (21, 1-14).** Este terrible acontecimiento debió de ocurrir a comienzos del reinado de David (cf. 9,1; 16,8). **1.** El hambre es interpretada como un castigo enviado por Dios a causa del juramento hecho a los gabaonitas y que fue quebrantado por Saúl con una matanza que no es consignada por la Biblia. **3-6.** La culpa de sangre ha de ser eliminada, y David accede a la petición de los gabaonitas, dejándoles también que elijan la forma en que ha de realizarse el castigo. Los gabaonitas piden y obtienen que les sean entregados siete descendientes de Saúl. **7-9.** David perdona al hijo de Jonatán, entregando a dos hijos y cinco nietos de Saúl (hijos de Merab, de acuerdo con los LXX). El tiempo designado como «el comienzo de la cosecha de la cebada» es abril-mayo, y el v. 10 indica que los cuerpos quedaron expuestos durante todo el verano, hasta la temporada de las lluvias, en el otoño. **10-14.** Se corre la voz de la valiente devoción demostrada por Rispá (vv. 10-11), y David reacciona favorablemente. Reúne los huesos de Saúl y Jonatán con los de los ejecutados para sepultarlos juntos. Selá es una de las ciudades pertenecientes a Benjamín (Jos 18,28), entre Jerusalén y Gabaón.

69 **B) Las guerras con los filisteos (21,15-22).** Se consigna una serie de victorias conseguidas contra los filisteos, que corresponden también a los comienzos del reinado de David (cf. 5,17-25). **15-17.** Este relato ilustra la devoción y lealtad que sus hombres sentían hacia David. Išbibenob es otro filisteo de la estatura de Goliat, pero nada más sabemos de él (v. 16; cf. 1 Sm 17,7). *lámpara de Israel:* Esta metáfora se refiere a la dinastía davídica, la cual no debe correr ningún riesgo (cf. 1 Re 11,36; 2 Sm 14,7).

70 **C) Himno de alabanza (22,1-51).** Este salmo, insertado aquí, se conserva también en el salterio como salmo 18 (→ Salmos, 35:35). Hay entre ambas versiones ligeras diferencias. F. Cross y D. Freedman (JBL 72 [1963], 15-34) se han ocupado exhaustivamente del tema.

71 **D) Las «últimas palabras de David» (23,1-7).** Este segundo cántico de alabanza se nos presenta como una expresión de las «últimas palabras de David», al estilo de Jacob (Gn 49) y Moisés (Dt 33). Aunque pretende ser un «oráculo» (v. 1) pronunciado por el espíritu (v. 2), en realidad adopta un tema común en la literatura sapiencial (la prosperidad del justo mientras que el malvado perece; cf. Sal 1). El texto hebreo es incierto en muchos puntos. **1.** *el suave salmista de Israel:* Es razonable pensar que la reputación de David como salmista debe tener una sólida base tradicional, aunque en realidad se trata de una idea que se hace más insistente en época posterior. La correspondiente expresión hebrea también puede entenderse en el sentido de «el canto favorito de Israel». **3-5.** La bondad de Dios para con un gobernante justo alcanza su punto culminante cuando establece con él una «alianza perdurable», como la otorgada a David; se alude al oráculo de Natán (2 Sm 7). **6-7.** En contraste con el gobernante justo, los hombres sin Dios.

72 **E) Los héroes de David (23,8-39) (= 1 Cr 11,11-41; 27,2-15).** Los anteriores poemas interrumpen la secuencia del relato en 21,22. Ahora se vuelve a dar más información acerca de las guerras con los filisteos. **8-12.** Los «Tres» forman grupo aparte. El nombre del primero (v. 8) es incierto; es llamado Yasobeam, jakmonita, en 1 Cr 11,11. La hazaña de Šammá (vv. 11-12) es atribuida a Eleazar en 1 Cr 11,12-14; Lejí es el lugar donde Sansón venció a los filisteos (Jue 15). **13-17.** Estos otros «Tres» pueden ser los mismos de que se habla en los vv. 8-12, pero el texto da la impresión de estar un tanto desordenado. No se mencionan los «treinta» hasta el v. 18, introduciendo otro grupo. El episodio ilustra, una vez más, hasta qué punto podía confiar David en sus hombres. El gesto de derramar el agua es digno del coraje que le han demostrado. **18-39.** Los «treinta» son un grupo selecto de guerreros. La mayor parte de ellos son oriundos del sur de Judá y representan indudablemente a los guerreros que formaban la banda de David en sus primeros tiempos. Es probable que no se hayan conservado los nombres de todos ellos, y que algunos de los conservados estén corrompidos. Cf. v. 32; 1 Cr 11,34. **18-19.** Abišay es bien conocido a través de 1 Sm 26,6; 2 Sm 2,18; 10,10; 16,9-10; 18,2; 19,21-22; 20,6. **20-23.** Benaías aparece también en 8,18 y 20,23. Los dos «arieles de Moab» que se le

atribuyen responden a una cantidad desconocida. **24-39.** Entre las figuras sobresalientes se cuentan Asahel (2,18-23), Eljanán (21,19), Šammá (v. 33; cf. v. 11), Irá (v. 38; quizá sea el mismo de 20,26) y Urías (v. 39; cf. cap. 11). El número 37 no corresponde al de los nombres; aun añadiendo los nombres contenidos en los vv. 8-23, sólo sumarían 36.

73 **F) El censo de David (24,1-25) (= 1 Cr 21,1-28). 1-9.** El recuento de los hombres hábiles para el servicio militar (v. 9) se interpreta como un gesto de desconfianza en Yahvé; significa confiar más en los medios humanos que en Dios. Hasta el mismo Joab trata de disuadir al rey de esta idea (v. 3), y David terminará reconociendo que fue algo pecaminoso (vv. 10-11). El texto atribuye el episodio a la ira de Dios; el Señor «incita» a David (v. 1). Se ponen de manifiesto aquí dos principios de la mentalidad hebrea: el Señor es causante de todo, bueno y malo; la adversidad (en este caso, el hambre) es el resultado de que el Señor está descontento por las malas acciones del hombre. La teología israelita posterior modificaría esta visión simplista, y prueba de ello es que el Cronista pondrá «Satán» en lugar de «el Señor» (cf. 1 Cr 21,1) con deliberada intención. **5-7.** Se señala la extensión alcanzada por el reino de David: desde Aroer, cerca de Arnón, en el territorio moabita, hasta Cadéš, junto al Orontes, en el norte (por consiguiente, el censo se llevó a cabo después de la campaña contra los sirios, 8,3-12; 10, 15-19), y por el sur, hasta Beršeba. Nótese que se distingue entre el censo en Israel y en Judá (v. 10); ambos reinos conservan su identidad durante el período de la «monarquía unida». **10-14.** Se concede a David que elija entre los tres azotes tradicionales; el profeta Gad ya apareció en 1 Sm 22,5. **15-17.** En otros muchos casos aparece un ángel vengador para ejecutar la justicia divina (Ez 12,23; 2 Re 19,35). Es significativo el hecho de que la plaga finalice en la era de Arauná, pues se trata del solar que ocupará el futuro templo. Al parecer, el relato que comienza en el v. 10 pretende explicar precisamente por qué se eligió aquel terreno para edificar el templo. En el v. 16 Dios se aplaca por amor hacia Jerusalén; en el v. 17 parece como si la humilde confesión y la penitencia de David hubieran servido para detener la mano de Dios. **18-25.** Esta escena describe la compra de la era y presenta además a David haciendo en ella los primeros sacrificios. Es lo que se trata de resaltar, y no el hecho de que los sacrificios indujeran a Dios a poner fin a la plaga, pues de ello se habló ya en el v. 16 (→ Instituciones religiosas, 76:55).

10

1-2 REYES

PETER F. ELLIS, CSSR

BIBLIOGRAFIA

1 Albright, ARI; BP; R. de Vaux, *Les Livres des Rois* (BJ; París, 1949); Driver, *Introd.;* G. Fohrer, *Elia* (AbhTANT; Zurich, 1957); S. Garofalo, *Il Libro dei Re* (Turín, 1951); J. Gray, *I-II Kings* (Filadelfia, 1963); A. Médebielle, *Les Livres des Rois* (PSB; París, 1949); M-G, *Kings* (ICC; Nueva York, 1951); Noth, US; M. Rehm, *Königsbücher* (Echter-B; Wurzburgo, 1949); A. Schulz, *Die Bücher der Könige* (Münster, 1911-12); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Munich, 1957); *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern:* GesSt 189-204; *Studies in Deuteronomy* (SBT; Londres, 1948), 74ss.

Además, Eissfeldt, OTI 281ss, 752ss; E. Jenni, *Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige:* TRu 27 (1961), 97-146.

INTRODUCCION

2 **I. Ocasión, fecha y lugar de composición.** Una gran crisis fue el motivo de que se escribieran los libros de los Reyes. El año 587, los ejércitos babilonios de Nabucodonosor abrían brecha en los muros de Jerusalén, destruían la ciudad, incendiaban el templo hasta sus cimientos y deportaban a Babilonia lo más granado de la nación israelita. La protección que Dios prometiera a Israel en el Sinaí había fallado. Aquel templo, del que se había dicho: «Mi nombre permanecerá aquí», yacía en ruinas. La dinastía davídica se había mantenido durante cuatrocientos años. Dios le había prometido que sería perdurable, pero lo cierto es que se había hundido estrepitosamente. El piadoso israelita sentía que todos estos acontecimientos significaban una tremenda encrucijada para su fe. ¿Cómo seguir afirmando que Dios es fiel a sus promesas? ¿Cómo podría seguir aceptando Israel la promesa divina de que la dinastía davídica sería perdurable? Los exiliados judíos se hacían estas preguntas en Babilonia después del desastre de 587. El último acontecimiento narrado en 2 Re (el trato preferencial concedido a Joaquín por Evil-Merodak) está fechado en 562. Fue poco después de esta fecha cuando se

compuso el libro. Puesto que nada se dice sobre el retorno del exilio, 1-2 Re, en su actual estado, debe datar de una fecha entre 562 y 539. Algunos autores abogan por la existencia de una edición anterior al exilio, en el período comprendido entre 621 y 597 (cf. Pfeiffer, *Introd.*, 377-80). Otros, con mejores argumentos, sitúan la primera edición del libro durante el exilio, poco después de 562 (cf. Von Rad, *Old Testament Theology,* I, 335-36).

No es posible decir dónde se compuso el libro, si fue en Palestina, entre quienes quedaron en el país devastado, o si fue en Babilonia, entre los exiliados de 597 y 587. Mucho más importante es saber quiénes eran los destinatarios y cuáles las intenciones del autor.

3 **II. Destinatarios e intención.** El libro fue escrito para los judíos que habían sido testigos de la catástrofe de 587 y para sus hijos, cuya fe vacilaba. Se hizo con intención de instruirlos y darles alientos, para moverlos al arrepentimiento por sus pecados anteriores y para renovar su esperanza con vistas al futuro. Se escribió, dicho en pocas palabras, para dar respuesta a las desgarradoras preguntas planteadas por los acontecimientos de 587. Así, pues, el autor trata de aleccionar a los exiliados demostrándoles que Israel, en la persona de sus reyes, ha sido infiel a la alianza, y que Dios, lejos de incumplir la parte que en ella le correspondía, ha permanecido fiel y ha sido paciente con el Israel descarriado, mucho después de que esta infidelidad le hubiera desligado de todos los vínculos de la alianza. Escribe, pues, para convencer a sus conciudadanos de que han sido ellos los infieles, no Dios. La intención del autor, sin embargo, no es únicamente la de instruir, sino también la de alentar. Por consiguiente, vuelve una y otra vez sobre la promesa de perpetuidad hecha a la dinastía davídica y sobre el vínculo eterno que une a la dinastía, el templo y Jerusalén. Estas promesas nunca han sido anuladas. Israel debe poner toda su esperanza en que tendrán cumplimiento en el futuro.

4 **III. Carácter y mensaje del libro.** Ha de quedar bien claro desde un principio que el autor no es un historiador, sino un teólogo que se sirve de la historia para ilustrar e inculcar un determinado número de proposiciones teológicas bien definidas, necesarias para dar cumplimiento a su intento didáctico. Que el autor no escribe historia porque ésta le interese en primer lugar es algo que aparece bien claro en el hecho de dedicar a los dos más grandes reyes de Israel, Omrí y Jeroboam II (el último de los cuales reinó casi cincuenta años), un total de quince versos. También podría aducirse en este sentido el que el autor se preocupa sobre todo de cuestiones religiosas: el templo, observancia de la alianza, reforma religiosa y relaciones del rey con los profetas. El autor remite frecuentemente a sus lectores a otras fuentes que pueden darles informaciones complementarias acerca de los distintos reyes, y ello es una prueba más de que su interés se centra preferentemente en el aspecto religioso por encima del histórico (cf. 1 Re 14,23; 2 Re 20,20).

Para entender el mensaje de este autor es preciso situar Re en el

conjunto de la historia deuteronomista (Jos-Re) y ver cómo utilizó, combinó e interpretó sus fuentes para dar un testimonio de orden teológico. Se trata de algo fundamental en toda esta narración, el espíritu que impregna toda su obra. Su mensaje, por otra parte, no es difícil de formular. Se destacan en él tres proposiciones teológicas principales. En dos de ellas se insiste machaconamente a base de acumular una serie de ejemplos ilustrativos, repitiendo unas expresiones formularias. La tercera se insinúa directa o indirectamente y además se deduce de la segunda proposición.

La primera proposición podría formularse así: la catástrofe ha ocurrido por culpa de los reyes, que han sido infieles a las exigencias de la alianza y del templo, no porque en Dios haya habido ninguna infidelidad con respecto a la alianza. El autor trata de inculcar esta idea a sus lectores a través del juicio que pronuncia sobre los reyes de Israel y Judá. Todos los reyes del norte y la mayoría de los del sur, pertenecientes estos últimos a la dinastía davídica, son juzgados infieles (con muy raras excepciones) a la alianza y al templo. Esta misma proposición destaca aún más en los discursos explanatorios que hace el autor en 1 Re 11 y 2 Re 17.

La segunda proposición sería ésta: Israel entró en la historia gracias a la palabra de Dios dirigida a Moisés en el Sinaí. La historia de Israel se ha ido configurando, a través de los siglos, gracias a la palabra de Dios que han venido proclamando los profetas y que ha tenido un cumplimiento infalible. Para inculcar esta convicción a sus lectores, el autor se sirve de fuentes procedentes de la escuela profética, de las que elige unos relatos en que se consignan ciertas profecías que han tenido exacto cumplimiento. A lo largo de los dos libros aparecen unos cuarenta y cinco relatos de profecía y cumplimiento (veinticinco en 1 Re; veinte en 2 Re). De los veintidós capítulos de 1 Re y de los veinticinco de 2 Re, quince en el primero y veinte en el segundo contienen por lo menos uno de estos relatos proféticos. La impresión que inevitablemente saca el lector de todo ello es que, una vez pronunciada la palabra del Señor, su cumplimiento es infalible.

La tercera proposición podría expresarse así: la promesa hecha a David en 2 Sm 7, en el sentido de que su dinastía ha de ser eterna, se cumplirá necesariamente, a pesar de cuantas cosas puedan, al parecer, significar lo contrario. Dadas las circunstancias históricas en tiempos del autor (la nación deshecha, sus ciudadanos en el destierro, los reyes derrocados), éste no puede señalar, como en los casos anteriores, cómo será el cumplimiento de esta promesa. Para él, como para los demás israelitas, el cumplimiento de esta profecía constituye un objeto de fe (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155-60).

5 El autor trata de demostrar de diferentes maneras que esta fe se apoya en un sólido fundamento. Está, ante todo, la serie de las cuarenta y cinco profecías que han tenido un cumplimiento infalible. Repartidas a lo largo de toda la obra, sirven de base al lector para convencerse de que también la profecía hecha a David en 2 Sm ha de tener,

lógicamente, su correspondiente cumplimiento. Si la palabra de Dios se ha cumplido inexorablemente en tantas profecías, infinitamente menos importantes que la hecha a David, ¿cómo va a dejar de realizarse lo que Natán prometió a David en relación con la perpetuidad de su dinastía?

En segundo lugar, para poner aún más de relieve la importancia y la vigencia del oráculo pronunciado por Natán, el autor hace cuarenta alusiones diferentes a David, con siete alusiones directas y otras siete indirectas a la promesa de Natán formulada en 2 Sm 7 (cf. 1 Re 2,4.45; 3,6-7.14; 5,5; 6,12; 11,32.34.36.39; 15,4-5; 2 Re 8,19). Más aún, tiene buen cuidado en destacar la especial protección de que ha disfrutado la dinastía davídica «por amor de David» (cf. 1 Re 11,12.32.34.36.39; 15,4; 2 Re 8,19; 11,1ss; 19,34). También le interesa dejar bien sentada la legitimidad de esta línea sucesoria, y para ello da el nombre de la reina madre para diecinueve de los veintiún reyes davídicos, testificando además sobre su enterramiento «en la ciudad de David», al menos en cuanto a doce de los veintiún reyes davídicos. En contraste, nada se dice acerca del lugar de enterramiento con relación a los reyes del norte ni se alude a las reinas madres.

En tercer lugar, hay otra señal, sutil pero significativa, de contraste entre los reyes del norte y los de la dinastía davídica. Los primeros son condenados porque siguieron «los pasos de Jeroboam, el hijo de Nebat», cuyo pecado sigue pesando, como el autor se apresura a subrayar siempre que tiene ocasión, como una especie de «pecado original» sobre todos los reyes de Israel (cf. 1 Re 14,7-16). Los reyes del sur, por el contrario, son comparados con David, y si bien esta comparación resulta las más de las veces desfavorable, hay excepciones notables y hasta gloriosas (por ejemplo, Asá, Josafat, Ezequías y especialmente Josías). Se diría que los reyes del norte se hunden bajo el peso del «pecado original» de Jeroboam I; los reyes davídicos, en cambio, están protegidos y apoyados, en conjunto, por la «justicia original» de David.

Finalmente, es de notar que el autor termina su libro afirmando que Evil-Merodak (sucesor de Nabucodonosor en 562) «le habló amablemente [a Joaquín, el rey davídico] y puso su trono por encima del trono de los otros reyes que con él estaban en Babilonia» (2 Re 25, 27-30).

Las otras proposiciones, apoyadas en menos pruebas y consideradas de secundaria importancia, sintetizan la enseñanza del autor acerca del templo, Jerusalén y la retribución. Asociando insistentemente a Jerusalén y el templo con la profecía de Natán, acumulando las alusiones a Jerusalén como ciudad elegida por Dios y al templo como lugar en que Dios ha elegido «morar» «para siempre», el autor da señales evidentes de que, a su modo de ver, Jerusalén y el templo comparten de algún modo con la dinastía davídica aquella promesa de perennidad. El autor apoya su idea con un cierto número de afirmaciones explícitas (cf. 1 Re 6,11-13; 8,12-13; 9,3-9; 11,13.32.36; 14,21; 15,5; 2 Re 19,34; 20,6; 21,7-8); también dedica amplio espacio a la descripción de la construc-

ción del templo (cf. 1 Re 6-7); alaba especialmente a los reyes que prestaron atención preferente al templo (cf. 1 Re 3-10; 15,9-15; 2 Re 12, 1-2; 18,1-3; 22,1-2; 23,25); describe minuciosamente las reformas hechas en el templo por reyes tales como Asá (1 Re 15), Joás (2 Re 12), Ezequías (2 Re 18) y Josías (2 Re 22). Por lo que se refiere al problema de la retribución, el autor tiene buen cuidado en demostrar que Dios castigó a los reyes malvados, así como a ambos reinos en calidad de entidades colectivas. Pero también cuida de subrayar que Dios detiene o suprime el castigo de los reyes malvados en recompensa por alguna buena obra que hayan hecho o en consideración a su arrepentimiento (cf. 1 Re 11,12; 21,29; 2 Re 20,17-19; 22,18-20).

Dado que estas proposiciones no son inmediatamente evidentes para el lector moderno, pues su autor, por ser judío, hace teología al estilo oriental, no carecerá de interés investigar el método que sigue para inculcar su mensaje.

6 **IV. El método del autor.** El método teológico de que se sirve el autor de Re ha de parecer forzosamente muy primitivo a la consideración del teólogo actual. Lo es, sin embargo, únicamente en comparación con el método teológico moderno, más científico. En sus tiempos tampoco pudo tenérsele por un pionero, pues le habían precedido ya el yahvista, el elohísta y el teólogo compilador de Dt. Comparando las respectivas obras se vería claro que nuestro autor tiene mucho en común con los otros y que, ciertamente, siguió sus pasos. Mayor interés tendría, sin embargo, determinar cuál fue su método y cómo lo utilizó para sentar sus proposiciones teológicas fundamentales.

Como ya hemos dicho, el autor de Re no se interesa en la historia por ella misma, sino como medio para llevar adelante sus propósitos de orden teológico. De ahí que su método tenga como punto de partida una selección de aquellos elementos contenidos en los libros históricos de Israel que mejor pueden servir a su proyecto de transmitir una doctrina teológica. Como este material narrativo no siempre dejaba traslucir a la mirada del lector no iniciado la presencia de Dios en la historia de Israel, el autor se sintió en la necesidad de aclararlo mediante esta selección, elaborando e interpretando además todo ese conjunto de datos, que de otra manera resultaría ininteligible, a no ser en el caso de un lector muy cultivado. Consigue su intento mediante digresiones explicativas (por ejemplo, 1 Re 11; 2 Re 17), emitiendo juicios teológicos explícitos (por ejemplo, los que hace a propósito de cada uno de los reyes de Judá e Israel) y con discursos interpretativos (por ejemplo, 1 Re 8,23-53; 9,3-9; 11,11-13.31-39; 14,7-16; 2 Re 20,16-19; 21,11-15; 22,15-19; 23,26-27).

Una vez que el lector ha tomado conciencia de estos pasos preliminares de la metodología utilizada por el autor, puede avanzar hasta hacer el siguiente análisis de Re.

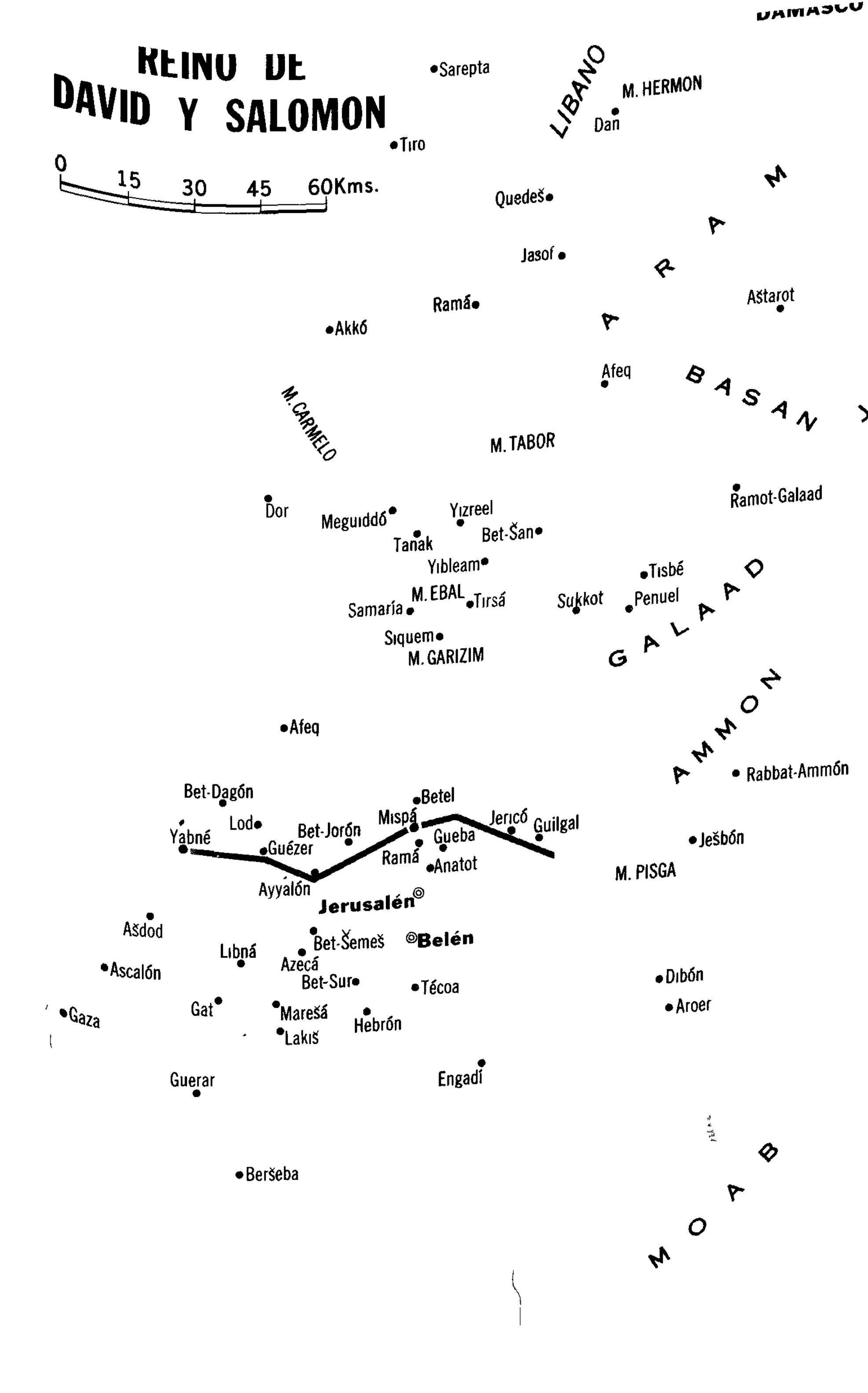
En primer lugar habrá que aislar, hasta donde ello sea posible, las diferentes fuentes utilizadas, destacando aquellos elementos que sean comunes a todas ellas. El siguiente paso consistirá en aislar aquellas

partes que representan la aportación personal del autor, en forma de digresiones aclaratorias, juicios teológicos explícitos y discursos interpretativos. Para determinar estas peculiaridades del autor, que le distinguen de las fuentes que utilizó, será preciso fundarse en criterios estilísticos, en una presunción a favor de conexiones o pasajes de transición que habrán de interpretarse como aportación personal del autor, así como la posibilidad (y muchas veces la probabilidad) de que los discursos contenidos en el libro sean meros recursos literarios o amplificaciones de discursos originales al servicio de los propósitos didácticos del autor. Esta intención doctrinal se hace patente en los discursos divinos, en los proféticos y a veces también en los que pronuncian los mismos reyes (por ejemplo, el de Salomón en 1 Re 8). Finalmente, también puede hacerse una prueba cruzada comparando los elementos comunes a las fuentes con las características comunes a las aportaciones del autor.

El procedimiento descrito capacitará al lector para explicar la parte más extensa del material compilado en Re. Aparte de todo ello, se encontrará también con elementos extraños que no siempre será fácil explicar. En general, podremos asegurar que se trata de pasajes exclusivos de las fuentes utilizadas por el autor, que no fueron aprovechadas por éste en la totalidad de su contenido. A veces será posible explicar estos pasajes como fuentes utilizadas por el autor para fundamentar determinadas tesis de menor importancia dentro de su esquema teológico.

7 **V. Fuentes.** De las varias fuentes (un mínimo de diez) utilizadas y compiladas por el autor, sólo tres se citan por su nombre: «El Libro de los Hechos de Salomón» (1 Re 11,41), «El Libro de los Hechos de los Reyes de Israel» (1 Re 14,19 y *passim)* y «El Libro de los Hechos de los Reyes de Judá» (1 Re 15,17 y *passim).* Otras fuentes que no se citan por su nombre son principalmente la conclusión de la Historia Aulica de David (1 Re 1-2); una fuente sacerdotal referente al templo (1 Re 6-7); el ciclo de Elías (1 Re 17-19; 21; 2 Re 1,2-17); el ciclo de Eliseo (1 Re 2-8,15; posiblemente, 9-10; 13,14-21); dos fuentes judaítas combinadas sobre Atalía (2 Re 11); una fuente referente al profeta Isaías, obra de los discípulos de éste (2 Re 18,17-20,19), y una colección miscelánea de relatos, procedentes quizá de distintas fuentes, sobre los profetas y sus relaciones con los distintos reyes de Israel y Judá. Esta colección contiene relatos acerca de Šemaías y Roboam (1 Re 12,21-24); dos profetas innominados en relación con Jeroboam I y Josías (1 Re 13; 2 Re 23,16-20); Ajías y Jeroboam I (1 Re 14); otros dos profetas innominados y Ajab (1 Re 20); Jehú y Bašá (16,1-12); Miqueas y Ajab (1 Re 22); Juldá y Josías (2 Re 22,11-20).

A pesar de lo mucho que se ha trabajado en este sentido (cf. R-F 1, 409-21; M-G, *Kings,* 30ss; Driver, *Introd.,* 187ss; Noth, US 66ss), aún no se ha hecho un análisis definitivo de las fuentes utilizadas en Re (su posible origen, fecha y amplitud). Es inseguro, por ejemplo, que las tres fuentes citadas por el autor correspondan a los archivos oficiales de los reinos respectivos, pudiendo ser obras independientes de unos autores más antiguos que tomaron sus materiales de aquellos archivos y, a la


REINO DE
DAVID Y SALOMON
0 15 30 45 60Kms.
DAMASCO
Sarepta
LIBANO
M. HERMON
Dan
Tiro
Quedeš
Jasof
ARAM
Astarot
Ramá
Akkó
Afeq
BASAN
M.CARMELO
M. TABOR
Ramot-Galaad
Dor
Meguiddó
Yizreel
Tanak
Bet-Šan
Yibleam
Tisbé
M. EBAL
Tirsá
Sukkot
Penuel
Samaría
Siquem
M. GARIZIM
GALAAD
AMMON
Afeq
Rabbat-Ammón
Bet-Dagón
Betel
Lod
Mispá
Jericó
Guilgal
Yabné
Bet-Jorón
Gueba
Ješbón
Guézer
Ramá
Anatot
M. PISGA
Ayyalón
Jerusalén
Ašdod
Bet-Šemeš
Belén
Libná
Ascalón
Azecá
Bet-Sur
Técoa
Dibón
Aroer
Gat
Gaza
Marešá
Hebrón
Lakiš
Guerar
Engadí
Beršeba
MOAB

vez, de fuentes proféticas. La forma en que se combinan los ciclos independientes de Elías y Eliseo, así como el gran número de relatos de profecía y cumplimiento referentes a los contactos entre los reyes y los profetas en el reino del norte, parecen indicar que estos relatos ya habían sido reunidos en un *corpus* independiente antes de la época de nuestro autor.

8 **VI. Contenido.** La estructura del libro es sencilla: primera parte, historia de Salomón (1 Re 1-11); segunda parte, historia sinóptica de los reyes de Israel y Judá, desde 922 hasta 722 (1 Re 12-2 Re 17); tercera parte, historia de los restantes reyes de Judá, desde 722 hasta 587 (2 Re 18-25). Pueden hacerse las siguientes subdivisiones:

I. Salomón el Magnífico (1 Re 1,1-11,41) (= 2 Cr 1-9)
- A) Salomón sucede en el trono a David (1,1-2,46)
  - a) Salomón y Adonías compiten por el trono de David (1,1-53)
  - b) Muerte de David y derrota de la oposición (2,1-46)
- B) Reinado de Salomón (3,1-11,41)
  - a) La sabiduría de Salomón (3,1-4,34)
  - b) Construcciones de Salomón (5,1-9,14)
    - I) Preparativos (5,1-18)
    - II) El templo de Salomón (6,1-38)
    - III) Los palacios de Salomón (7,1-14)
    - IV) Trabajos en bronce para el templo (7,15-51)
    - V) La dedicación del templo (8,1-66)
    - VI) La visión de Salomón (9,1-9)
    - VII) El episodio de Kabul (9,10-14)
  - c) Comercio internacional de Salomón (9,15-10,29)
  - d) Los pecados de Salomón (11,1-41)

II. Historia sinóptica de los reyes (1 Re 12,1-2 Re 16,34)
- A) La división del reino de Salomón (12,1-13,34)
  - a) La división del reino (12,1-20) (= 2 Cr 10)
  - b) Relato de profecía y cumplimiento (12,21-24) (= 2 Cr 11,1-4)
  - c) Explicación del deuteronomista sobre el pecado de Jeroboam (12,25-32)
  - d) Relato de profecía y cumplimiento (12,33-13,34)
- B) Historia sinóptica de la época de Elías (14,1-16,34)
  - a) Jeroboam I, 922-901 (14,1-20)
  - b) Roboam, 922-915 (14,21-31) (= 2 Cr 11,5-12,16)
  - c) Abiyyam, 915-913 (15,1-8) (= 2 Cr 13)
  - d) Asá, 913-873 (15,9-24) (= 2 Cr 14-16)
  - e) Nadab, 901-900 (15,25-31)
  - f) Bašá, 900-877 (15,33-16,7)
  - g) Elá, 877-876 (16,8-14)
  - h) Zimrí, 876 (16,15-20)
  - i) Omrí, 876-869 (16,21-28)
  - j) Ajab, 869-850 (16,29-34; 22,39-40)
- C) Ciclo de Elías (1 Re 17,1-2 Re 1,18)
  - a) Elías, Ajab y los tres años de sequía (17,1-18,46)
  - b) Elías huye a Horeb (19,1-21)
  - c) Ajab y los profetas durante la guerra con Aram (20,1-43)
  - d) Muerte de Nabot por causa de Jezabel (21,1-29)

e) Miqueas se opone a Ajab (22,1-40)
f) Josafat de Judá, 873-849 (22,41-50) (= 2 Cr 17,1-21,1)
g) Ocozías de Israel, 850-849 (1 Re 22,51-2 Re 1,18)

D) Ciclo de Eliseo (2,1-8,29)
a) Eliseo sucede a Elías (2,1-25)
b) Joram de Israel, 849-842, y la guerra contra Moab (3,1-27)
c) Las «Florecillas» de Eliseo (4,1-8,15)
i) La viuda pobre (4,1-7)
ii) La mujer rica de Šunem (4,8-37)
iii) La olla envenenada (4,38-41)
iv) Multiplicación de los panes (4,42-44)
v) Naamán el leproso y Guejazí (5,1-27)
vi) El hacha perdida (6,1-7)
vii) La banda de sirios burlada por la clarividencia de Elías (6,8-23)
viii) Sitio de Samaría por Ben-Hadad (6,24-7,20)
ix) La mujer rica de Šunem (8,1-6)
x) Eliseo y Jazael (8,7-15)
d) Joram de Judá, 849-842 (8,16-24) (= 2 Cr 21)
e) Ocozías de Judá, 842 (8,25-29)

E) Historia sinóptica desde Jehú hasta la caída de Samaría (9,1-17,41)
a) Jehú, 842-815 (9,1-10,36)
b) Atalía de Judá, 842-837 (11,1-20) (= 2 Cr 22,10-23,21)
c) Joás de Judá, 837-800 (12,1-21) (= 2 Cr 24)
d) Joacaz de Israel, 815-801 (13,1-9)
e) Joás de Israel, 801-786, y muerte de Eliseo (13,10-25)
f) Amasías de Judá, 800-783 (14,1-22) (= 2 Cr 25)
g) Jeroboam II de Israel, 786-746 (14,23-29)
h) Azarías (Ozías), 783-742 (15,1-7) (= 2 Cr 26)
i) Zacarías y Šallum de Israel, 746-745 (15,8-15)
j) Menajem, 745-738 (15,16-22)
k) Pecajías y Pecaj de Israel, 738-732 (15,23-31)
l) Jotam de Judá, 750-735 (15,32-38) (= 2 Cr 27)
m) Ajaz de Judá, 735-715 (16,1-20) (= 2 Cr 28)
n) Oseas, 732-724, y caída de Samaría en 722 (17,1-41)

III. Los últimos reyes de Judá (2 Re 18,1-25,30)
A) Ezequías, 715-687 (18,1-20,21) (= 2 Cr 29-32; Is 36-39)
a) Reformas de Ezequías e invasión de Senaquerib, 701 (18,1-16)
b) La invasión de Senaquerib según la fuente isaiana (18,17-19,37)
c) Enfermedad de Ezequías y Merodak-Baladán (20,1-21)

B) Manasés, 687-642, y Amón, 642-640 (21,1-26) (= 2 Cr 33)
C) Josías, 640-609 (22,1-23,30) (= 2 Cr 34-35)
D) Joacaz, 609, y Yoyaquim, 609-598 (23,31-24,7) (= 2 Cr 36,1-8)
E) Joaquín, 598-597, y Sedecías, 597-587 (24,8-25,30) (= 2 Cr 36,9-23)

COMENTARIO

9 **I. Salomón el Magnífico (1 Re 1,1-11,41) (= 2 Cr 1-9).** La primera parte se ha formado a base de tres fuentes, por lo menos. Los caps. 1-2 proceden de la Historia Aulica de David; los caps. 3-5 y 9,10-10,29, de los Hechos de Salomón; los caps. 6,1-8,13, de una fuente P. La mano del autor exílico se nota en 2,3-4.10-11.46b; 3,2-3; 4,24; 6,1;

8,14-66; 9,1-9; 11,11-13.29-39. Mediante la incorporación de las alabanzas atribuidas a Salomón y tomadas de la obra llamada «Hechos de Salomón», el autor trata de alentar a sus conciudadanos en el destierro poniéndoles a la vista un cuadro del reino en sus primeros tiempos, con lo que se hacen patentes las «primicias» que brotaron de la promesa hecha a David con relación a su dinastía y el templo. Al consignar la caída de Salomón (cap. 11) da comienzo a su relato de la infidelidad de los reyes, presentando a Salomón como el primero de todos ellos, cuyos pecados trajeron consigo las tres grandes catástrofes ocurridas en la historia de Israel: la división del reino en 926, la destrucción de Israel en 721 y la destrucción de Judá en 587.

A) Salomón sucede en el trono a David (1,1-2,46). Los caps. 1-2, extraídos del relato del historiador áulico sobre la subida de Salomón al trono de David, sirven ahora para que el autor exílico desarrolle su idea en dos sentidos: haciendo destacar la importancia del oráculo de Natán (cf. 1,13.17.30; 2,4.15b.24.45) y presentando a Salomón como el primero de los reyes infieles (cf. L. Waterman, *Some Historical and Literary Consequences of Probable Displacement in 1 Kings 1-2:* JAOS 60 [1940], 383ss).

10 a) SALOMÓN Y ADONÍAS COMPITEN POR EL TRONO DE DAVID (1,1-53). **1-4.** Con su característica brillantez, el historiador pinta en breves palabras un cuadro de la senilidad de David (el cual contaría unos setenta años; cf. 2 Sm 5,5; 1 Re 2,11) y al mismo tiempo introduce la figura de Abišag, que tan importante papel desempeñará en la caída definitiva de Adonías (cf. 2,13-25). El método empleado para restablecer la circulación sanguínea del rey no es de extrañar, pues lo mencionan algunos médicos antiguos (por ejemplo, Galeno). El autor explica que la muchacha de Šunem (la moderna Sholem), ciudad situada en el extremo norte de la llanura de Yizreel, permaneció virgen, anticipando así la demanda hecha por Adonías para que le sea otorgada por esposa (2,13ss). **5-6.** Con David en plena senilidad y a falta de una política sucesoria bien clara, Adonías, que, aparte de ser el hijo mayor de David una vez muerto Absalón, cuenta con el favor del pueblo para la sucesión al trono (cf. 2,15), toma el asunto en sus manos. Su primer paso es «portarse como un rey», como ya hiciera Absalón antes que él (2 Sm 15,1). **7-8.** Antes de entrar en detalles acerca de las intrigas cortesanas que provocaron la caída de Adonías y la subida de Salomón, el historiador áulico pasa revista rápidamente a las diferentes facciones rivales. Adonías tiene de su parte a Joab, el antiguo general en jefe de David (2 Sm 8,16; 20,23), y a Abiatar, el sacerdote único superviviente de la matanza ejecutada por Saúl en Nob (1 Sm 22,20-23; 2 Sm 8,17); ambos pesaron mucho en la subida de David al poder. Los rivales de Adonías son: Sadoq, sacerdote (cf. Ez 40,46; 1 Cr 6,38ss); Benaías, jefe de los mercenarios filisteos de David (2 Sm 8,18; 20,23); el profeta Natán, cuya profecía acerca de la dinastía davídica (2 Sm 7,11ss) y su predilección por Salomón (2 Sm 12,24-25) forman la base de todo el relato de la sucesión; Semeí, probablemente el futuro ministro de Salo-

món (1 Re 4,18); Reí, desconocido, y el hasta ahora no mencionado Salomón con su madre, Betsabé (2 Sm 12,24-25).

9. *Adonías hizo un sacrificio:* El golpe de estado de Adonías comienza por una ceremonia sacrificial en En-Roguel, lit., «el estanque del torrente» (un profundo pozo que drenaba el valle del Cedrón, formando una conducción subterránea, conocido actualmente como «estanque de Job», aunque este nombre debe de ser una corrupción del antiguo «estanque de Joab»), y un banquete sagrado (vv. 41ss). Nada se dice de ello, pero es seguro que Adonías fue ungido rey por Abiatar en el curso de estas ceremonias. Natán, Benaías y Salomón, que habían sido excluidos de la unción clandestina, sabían, sin embargo, lo que se estaba tramando, como los hechos pondrán luego en claro. **10.** «Salomón» es seguramente el nombre de entronización real —una forma abreviada de «Yahvé guarde su bienestar»—, pues en 2 Sm 12,25 se da su nombre anterior a la subida al trono, Yedidías, «amado de Yahvé». Era el segundo hijo de Betsabé (2 Sm 12,24).

11-27. Los vv. 11-27 explican el contragolpe de Natán. La intriga de Natán, llevada con mano maestra, indicaría que David ya estaba al tanto de los manejos de Adonías, tendentes a ponerle frente a un hecho consumado (cf. v. 6); pero debido a su senilidad o a indiferencia no había dado paso alguno para contrarrestarlo. El plan de Natán se concreta en sacar a David de su inacción tocando la fibra de su orgullo y de su amor hacia Betsabé y el hijo de ésta, que corren peligro. Para mover también a Betsabé, Natán le habla, y ello no es casual, del «hijo de Jagguit», probablemente rival de aquélla como esposa, cosa que le hará pensar en el destino que les aguarda a ella y a su hijo si Adonías llega a triunfar. El consejo que Natán da a Betsabé para que ésta hable a David insinuándole que Adonías ha llevado adelante su complot a espaldas del rey tiene por objeto despertar el orgullo de éste. La apelación al honor de David, con respecto al juramento que se supone que el rey había hecho en el sentido de que Salomón habría de sucederle, es posible que se funde en una promesa efectiva (cf. 2 Sm 7,13; 12,25; 1 Re 1, 17.30; 2,15.24). Esto, junto con la insinuación de que David no puede vacilar en el cumplimiento de sus promesas, va directamente a despertar aún más el orgullo del rey. El plan de que primero vaya Betsabé ante el rey, siguiéndola después Natán con la misma historia, consigue el deseado efecto psicológico: David pasa de la indiferencia a la acción.

28-40. David actúa tarde, pero eficazmente. Da instrucciones detalladas en cuanto al lugar y la ceremonia en que será ungido Salomón (cf. De Vaux, IAT 152ss). **38.** Precedido por los ministros del rey y cabalgando sobre la mula real, privilegio que simbolizaba la realeza (cf. Gn 41,43; Est 6,8), Salomón marcha a Guijón (lit., «el chorro»; cf. 2 Cr 32,30; 33,14), identificado como el pozo situado en la pendiente occidental de la colina de Sión, conocido en la actualidad con el nombre de pozo de Miriam (María). Allí es ungido Salomón por Sadoq y quizá también por Natán (cf. vv. 34 y 45; también 1 Sm 11,15; 15,13; 2 Re 9,1-6). **39.** *tocaron la trompeta:* El sonido de la trompeta

se asocia a la proclamación del nuevo rey. Probablemente se mandarían también mensajeros que llevasen la noticia de la coronación, a la que suceden las muestras de alegría por parte del pueblo (cf. v. 40; 2 Re 11,12-20). De esta manera, Salomón, como más tarde ocurriría con Jotam (2 Re 15,5), sube al trono como corregente con David (cf. De Vaux, IAT 153). **41.** Es significativo que sea el viejo guerrero Joab quien, por encima del estruendo de los festejos celebrados en En-Roguel, distante un kilómetro de Guijón, oye el sonido de la trompeta y quizá comprende inmediatamente el golpe que después viene anunciando Jonatán (vv. 42ss).

49-53. Estos versos se refieren a la sumisión de Adonías. **49.** Temiendo por su propia vida, Adonías busca asilo sagrado en la tienda que albergaba el arca y se agarra a lo más sagrado del altar: los cuernos, que eran rociados con la sangre de los sacrificios (cf. ANE 575; Am 3, 14; Ex 27,1ss). El derecho de asilo sagrado era una antigua costumbre que luego quedaría regulada por la ley (cf. Ex 21,13-14; Nm 35,9ss), proporcionando un refugio temporal al hombre que había dado muerte a otro y protegiéndolo contra el vengador de sangre (De Vaux, IAT 227-29). Quizá por razones políticas, quizá por compasión hacia su hermanastro, Salomón perdona a Adonías, pero por poco tiempo (cf. 2, 13-25).

11 b) MUERTE DE DAVID Y DERROTA DE LA OPOSICIÓN (2,1-46).

3-4. Debido a su manera de expresarse, típicamente deuteronomista, casi todos los autores consideran que los vv. 3-4 son una adición al relato original (sobre la autenticidad de todo el pasaje, cf. M-G, *Kings,* 87ss). La insistencia del autor en la fidelidad de los reyes hacia la ley de Moisés como condición indispensable para la pervivencia de la dinastía y del templo (por ejemplo, 1 Re 3,14; 6,12-13; 11,34) no ha de interpretarse como una señal de duda por parte del autor en cuanto a la estabilidad perdurable de la dinastía, tal como Dios había prometido. Estos textos han de entenderse más bien a la luz de la parte condicional que incluye esa misma promesa (cf. 2 Sm 7,14b) y como elemento esencial del método elegido por el autor para explicar el escándalo causado por la destrucción del templo y el final de la dinastía davídica. Cierto que, como el autor prueba abundantemente a lo largo de sus discursos interpretativos (cf. 1 Re 8-9; 11; 2 Re 17; 20,16-18; 21,7-15; 22,15-20; 23, 22-27; 24,3-4) y mediante sus juicios sobre los reyes *(passim),* aquellos gobernantes no fueron fieles y, en consecuencia, recibieron un castigo, primero con la división del reino, después con la destrucción de Israel y, finalmente, con la ruina del templo y el cautiverio del rey descendiente de David junto con su pueblo.

5-6. Muchos corrigen el v. 5 para leer: «... cómo vengó en tiempo de paz la sangre de guerra y manchó de sangre inocente el cinturón de mis lomos y la sandalia de mis pies». El encargo de liquidar a Joab que David hace a Salomón puede resultar chocante para nosotros, pero hay que entenderlo en aquel contexto cultural. Según las creencias de entonces, el crimen de sangre debía tener su correspondiente venganza (cf. Ex

21,12-14). David quiere decir que los crímenes sangrientos de Joab cometidos en las personas de Abner y Amasá (2 Sm 3,27ss; 20,8ss), si no reciben la correspondiente venganza, pesarán sobre la casa de David como una amenaza hasta que sean purgados (cf. De Vaux, IAT 36). Por consiguiente, Joab es ejecutado para salvaguardar la prosperidad del reino (compárese con la ejecución de los descendientes de Saúl en expiación de la matanza llevada a cabo por este rey entre los gabaonitas, 2 Sm 21; también el relato de Heródoto acerca de cómo Creso expió la pena «por el pecado de un antecesor suyo en quinto grado, que había matado a su señor», I, 91). **7.** *Barzillay:* La bondad de Barzillay para con David quedó consignada en 2 Sm 17,27ss. *comen a tu mesa:* Comer a la mesa del rey significa disfrutar una pensión (cf. 2 Sm 9,7; 19,29; 2 Re 18,19). **8.** También habrá de sufrir castigo Semeí, no tanto por el daño que había hecho a David —que ya se lo había perdonado (cf. 2 Sm 19,16ss)—, sino por la maldición que había lanzado contra el rey (2 Sm 16,5ss), y que significa una amenaza pendiente sobre la dinastía mientras él viva. **10-11.** Esta nota redaccional, basada seguramente en 2 Sm 5,4-5, tan similar a las notas redaccionales referentes a Salomón (11,41-43) y Jeroboam (14,19-20), es el primer ejemplo de una fórmula esquemática muy característica de nuestro autor (→ 6, *supra).*

12 **12-46.** En estos versos se relata cómo es eliminada la oposición. **12.** Verso redaccional (cf. M-G, *Kings,* 91); sirve para introducir el final trágico de la desdichada trayectoria seguida por Adonías. **13.** El historiador áulico deja que los hechos hablen por sí mismos. El lector habrá de deducir por su cuenta si Adonías estaba intentando realmente un nuevo golpe, si Betsabé sospechaba algo y se prestó a seguir el juego de Adonías para que éste se hundiera cada vez más y si Salomón supo adivinar que en este asunto se escondía un complot efectivo contra el trono o bien utilizó la inocente demanda de Adonías como un pretexto para quitarlo definitivamente de en medio. La claridad con que Adonías hace su petición (vv. 13-17) es un argumento a favor de su inocencia, o quizá de su simpleza; pero la culpable huida de Joab hace suponer alguna complicidad, si bien es verdad que el hecho podría explicarse por otras razones. La seguridad que tiene Betsabé de que Abišag ha permanecido virgen (1,4.15) podría servir de explicación a su aparente complacencia, aunque tal ingenuidad extraña en mujer tan avisada (sobre Betsabé como reina madre, cf. De Vaux, IAT 172). No se puede culpar a Salomón por haber sospechado que se tramaba un complot, pues, según las costumbres de la época, poseer una esposa del anterior rey implicaba ciertos derechos al trono (De Vaux, IAT 171; 2 Sm 3,6-8; 16,21-22). **22.** *pide también el reino para él:* Las palabras de Salomón indican que se daba cuenta exacta de las posibles implicaciones de la demanda hecha por Adonías.

26. Salomón sabe también que Abiatar anda mezclado en el complot, pero no comete el error político de Saúl, que mató a los sacerdotes de Nob (1 Sm 22,13ss) y con ello se atrajo la enemistad de quienes hubieran estado dispuestos a apoyarle. Abiatar es desterrado a

Anatot, a unos cinco kilómetros al nordeste de Jerusalén (cf. Jr 1,1). **27.** *en cumplimiento* (sobre el significado de los relatos de profecía y cumplimiento, → 4-5, *supra).* En el v. 35 se recuerda cómo Abiatar es reemplazado por Sadoq.

28. La fuga de Joab significa, aparte de una posible complicidad, que el general se da cuenta de que Salomón anda buscando pretextos para eliminar a todos sus enemigos. De nada le sirve acogerse a sagrado, como en otra ocasión hiciera con buenos resultados Adonías (1,50ss). El rey aplica la ley en todo su rigor (Ex 21,14), apelando a las instrucciones dadas por David en su lecho de muerte (2,5-6) como justificación de su proceder (vv. 31-34). **35.** En 1 Cr 6,11ss y 24,3 tenemos una genealogía ficticia para Sadoq; la crítica literaria es incapaz de esclarecer su origen. En cuanto a las opiniones de que sería sumo sacerdote en Gabaón (1 Cr 16,39) o quizá sacerdote del santuario yebuseo de Jerusalén, heredero, por consiguiente, de Melquisedec (Gn 14,18-20; Sal 110,4), cf. De Vaux, IAT 480-82.

36. Perdonado, pero confinado a los alrededores de Jerusalén, Semeí, de la familia de Saúl (2 Sm 16,5ss), jura por miedo a morir que obedecerá la orden restrictiva de Salomón. **39.** *los esclavos han huido:* El incidente se menciona como causa del incumplimiento de la promesa hecha por Semeí a Salomón. La gestión realizada reclamando a sus esclavos tiene éxito, lo que supone que debía existir con el rey de Gat una especie de tratado de extradición para semejantes casos (cf. De Vaux, IAT 133), impuesto seguramente por David después de sus triunfos sobre los filisteos (2 Sm 8,1). Sea cual fuere la razón para que Semeí actuase de esta manera, descuido o exceso de confianza, Salomón aprovecha la oportunidad para ejecutarlo y dar cumplimiento al último encargo de David (cf. vv. 44-45 y 2,8-9).

13 **B) Reinado de Salomón (3,1-11,41).** Dos son las fuentes principales que han servido para componer la descripción del reinado de Salomón: el Libro de los Hechos de Salomón (11,41), del que el autor toma sus materiales para los caps. 3-5 y 9-11, y que probablemente fue compuesto a comienzos del siglo IX, y también una fuente P de origen desconocido que sirvió de base para la descripción del templo salomónico, caps. 6-7. Aparte de estas dos fuentes, el autor introduce sus propias aportaciones: 3,3-4; 6,1; 8,14-9,9 y *passim;* 11,1-43 y *passim.* El amplio espacio que se dedica a este rey, infiel a la alianza, es cosa desacostumbrada en nuestro autor, que normalmente sólo alude sumariamente a los reyes infieles. Quizá la mejor explicación de por qué se explica tan extensamente el reinado de Salomón haya de buscarse en que el autor trata de alentar así a los desterrados, haciéndoles ver, en primer lugar, que la gloria de Salomón se debe a que en él se cumplen las promesas hechas a David en 2 Sm 7, y en segundo lugar, para hacerles ver la gloria en que hubiera podido mantenerse el reino de haber sido fieles sus reyes (→ Historia de Israel, 75:61-62).

a) LA SABIDURÍA DE SALOMÓN (3,1-4,34). A quienes estén poco familiarizados con el concepto que en el antiguo Oriente se tenía de la

sabiduría y de los sabios, les parecerá que únicamente estas perícopas en que se habla expresamente de la sabiduría son las que se refieren a Salomón como hombre sabio. Sin embargo, teniendo en cuenta que los antiguos equiparaban normalmente sabiduría y éxito en la vida, las artes, la política o en cualquier otra actividad que emprendiera la persona, se comprenderá que las dos secciones correspondientes a los Hechos de Salomón (3-4; 9,10-10,29) tienen una misma intención: celebrar la sabiduría de Salomón. Así, el autor original introdujo su tema —alabanza del sabio Salomón— mediante el episodio del sueño en que se hace al rey el don de la sabiduría (3,5-15), procediendo a ilustrar luego la sagacidad del rey con el relato de las dos madres (3,16-28) y con la reseña de sus actividades como administrador (4,1ss), constructor (5-7), comerciante (9,15ss), etc. Por consiguiente, el relato de la reina de Sabá (10, 1-13) no está fuera de contexto, sino que es, sencillamente, un episodio más que viene a poner de relieve la fama de Salomón como hombre sabio. Este consigue un enorme éxito en todos los terrenos, tal como podía esperarse de sabio tan eminente. Resulta difícil determinar si el autor de esta fuente salomónica añadió también el relato de su caída (cap. 11). Lo más verosímil es que sea obra del autor exílico de Re.

14 **3,1.** *alianza matrimonial con el faraón:* Se trata de la más importante entre sus muchas esposas (11,1) y también, al parecer, su favorita (7,8; 9,24). Esta hija del faraón es, probablemente, la de Psusennes II, uno de los débiles soberanos de la XXI dinastía. Según 9,16, trajo consigo como dote la ciudad filistea de Guézer (sin embargo, cf. Albright, ARI 136 y n. 29). Este matrimonio indica la talla política alcanzada por Israel, tercera potencia a continuación de Asiria y Egipto, los cuales se encontraban en una etapa de depresión en cuanto a poderío e influencia política (cf. E. Drioton y J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen, II Egypte* [París, 1962], 511, 524-525; Bright, *Hist.*, 215). *ciudad de David:* La primitiva ciudad yebusea de Jerusalén estaba situada sobre el promontorio rocoso del sudeste, junto al estanque de Guijón, y se le da ese nombre por haberla tomado David (2 Sm 5,6-9).

2-15. Estos versos tratan del sueño de Salomón. **2.** *lugares altos:* Prohibidos por Dt 12,2-3, los lugares altos (en hebreo, *bāmôt)* eran unas elevaciones utilizadas normalmente como recintos para el culto; solían estar situados en la cima de alguna colina, aunque no siempre. Estos santuarios fueron tenidos por legítimos en los primeros tiempos de la monarquía, pero más tarde serían asociados con el culto sincretista a Baal, practicado también por los israelitas en los santuarios cananeos de la fertilidad (cf. Jr 2,20; 3,6; Is 57,5; cf. De Vaux, IAT 376ss). **3.** *quemó incienso:* Oseas (4,13) menciona el incienso como un elemento del culto practicado en los altos. Los versos 2-3 pueden ser una glosa interpolada para disculpar al pueblo y al rey; reflejan la preocupación posterior por la ley deuteronomista del santuario único (Dt 12) y por salvar la reputación de Salomón. **4.** *Gabaón:* Probablemente es lo mismo que Mispá, sobre la altura conocida en la actualidad como Nebi Samwil,

a unos diez kilómetros al noroeste de Jerusalén. Gabaón era un antiguo santuario de los gabaonitas que pasó a serlo del yahvismo en época muy temprana, quizá en los tiempos de la conquista (cf. Jos 9,23.27), y desde luego en la época de los jueces (cf. 1 Sm 7,5; 10,17). Según 1 Cr 16,39; 21,29; 2 Cr 1,3, la tienda de la reunión se guardaba en Gabaón, lo cual indicaría que después de la destrucción de Silo y antes de que se edificase el templo, Gabaón debió de ser el santuario central de Israel. Quizá sea ésta la razón de que el autor lo designe como «el gran lugar alto» y también de que Salomón ofreciera sacrificios allí antes de hacerlo en presencia del arca, en Jerusalén. En ocasiones excepcionales, aunque no regularmente, los primeros reyes de Israel, como personas sagradas que tenían relaciones especiales con Yahvé, actuaban como jefes religiosos de la nación (cf. 1 Sm 13,9-10; 2 Sm 6; 1 Re 8; 9,25). Sin embargo, no se les consideraba sacerdotes en sentido estricto. **5.** *en un sueño durante la noche:* La revelación en sueños cuenta con un amplio trasfondo bíblico y extrabíblico. Se menciona en Gn 20,3; 28,12; 37; Jue 7,13ss; Job 4,13, y en Zac, Joel, Dn *passim* (cf. 2 Cr 1,1-13; también T. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* [Oxford, 1958], 243ss; M-G, *Kings,* 105ss). **7.** *salir o entrar:* Expresión hebrea para significar todo lo que puede hacer el hombre (cf. 1 Sm 18,16). **9.** Salomón pide la sabiduría judicial, es decir, la capacidad para juzgar bien en los pleitos que le sean planteados como supremo árbitro de justicia en el reino. Lo que desea, pues, es gobernar bien en beneficio de su pueblo. Este es el motivo de que su plegaria resulte tan agradable a Dios (vv. 10-11) y le merezca, como añadidura, grandes dones para su persona (vv. 12-13).

16-28. Se narra el juicio de Salomón. **16.** *dos mujeres:* Este relato cuenta con muchos paralelos, aunque posteriores, en otras literaturas. El autor la aplica para ilustrar la gran sabiduría que Dios ha concedido a Salomón (cf. v. 28 y M-G, *Kings,* 108ss). **17.** *en la misma casa:* En aquellos tiempos, el oficio de mesonera y la prostitución iban frecuentemente unidos (cf. Jos 2; Código de Hammurabi, 108-11; ANET 170).

15 **4,1-28.** Se describe ahora cómo estaba organizado el gobierno de Salomón. Hay continuidad entre la burocracia de David y la de Salomón; el heraldo es el mismo, además del hijo de un sacerdote, los dos hijos del secretario y dos hijos más del profeta Natán. Las listas del cap. 4 proceden de los archivos reales, pero han sido reelaboradas (nótese la semejanza estilística entre las listas de Sm y las de Re; por ejemplo, 1 Sm 7,15-17; 14,47-52; 2 Sm 8,16-18; 20,23-26; 1 Re 4,1-6).

2. El término *śārîm* significa frecuentemente «príncipes» o «ancianos»; aquí tiene el sentido de «ministros», jefes del pueblo, miembros del servicio oficial que disfrutaban de una posición privilegiada y que a veces recibían del rey donaciones de tierras (cf. 1 Sm 8,14; 22,7). **3.** *escribas:* Los dos nombres de Elihoref y Šišá, su padre, son probablemente egipcios, indicio de que Israel imitó la burocracia de aquel país. El escriba o secretario real estaba considerado como uno de los tres principales dignatarios del reino, tanto que a finales de la monar-

quía se consignarán los nombres de estos secretarios reales (cf. 2 Re 18,18, Šebna en 701; 2 Re 22,3, Šafán en 621; Jr 37,15, Jonatán en 588). *heraldo:* En hebreo, *mazkîr.* Cf. 2 Sm 8,16ss. **5.** Azarías era el funcionario que dirigía las tareas de los doce prefectos mencionados en 4,7-9. *el amigo del rey:* Título honorífico, probablemente de origen egipcio, cuyas funciones no se conocen (cf. 2 Sm 15,37). **6.** *sobre la casa:* La expresión alude al mayordomo o ayuda de cámara del rey; Ajišar, como jefe del palacio y primer ministro del rey, detenta amplios poderes administrativos, descritos en Is 22,22. *Adoniram:* Nombre fenicio; era jefe de la leva o batallones de trabajadores forzados (1 Re 5,13-17; 9, 15-19; 12,18). **7.** *doce prefectos:* Los gobernadores de las doce prefecturas estaban encargados de proveer, uno cada mes, a las necesidades de la corte (cf. vv. 22-23, 27-28). Junto con esta obligación tenían también la de gobernar sus respectivos distritos y organizar la recogida de tributos. Se conoce una organización semejante en el Imperio neobabilónico, y Heródoto recuerda que este mismo sistema se aplicaba también en tiempos de Ciro el Grande (I, 192).

8-19. La alusión a los dos yernos de Salomón (vv. 11,15) hace fechar la lista en la segunda mitad del reinado de Salomón. Cinco de los prefectos son recordados únicamente por su patronímico, «hijo de X», lo que puede significar que se han perdido sus nombres propios, debido seguramente a que las listas se estropearon con el tiempo. También podría significar que se trataba de familias en que el servicio del rey era hereditario, por lo que se les nombraba únicamente por el patronímico, como ocurre también en algunas listas ugaríticas de funcionarios. Las doce prefecturas se dividen en tres grupos: el territorio de Efraím y Manasés, junto con algunas ciudades capturadas a los cananeos y varios sectores de la Transjordania (vv. 8-14); las tribus del norte (15-17) y Benjamín con Gad (18-19). Nada se dice sobre Judá (a menos que el v. 19 se interprete como «un prefecto en el territorio propio del rey», Judá), que probablemente tenía sus propios distritos administrativos, quizá las ciudades enumeradas en Jos 15,21-62 (cf. De Vaux, IAT 195-96; M-G, *Kings,* 121ss).

21. (Sobre el orden de los versículos en los LXX, cf. M-G, *Kings,* 126ss). El «río» es el Eufrates. La alusión de 2 Cr 8,4 a las actividades de Salomón en Tadmor (Palmira) tendría por objeto resumir los límites extremos que se atribuyen aquí al territorio controlado por Salomón, aunque en determinado momento perdió el dominio de Damasco (11, 23-25) y quizá también parte de Edom (11,14-22). *todos los reinos:* Son los que conquistó David (2 Sm 8,1-14; 10,1-19). Salomón mismo no se anexionó nuevos territorios. **24.** *más allá del río:* La expresión deriva de otra semejante, asiria, que más tarde se haría corriente para designar, a partir del siglo VII, los territorios comprendidos entre el Eufrates y el Mediterráneo (cf. Neh 2,7); equivale a «Trans-Eufrates», y denuncia la intervención del autor exílico, que habla desde la situación geográfica de quien se halla en Babilonia y mira hacia el oeste. *sobre todos los reyes:* La debilidad de Asiria y la apatía de Egipto durante el

siglo x hicieron posibles las conquistas de David y la hegemonía de Salomón (cf. Albright, ARI 130ss). **26.** *caballos..., carros:* Cf. comentarios sobre 9,15-19; 10,26.28-29.

4,29-34. Antes de pasar a describir la construcción del templo, el autor resume en términos hiperbólicos la sabiduría de Salomón y su fama en este terreno. **30.** *árabes:* Tanto los árabes como los egipcios eran famosos por sus sabios; los escritores israelitas conocían muy bien la obra de estos maestros de sabiduría (cf. Prov 22,17ss; 30,1ss; 31,1-9; J. Montgomery, *Arabia and the Bible* [Filadelfia, 1934], 169ss; → Literatura sapiencial, 28:5-6). **32.** *proverbios:* Se da un número redondo, hiperbólico; pero la gran habilidad de Salomón para componerlos queda reflejada al menos en dos colecciones de Prov (10,1-22,16; 25,1-29,27).

16 b) CONSTRUCCIONES DE SALOMÓN (5,1-9,14). En la composición de todo este conjunto se han utilizado materiales literarios de tres clases distintas: una sección del Libro de los Hechos de Salomón (5,1-18; 8,1-14; 9,10-25), una fuente P (6,2-7,51) y la aportación personal del mismo autor de Re (6,1; 8,15-66 y *passim;* 9,1-9).

I) *Preparativos* (5,1-18). **1.** *Jiram:* Rey del litoral fenicio que se extiende desde la bahía de Acre hacia el norte, Jiram *(ca.* 969-936) tenía su capital en Tiro, en la época de la gran expansión fenicia por el oeste (Albright, ARI 131ss; BASOR 83 [1941], 14-22). *envió sus siervos:* Se alude a una embajada que acudió a felicitar a Salomón por su subida al trono (cf. 2 Sm 10,1-3) y sin duda también para renovar la alianza establecida con David (5,12). **5.** *como dijo el Señor:* Alusión a 2 Sm 7,12-13, la profecía sobre la que el autor vuelve constantemente. **6.** Jiram había proporcionado antes materiales para la construcción del palacio de David (2 Sm 5,11); las escrituras fenicias recuerdan que construyó numerosos templos en Tiro. Salomón solicita su ayuda y experiencia para la construcción del templo, y establece con él un tratado comercial (5,10-12). **8.** *madera de cedro y ciprés:* Los bosques de cedros y cipreses del Líbano, una de las más importantes reservas de madera del antiguo Oriente, intensamente explotada a causa de la gran demanda durante siglos, se hallan hoy casi despojados de estas especies vegetales por aquel motivo. Los troncos cortados en la montaña eran acarreados hasta el litoral y llevados en barcos o almadías hasta el puerto de Joppe (2 Cr 2,16), y desde aquí a Jerusalén. **12.** *ratificó un tratado:* De este tratado comercial dice Montgomery que «representa una estampa exacta de la realidad histórica y refleja las relaciones comerciales y diplomáticas entre dos países de Siro-Palestina, siendo además el único informe de esa extensión que conocemos» (M-G, *Kings,* 132; también W. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 26 [1963], 80).

13. Los amplios planes de construcciones puestos en marcha por Salomón —templo, palacio, ciudades de guarnición, factorías metalúrgicas y puerto de Esyon-Guéber— hicieron que la leva de trabajadores forzados se convirtiera en una institución, con un ministro encargado especialmente de los trabajos públicos entre los funcionarios reales (4,6)

y superintendentes encargados de las levas en cada distrito (11,28). Si bien es cierto que la mayor parte de estos trabajadores forzados procedían de las naciones sometidas, también es verdad, a pesar de 9,20-22 y 2 Cr 2,17-18; 8,7-9, que entre ellos hubo israelitas, al menos para los trabajos del templo y para la ejecución de algún otro proyecto, pues el texto dice explícitamente «de todo Israel». Este fue precisamente el motivo de que se sublevara Jeroboam (cf. 11,26ss; De Vaux, IAT 204). **15.** *canteros:* Se trata probablemente de maestros procedentes de Fenicia (cf. 7,9) empleados por Salomón en Jerusalén, igual que los carpinteros que había contratado, fenicios también (5,6.18). **18.** Entre los carpinteros, albañiles y artesanos prestados por Jiram había guiblitas, de la antigua Biblos (que a veces se escribe Guebal; cf. R. Dussaud, *Byblos et la mention des Giblites...:* «Syria» 4 [1923], 300ss).

17 II) *El templo de Salomón* (6,1-38). (En cuanto a su descripción, → Instituciones religiosas, 76:55-65). Los críticos tienen este relato por muy antiguo, probablemente de origen P, contemporáneo del templo. Pero no es obra de un arquitecto, por lo que a veces resulta difícil de interpretar (2 Cr 3-4 contiene un resumen, pero con ciertas variantes). El autor de Re, o un glosador, ha retocado ligeramente el original añadiéndole 6,1.7.11-14.

6,1. La fecha de 480 es artificial, basada en el cómputo de doce generaciones (cada una de cuarenta años) a partir de la salida de Egipto, y otras doce generaciones antes del exilio, si quien hace el cálculo es el deuteronomista (= D), autor de Re, o doce generaciones antes de la construcción del segundo templo, si la cuenta está hecha por un glosador posexílico. También puede ser que la fecha se base en el cálculo de doce generaciones de sacerdotes (cf. 1 Cr 5,29-34), desde Sadoq, en tiempos de Salomón, hasta Josué (Ag 1,1), sumo sacerdote en tiempos de la construcción del segundo templo (cf. De Vaux, IAT 268, 424; H. H. Rowley, *Israel's Sojourn in Egypt:* BJRylL 22 [1938], 1ss). **11.** El autor usa en los vv. 11-13 su recurso literario favorito: el discurso teológico interpretativo (cf. 2,3-4), anticipándose a explicar el escándalo que produjo a sus contemporáneos la destrucción del templo en 587. **37.** *año cuarto:* Es decir, *ca.* 960. **38.** Los nombres de los meses son de origen cananeo y tienen relación con los de las estaciones: Ziv es el mes de las flores; Bul es el de las grandes lluvias. Los nombres arcaicos de los meses y la costumbre de fechar los acontecimientos por los años de un reinado —método en uso hasta tiempos del exilio— son pormenores que inclinan a los críticos a reconocer estas fechas como originales. Cf. De Vaux, IAT 255, 268, 594.

III) *Los palacios de Salomón* (7,1-14). **7,1.** *trece años:* En 9,10, los trece años de 7,1 y los siete años de 6,38 han sido englobados por el redactor en la cifra de veinte. Sin embargo, es probable que los siete años del templo estén incluidos en estos trece, que podrían representar el tiempo que le llevó a Salomón completar todo el complejo de sus edificaciones: el templo, la casa del bosque del Líbano (v. 2), el pórtico de columnas (v. 6), el pórtico del trono (v. 7), el palacio del propio

Salomón (v. 8a) y otro palacio para la hija del faraón (v. 8b). **2.** *Casa del Bosque del Líbano:* El edificio recibió este nombre por las tres hileras de columnas de cedro (v. 3), quince por cada hilera, que soportaban el techo (cf. M-G, *Kings,* 162ss). Servía como almacén de armas (10,16-17; Is 22,8) y quizá para guardar el tesoro (10,21). **6-7.** La «sala de las columnas» podía ser un edificio distinto o una cámara especial formada por la prolongación de las hileras de columnas que soportaban la techumbre del anterior edificio; el pórtico o Puerta de la Justicia se utilizaba como sala de recepciones o para administrar justicia (v. 7) y albergaba el trono que se describe en 10,18ss. **8.** *su propia casa:* Se dice poco acerca de la morada del rey, del harén y del palacio especial que construyó para su esposa egipcia (cf. 3,1; 9,24), excepto que estaban separados de la sala de Justicia (v. 8a), en un segundo recinto diferente del que cerraba los edificios públicos (v. 12b). **13.** *Jiram:* Experto broncista, hijo de madre israelita y padre fenicio, Jiram es seguramente el más importante de los artesanos traídos por Salomón para ejecutar sus proyectos. Era frecuente esta importación de artistas extranjeros (cf. Albright, DEPC 132).

IV) *Trabajos en bronce para el templo* (7,15-51). (→ Instituciones religiosas, 76:59; cf. G. E. Wright, BibArch 139-42). **51b.** *las cosas que David había consagrado:* Es significativo que el Cronista amplificara luego esta tradición (1 Cr 22-29). Las «cosas» serían el botín pillado en sus guerras, etc. (cf. 2 Sm 8,11-12).

18 V) *La dedicación del templo* (8,1-66). Este pasaje está considerablemente ampliado con interpolación de discursos teológicos interpretativos del deuteronomista, y las glosas son abundantes, como lo demuestra la comparación con los LXX (cf. M-G, *Kings,* 185ss); de ahí que resulte muy difícil aislar el material original tomado por el autor de su fuente, el Libro de los Hechos de Salomón, o quizá la fuente P utilizada en los caps. 6-7. Parece que únicamente son originales los vv. 1-13 y quizá también los vv. 14-21 y 62-66 (pero no las glosas contenidas en los vv. 1-4, 9 y 65). El resto quizá sea obra del D y de los glosadores, durante y después del exilio.

8,1. David había llevado el arca, signo visible de la presencia de Yahvé, a Jerusalén, la antigua ciudad yebusea situada sobre la cumbre rocosa al sudeste, llamada anteriormente Ofel y luego Ciudad de David (2 Sm 5-6). Salomón ahora toma el arca de la ciudad de David (es decir, Sión, como explica un glosador, pues en sus tiempos el nombre de «Ciudad de David» ya resulta arcaico) en una procesión festiva que recuerda las celebraciones descritas en 2 Sm 6 (cf. también Esd 6,16-18). La entrada del arca en el nuevo templo, que simboliza la toma de posesión de su casa por Yahvé, es la principal ceremonia de la dedicación, pues el templo, de acuerdo con el deseo de David (2 Sm 7,1ss), al que ahora da cumplimiento Salomón, ha sido construido para Yahvé, que mora sobre el arca. **2.** *Etanim:* Si la glosa «que es el mes séptimo» sitúa correctamente el mes cananeo de Etanim, y si la glosa similar de 6,38 es también correcta al contar el mes de Bul como «mes octavo», ten-

dríamos entonces que el templo fue dedicado un mes antes de terminarse de construir u once meses después. Cualquiera de las dos alternativas resulta incómoda. Ya que el texto habla explícitamente de la «fiesta del mes de Etanim», que es casi con toda certeza la que se celebraba en otoño con motivo de las cosechas y conocida más comúnmente como «fiesta de los Tabernáculos o de las Tiendas», lo más verosímil es que la dedicación coincidiese con la fiesta de las Tiendas, que se celebraba en coincidencia con la recolección (cf. v. 65). Si la cosecha se recogió tempranamente, la dedicación del templo se celebraría también en una fecha temprana (en el séptimo mes), y en el siguiente mes de Bul (el octavo) el templo estaría ya terminado, como dice 6,38, «en todos sus detalles y en todas sus partes» (cf. De Vaux, IAT 623-24). **6.** *habitación interior:* Es el *Debir,* o «Santo de los Santos», donde reposaba el arca bajo las alas extendidas de los querubines (v. 7; cf. Ex 25). **8.** *se veían las varas:* Estas varas estaban hechas con madera de acacia (Ex 25,12-15). Iban adosadas al arca mediante unas anillas y servían para llevarla en procesión (cf. 1 Sm 4,3-4; 2 Sm 6). Según lo prescrito en Ex 25,15, nunca debían ser separadas del arca. Así ocurría que, estando el arca depositada en el *Debir,* los extremos de las varas salían fuera, atravesando la cortina que separaba el *Debir* del *Hekal,* o «Lugar Santo», y eran la única parte del arca visible desde esta segunda estancia. La cortina o velo es el *pārōket,* «separación» (cf. Ex 26,31-35; 27,21), que no se describe en 1 Re 6-7, aunque se menciona en 2 Cr 3,14 (cf. De Vaux, IAT 412). La expresión «hasta el día de hoy» indica que el autor de esta fuente vivía antes de la destrucción del templo en 587. **10.** *una nube:* Manifestación sensible de que Yahvé toma posesión de su morada en el templo (cf. Ex 19,16; 33,9.40; 40,34-35; Ez 43,45). **12-13.** Este corto fragmento poético —comienzo, quizá, de un himno más extenso— compara la oscuridad del Santo de los Santos, donde Dios ha elegido morar para siempre (v. 13), con la nube que simboliza su presencia (v. 10). Algunas versiones griegas (LXX: 8,53) amplifican el texto introduciendo un contraste entre la visibilidad del sol en el cielo y el ocultamiento de Dios, que ha elegido su morada en las tinieblas del Santo de los Santos; al mismo tiempo, informan que el fragmento poético procede del Libro de Yašar (cf. Jos 10,13; 2 Sm 1,18). Se discute la originalidad de las adiciones que traen los LXX (cf. M-G, *Kings,* 189ss).

19 **14-16.** Los tres discursos que el autor atribuye a Salomón (vv. 15-21; 23-53; 56-61) tienen carácter de interpretación teológica y presentan fuertes afinidades con el lenguaje deuteronomista. Son un exponente de las doctrinas teológicas características del autor exílico de Re (cf. comentario sobre 9,1-3). En el primer discurso (15-21), el autor, al igual que en otros muchos pasajes (cf. 1 Re 6,12-13; 8,23-53 y *passim;* 11,13.32.36; 14,21; 15,4; 2 Re 8,19; 19,34; 20,6-7; 21,7), asocia la perennidad del templo con la estabilidad prometida a la dinastía davídica en 2 Sm 7, asociación que tenía un especial significado para los exiliados. En el segundo discurso (23-53), oración semejante a una

letanía, el autor vuelve a asociar templo y dinastía davídica (23-26) y compone una plegaria (que podría contener un núcleo preexílico tomado de la liturgia del templo, especialmente los vv. 31-40) con un cierto número de alusiones a la situación de los judíos desterrados. El autor tiene una manifiesta intención de expresar aquellos sentimientos de penitencia y confianza que desearía ver patentes en los desterrados (cf. la expresión «hacia este lugar» en los vv. 29-30, 35, 43-44, 48; cf. también las alusiones al cautiverio y el destierro en los vv. 33-34, 37 y especialmente en 46-53). El tercer discurso (56-61) es una plegaria compuesta para inspirar confianza a los desterrados recordándoles que Dios cumple infaliblemente lo prometido cuando su pueblo le escucha y le obedece.

15. *con su propia boca:* Alude al oráculo de Natán (2 Sm 7), uno de cuyos aspectos se desarrolla aquí, concretamente la relación entre los deseos de David con respecto a la construcción de un templo y el cumplimiento de aquellos deseos por obra de Salomón, aspecto que se diría secundario en 2 Sm 7 y, por consiguiente, también aquí (nótese que los vv. 22-26 se refieren al elemento fundamental de 2 Sm 7, es decir, a la promesa dinástica; cf. J. McKenzie, *The Dynastic Oracle: 2 Samuel 7:* TS 8 [1947], 187ss; Bright, *Hist.,* 228-30). **16.** La elección divina recayó primariamente sobre David, y sólo secundariamente sobre Jerusalén y el templo, que a partir de entonces irán asociados al destino de la dinastía perdurable (cf. 1 Re 8,13; 11,13.32.36; 14,21; 15,4; 2 Re 8,19; 19,34; 20,6; 21,7). *en que habite mi nombre:* El nombre representa a la persona. Por consiguiente, donde esté el nombre de Dios allí estará también su presencia (cf. 8,27ss; Is 30,27). **19.** *tú no edificarás:* Se alude a 2 Sm 7,4ss. La razón que da el Cronista es que «David había derramado mucha sangre» (1 Cr 22,7-8).

20. *ha hecho buena su palabra:* Como en otros muchos lugares, el autor de Re, fiel a su propósito de demostrar que la palabra divina rige la historia de Israel y se cumple infaliblemente, señala el cumplimiento de una palabra profética (cf. Von Rad, *OT Theology,* I, 340ss). **23.** La doctrina deuteronomista de la fidelidad recíproca (Dt 4,39; 7,9 y *passim)* sirve aquí para demostrar que Dios ha cumplido sus promesas en relación con el templo y hará lo mismo con la dinastía de David, con tal que los reyes sean fieles, como lo fue David (v. 25).

20 **27.** *puede Dios realmente habitar:* La pregunta prepara el camino para resolver la tensión entre la trascendencia divina —idea teológica muy subrayada a continuación del exilio, indudablemente a consecuencia de la destrucción del templo— y su proximidad a Israel en el templo. Ni los más altos cielos pueden contener a Dios, insiste el autor; sin embargo, si el creyente ora en el templo, Dios le escuchará desde los cielos, pues él mismo ha querido atender las oraciones de quienes se dirijan a él desde este lugar del que ha asegurado que «mi nombre estará allí» (8,17.28-30; Dt 12,5). De esta manera, el autor da de lado al burdo concepto que muchos judíos antes del exilio tenían acerca de la presencia divina en el templo (cf. Jr 7,1ss), noción que indudablemente también era compartida por muchos de sus compatriotas del des-

tierro (cf. De Vaux, IAT 426ss). **31.** *un juramento:* Especie de ordalía por juramento mediante la cual un individuo se exoneraba de culpas. El acusado era obligado a jurar en testimonio de su propia inocencia con respecto a un crimen. Si se negaba, era considerado culpable; si cometía perjurio, las maldiciones contenidas en el juramento habrían de recaer sobre él. Si no ocurría así, se le consideraba justificado. Según esto, el objeto de la oración es aquí que Dios castigue al perjuro y libere al inocente (cf. Ex 22,6-12; Lv 5,21-24; Nm 5,19-31; Jue 17,1-2; Eclo 9,2). **33.** *se vuelva y alabe:* Reconociendo su propia culpa y alabando a Dios en el templo, los culpables, de acuerdo con las normas sagradas, pueden confiar en que la ira de Dios se detendrá, así como el castigo consiguiente (cf. Jos 7,19; Esd 10,7ss; Von Rad, *OT Theology,* I, 357-58). Ello es cierto en relación con la cautividad (v. 34), según Dt 30,1-4; por consiguiente, el autor, que escribe para los judíos en el destierro, tiene buenos motivos para recordarlo.

41. El extranjero a que se alude (en hebreo, *nŏkrî)* no es el forastero residente *(gēr),* cuyos derechos estaban determinados por la ley (Nm 15,14ss), sino el extranjero atraído por el Dios de Israel (por ejemplo, Naamán el sirio, 2 Re 5). La actitud universalista que impregna esta plegaria es típica de la época exílica y posexílica (cf. Is 40-55 y *passim;* Jon; Tob 13,6-11; Zac 8,18ss) y seguramente refleja los primeros intentos serios de proselitismo emprendidos por los desterrados en Babilonia. **44.** *en dirección de la ciudad:* Esta forma de orar, orientándose en dirección a la ciudad, practicada por los desterrados y por los que se hallaban fuera de Jerusalén, está atestiguada en Tob 3,11 y Dn 6, 11. **46.** Israel conoció la deportación a Asiria ya en tiempos de Teglatfalasar III (cf. 2 Re 15,29). En 597 y 587, Nabucodonosor deportó a un gran número de judíos a Babilonia (2 Re 24-25). El autor habla en nombre de estos últimos desterrados en los vv. 47-53 (cf. Lam *passim;* Jr 29,5-8; Tob 13). **54.** *se levantó:* La aparente contradicción entre el v. 54 y el 22 es aclarada por 2 Cr 6,13, donde se ve claro que el verbo *ʿāmad,* que normalmente significa «estar erguido», también puede tener el significado de «estar frente a», sin que en este caso implique en modo alguno que se esté realmente en pie. Si bien los israelitas ordinariamente estaban en pie para orar, especialmente en la época neotestamentaria, este texto y otros semejantes dan a entender claramente que en ocasiones se ponían de rodillas o incluso se postraban (cf. Neh 9,3-5; Is 45, 23; Dn 6,11; Sal 99,5). **56.** La peroración de la plegaria de Salomón (vv. 56-61), en que bendice al pueblo, es omitida por el Cronista (2 Cr 6,40), pues ésta era una función que prefiere reservar como un privilegio propio a los sacerdotes (cf. Nm 6,22-23). Las expresiones son deuteronomistas (vv. 56, 58, 61) y se manifiesta en ellas la misma actitud universalista (v. 60) que veíamos en los vv. 41-43.

62. En ocasiones muy señaladas, aunque no corrientemente, el rey, en virtud de su unción y como hijo adoptivo de Yahvé, ofrecía sacrificios personalmente (cf. 1 Sm 13,9-10; 2 Sm 6,17-18; 24,25; 1 Re 9,25; Sal 110,4). **63.** *sacrificios de acción de gracias:* Siguiendo el orden de

2 Sm 6 —procesión, dedicación, sacrificios—, Salomón concluye las ceremonias de la dedicación con los acostumbrados sacrificios de acción de gracias, propios de semejantes ocasiones (cf. 2 Sm 6,17-19; Neh 12, 27-43). El número de víctimas ha sido exagerado, a estilo típicamente oriental. **65.** *una fiesta:* Se trata, indudablemente, de la fiesta de los Tabernáculos, que coincidió con la dedicación del templo (cf. 8,2). *desde Jamat hasta el torrente de Egipto:* Jamat, una ciudad situada a la entrada del gran valle que separa los dos Líbanos, aparece como límite extremo, al norte, de todo el reino, mientras que el torrente de Egipto —Wadi el-Arish, al sudoeste de Filistea, cerca de la frontera norte de Egipto— señala el límite más meridional (cf. Abel, GP 1, 78).

21 VI) *La visión de Salomón* (9,1-9). Ejemplo clarísimo de discurso teológico interpretativo, tan metódicamente empleado por el autor D de Re (cf. también 1 Re 8,14-53; 11,11-13; 11,31-39; 14,6-16; 2 Re 19,15-19; 20,17-19; 21,7-9; 21,10-15; 22,15-20; 23,27). Esta revelación en sueños, atribuida a Yahvé, expresa sucintamente algunas de las posiciones teológicas fundamentales del autor: Dios ha elegido el templo para su morada perpetua (v. 3); Dios ha conferido la eternidad a la dinastía davídica (v. 5); ni la dinastía ni el templo permanecerán indemnes a menos que (vv. 6-9) Israel siga los caminos de Yahvé. «Por consiguiente, Dios trajo sobre ellos todo este mal» (v. 9). El discurso, al mismo tiempo que deja bien sentadas las promesas divinas, explica también apologéticamente las razones que justifican la catástrofe de 587. Implícitamente se invita a los exiliados, recordando Dt 30,1ss, a convertirse y «guardar los mandatos y estatutos» que Yahvé les ha impuesto (cf. Von Rad, *OT Theology,* I, 338-39). **2.** *en Gabaón:* En la primera visión que tuvo Salomón en aquel santuario (3,5ss) recibió el don de la sabiduría para juzgar a su pueblo. El autor se apoya en esta antigua tradición para desarrollar su discurso interpretativo. **3.** *el Señor dijo:* El autor, pues, introduce un discurso interpretativo atribuyéndolo a Yahvé. Como ha dicho H. T. Fowler en su artículo *Herodotus and the Early Hebrew Historians* (JBL 49 [1930], 236), «tanto Heródoto como los historiadores hebreos hacen gala de conocer muy bien la manera de comportarse los poderes invisibles, cosa que ningún historiador moderno pretendería». (Sobre el discurso interpretativo como recurso literario, cf. C. H. Lohr, CBQ 23 [1961], 411ss). **8.** *la casa quedará en ruinas:* Se alude a la destrucción del templo en 587 (cf. 2 Re 25,8-9). *silbarán:* El silbido se interpretaba como señal de burla, odio y sorpresa (cf. Dt 28,37; Jr 18,16; 29,18).

22 VII) *El episodio de Kabul* (9,10-14). **10.** *veinte años:* Esta cifra engloba los siete años de 6,38 y los trece de 7,1, abarcando la etapa constructora más importante de Salomón. **11.** *veinte ciudades:* Se supone que Salomón entrega a Jiram estas ciudades como pago por sus ayudas para la construcción. Sin embargo, 5,11 afirma claramente que Salomón hizo varios pagos por los materiales de construcción, mientras que 9,14 da el precio entregado por Jiram a cambio de las veinte ciudades. Se diría que su afán de construir ha llevado a Salomón casi al

borde de la bancarrota, y ahora se ve obligado a vender territorio israelita para rehacerse. Las ciudades cedidas a Jiram están situadas a lo largo de la frontera, cerca de la bahía de Acre. **13.** *Kabul:* Noth tiene todo este relato por una explanación etiológica posterior del nombre que lleva la ciudad de Kabul (llamada así también en la actualidad), en el territorio de Aser y mencionada en Jos 19,27 (Noth, *Hist.,* 200; cf., sin embargo, M-G, *Kings,* 204-205).

23 c) COMERCIO INTERNACIONAL DE SALOMÓN (9,15-10,29). Comprende, sobre todo, datos de archivo, materiales misceláneos tomados del Libro de los Hechos de Salomón por el autor. Este trata de dar una idea de la magnificencia de Salomón, y para ello recoge una serie de acontecimientos inconexos, pero muy significativos, de los logros alcanzados durante aquel reinado: 9,15-25, los batallones de trabajadores forzados de Salomón; 9,26-28, los éxitos de Salomón en el comercio internacional; 10,1-13, la visita de la reina de Sabá; 10,14-25, las riquezas acumuladas por Salomón; 10,26-29, las ciudades construidas por Salomón para acuartelamiento de los carros.

15. *leva de trabajadores forzados:* Cf. comentario a 5,13 y De Vaux, IAT 136. Los datos de archivo referentes a los batallones de trabajadores formados por Salomón enumeran en primer lugar algunos de los proyectos emprendidos por el rey (vv. 15b-19), los pueblos sometidos que obligó a integrarse en las cuadrillas de obreros (vv. 20-21), una nota sobre los encargados que estaban al frente de las mismas (vv. 22-23) y, finalmente, dos alusiones al palacio construido para la hija de Faraón y al templo (vv. 24-25). La lista de los vv. 15-18 da los nombres de las ciudades que ocupaban un puesto clave en la organización militar, indicando que la paz disfrutada en tiempos de Salomón estaba bien asegurada por estas medidas defensivas. Según 11,27, el Milló ofrecía una defensa murada al norte de la antigua ciudad yebusea, conocida después como «Ciudad de David» (cf. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* [Leiden, 1952], 131-144). *muro de Jerusalén:* Es incierto el trazado que seguiría este muro, pero probablemente rodeaba la colina de Ofel, al sudeste de la explanada del templo y quizá incluyera el Milló. *Jasor:* La mayor ciudad de Galilea, destruida por Josué doscientos años antes (Jos 11,1ss), reconstruida para que sirviera de punto clave en el sistema defensivo de Salomón frente a los territorios arameos del norte. Las recientes excavaciones realizadas bajo la dirección de Y. Yadin han aportado numerosos conocimientos sobre Jasor (cf. BAR 2, 191-224). *Meguiddó:* Esta ciudad guardaba el paso hacia el Mediterráneo a través de la cadena montañosa del Carmelo (cf. Albright, AP 127ss). *Guézer:* Excavada por Macalister a comienzos de siglo e identificada como la moderna Tell Djezer; está situada al oeste de Jerusalén, sobre las colinas que se alzan en la llanura costera, bien emplazada para servir de defensa a Israel por el oeste. Es difícil entender cómo pudo conquistarla el faraón —quizá Psusennes II (v. 16)—, pues seguramente ya lo había hecho David (cf. Noth, *Hist.,* 204; Albright, ARI 136, n. 29; AASOR 12, 74-75). **18.** *Bet-Jorón:* No lejos de Gué-

zer y dominando el paso que desde el oeste lleva a Jerusalén, Bet-Jorón proporcionaba también una buena defensa en aquella dirección. *Baalat y Tamar:* Ambas estaban situadas en el Négueb, dando frente a Edom (cf. Jos 15,29); cerraban el círculo defensivo establecido por Salomón y al mismo tiempo guardaban la ruta comercial que llevaba al mar Rojo. **19.** *ciudades de carros:* Cf. comentario sobre 10,26. **21.** *no tomó ningún esclavo de entre los israelitas:* Ha de entenderse con ciertas reservas. De 5,13; 11,28; 12,4-16 se desprende con claridad que algunos israelitas fueron obligados con prestaciones forzosas, al menos temporalmente (cf. De Vaux, IAT 136). **24.** *la hija del faraón:* Cf. comentario a 3,1.

26. *Esyón-Guéber:* Ciudad portuaria de Salomón sobre el golfo de Aqaba, en Edom. Facilitaba el acceso al mar Rojo y al océano Indico. *Elat:* Al este y a poca distancia de Esyón-Guéber, esta ciudad era el punto de partida para la flota de Salomón, que navegaba hasta Ofir. Con ayuda de Jiram de Tiro, Salomón equipó su flota y organizó el trueque de productos obtenidos en sus fundiciones de cobre por las mercancías exóticas procedentes de Arabia y Africa oriental (cf. 10,11.22). **28.** *Ofir:* Probablemente estaba en la costa sudoccidental de Arabia, o frente a ésta, en la costa somalí africana.

24 **10,1-13.** Los archivos de Babilonia hablan de cinco reinas de Sabá en los siglos VIII y VII (ANET 283), y los autores bíblicos mencionan el oro, las especias, el incienso puro y las piedras preciosas que habían hecho famosos a los mercaderes sabeos (cf. Is 60,6; Ez 27,22; Jr 6,20; Sal 72,15). Recientes excavaciones han demostrado que el antiguo reino de Sabá estaba situado en la Arabia del Sur, en el actual Yemen. Su capital era Marib y floreció entre los siglos XII a I a. C., principalmente gracias a sus caravanas de camellos, que convirtieron a este país en el intermediario de las rutas comerciales terrestres entre el Lejano Oriente y Asia Menor hasta el siglo I a. C., cuando los navegantes fenicios descubrieron una ruta marítima que partía del golfo de Suez en dirección este, con lo que pusieron fin a la prosperidad de Sabá. La visita de la reina fue por motivos fundamentalmente comerciales (cf. versículos 2, 10, 13), pero el autor la ha presentado con otra intención: la de ilustrar una vez más (cf. 1 Re 3-4) la fama alcanzada por Salomón (cf. vv. 3-9) como sabio (cf. W. F. Albright, BASOR 119 [1950], 5-6; BASOR 129 [1953], 20-24; BASOR 143 [1956], 9-10; W. Philips, *Qataban and Sheba* [Nueva York, 1955]; M-G, *Kings,* 215ss).

14. *pesos de oro:* Como el talento pesaba aproximadamente unos 35 kilos, la cifra de 666 parece excesiva. Quizá se haya obtenido sumando las que figuran en 9,14.28; 10,10 (cf. De Vaux, IAT 200ss). **16.** *escudos:* Los había de dos tipos, uno que alcanzaba la altura de un hombre, para cubrirse con él enteramente, conocido por *ṣinnāh,* y otro más pequeño, como un broquel, de forma circular, conocido por *māgēn* (cf. 2 Cr 14,7). Los escudos más alargados y chapados de oro se usarían, indudablemente, para los desfiles, mientras que en el combate se llevaban otros más sencillos y menos costosos, hechos de cuero teñido de rojo (De Vaux, IAT 330-31). **18.** *trono:* Los tronos descubiertos por los

arqueólogos confirman en lo sustancial la descripción del fabuloso trono de Salomón que aquí se describe (cf. ANE 332, 415-417, 458). **22.** *navíos de Tarsis:* La expresión significa «naves muy grandes», los antiguos transatlánticos. Tarsis (del nombre fenicio que significa «fundición») era el término con que se designaban una o varias factorías «de fundición» establecidas por los marinos fenicios en las lejanas costas del Mediterráneo occidental (cf. 9,26-28; 10,11; Jon 1,3; 4,2; Is 66,19; Sal 72,10).

26. *carros:* A diferencia de David, cuyo ejército estaba constituido básicamente por infantería, Salomón dio mayor importancia a los carros. El número de 1.400 parece muy elevado, pero es sabido que el rey Ajab de Israel llevó 2.000 carros a la batalla de Carcar, en 853. Las excavaciones han confirmado la amplitud de las instalaciones salomónicas para el acuartelamiento de los carros. Los establos descubiertos en Meguiddó tienen capacidad para 450 caballos, con pesebres y bebederos perfectamente construidos. En 9,15-19 se enumeran otras ciudades con acuartelamiento de carros (cf. 5,8; Albright, ARI 136; AP 126-28; De Vaux IAT 303; G. E. Wright, BA 13 [1950], 28-46). **28.** Salomón obtenía buenas ganancias monopolizando el comercio entre Siria y Egipto. Importaba caballos de Cilicia (en algunos textos, «Kue»), país famoso por sus yeguadas, al mismo tiempo que obtenía en Egipto los mejores carros de la época. De esta manera, Siria tenía que abastecerse de carros a través de Israel, y Egipto dependía también de Israel para el suministro de caballos (cf. De Vaux, IAT 122, 303ss).

25 d) LOS PECADOS DE SALOMÓN (11,1-41). La mayor parte del cap. 11 es obra del autor exílico. Se han incorporado algunos datos procedentes del Libro de los Hechos de Salomón. Se divide en cinco partes: los vv. 1-10, explicación deuteronómica de la caída de Salomón, obra del autor; los vv. 11-13, discurso interpretativo atribuido a Dios para predecir la división del reino; los vv. 14-28 y 40, conjunto de datos de archivo (tomados probablemente de los Hechos de Salomón) explicando cómo Dios orientó los acontecimientos que prepararon la división del reino; los vv. 29-39, relato de profecía y cumplimiento concerniente a Ajías y Salomón, con un discurso interpretativo atribuido al primero; los vv. 41-43, final del reinado de Salomón.

1. El matrimonio con extranjeros era cosa corriente en el antiguo Israel, a pesar de las leyes que luego tratarían de evitarlo (cf. Ex 34, 15-16; Dt 7,3-4; Esd 9-10; Neh 10,31). David tenía entre sus siete esposas una calebita y una aramea (2 Sm 3,3). Salomón, por su parte, tomó esposas extranjeras ante todo por razones políticas —a fin de sellar alianzas y consolidar las relaciones amistosas con las otras naciones— y por prestigio, pues poseer un gran harén era señal de riqueza y poderío. El autor juzga a Salomón sobre la base de Dt 7,3-4, y el veredicto es negativo (v. 2; cf. Von Rad, *OT Theology,* I, 336-37). **3.** *setecientas esposas..., trescientas concubinas:* David tuvo, por lo menos, siete esposas y diez concubinas (2 Sm 3,2-5; 15,16). Cuando el faraón Amenofis III tomó por esposa a una joven princesa de Mitanni,

ésta llevó consigo 317 jóvenes doncellas. Cant 6,8 habla de «sesenta reinas, ochenta concubinas e innumerables doncellas». Las cifras que se dan aquí representan números redondos y deben ser fabulosas, pero no hay razón para dudar de que Salomón tuviera un harén bien poblado, como pedía la costumbre, y resulta además obvio si se tiene en cuenta lo mucho que preocupaba al rey su propio prestigio, como lo acredita su afán por construir.

4. *cuando Salomón envejeció:* Los santuarios y cultos extranjeros debieron de introducirse en Judá y Jerusalén al mismo tiempo que las esposas procedentes de otras naciones, y, por consiguiente, ya a comienzos del reinado de Salomón (vv. 5-8). El autor, sin embargo, tiene cuidado en puntualizar que el mismo rey no apostató o al menos no practicó estos cultos sincretistas hasta los últimos años de su reinado. *como fue el corazón de David:* La insistencia en la figura de David, característica del autor exílico, está presente en toda su obra, pero mucho más en estos pasajes que sirven de transición o en los discursos interpretativos (cf. vv. 6, 12-13, 32-34, 36, 38-39; cf. comentario sobre 9,1). **5.** Astarté (hebr., Aštoret), muy venerada en el antiguo mundo semítico, era la diosa de la fecundidad de las plantas, animales y seres humanos. Muchos lugares tenían su propia Astarté, hasta el punto de que en muchos pasajes su nombre va en plural (Jue 2,13; 10,6). Las excavaciones han exhumado numerosos amuletos e imágenes de la «diosa desnuda» (ANE 464-74). *Milkom:* Dios de los ammonitas, mencionado por Sofonías (1,5) y Jeremías (32,35) en el siglo VII, cuando la idolatría estaba muy extendida en Judá. **7.** *lugar alto:* Cf. comentario sobre 3,2. *Kemóš:* Dios principal de los moabitas (Nm 21,29; Jr 48,46), mencionado en la Estela de Mešá (cf. ANET 320); es, sin duda, el dios innominado de 2 Re 3,27, al que fue sacrificado el hijo pequeño del rey de Moab. Es probable que Milkom y Kemóš sean simples variantes de Nergal, el dios mesopotámico de la muerte y del mundo inferior. **9.** *estaba airado:* Esta expresión y su equivalente próximo «ser provocado a celos» son típicas de nuestro autor (cf. 1 Re 8,46; 14,9.22; 16,7; 21,22; 2 Re 17,17-18; 21,6.15; 23,26; 24,20) y pueden achacarse a influencia del Dt (cf. Dt 1, 37; 4,21; 9,8.20; 4,25; 9,18; 31,29; 32,16.21). **11-13.** *el Señor dijo:* Discurso interpretativo; cf. comentario sobre 9,1.

26 **14.** *Hadad:* Este dato de archivo referente al príncipe edomita fugitivo (vv. 14-22.24) ha llegado a nosotros incompleto, pues no explica por qué motivos o hasta qué punto Hadad constituyó un problema para Salomón. El autor, sin embargo, no se interesaba tanto por Hadad cuanto por demostrar el cumplimiento de la profecía hecha en el anterior discurso interpretativo, cosa evidente ya desde sus primeras palabras: «En consecuencia, el Señor suscitó...». **15.** Este episodio tiene probablemente, aunque no con absoluta certeza, relación con la conquista de Edom por David, descrita en 2 Sm 8,13ss. Puede tratarse de una acción represiva llevada por David frente a una sublevación posterior que no ha sido consignada. La hospitalidad concedida al joven príncipe edomita (vv. 18-22) no era ni puramente gratuita ni estaba desprovista de se-

gundas intenciones, como se ve por las consecuencias (v. 25). El faraón no hacía sino observar un procedimiento político normal dando albergue a un perturbador potencial que en un momento determinado podría causar trastornos al enemigo (cf. v. 40; Gn 36,31-39).

23. *Rezón:* Si Hadad es motivo de inquietud en el sur, ahora se presenta una nueva preocupación en el norte. No se conoce qué amplitud pudieron tener los problemas suscitados por Rezón, pero la captura de Damasco fue una grave pérdida para Salomón, pues las rutas comerciales pasaban por esta ciudad. Hadadézer de Sobá, del que era súbdito Rezón, había sido vencido por David (2 Sm 8,10; 10,16ss), y se supone que mandaba en toda aquella región, hasta que fue derrocado por Rezón, el primer rey de Damasco cuyo nombre nos es conocido. **26.** *Jeroboam:* El relato de la sublevación malograda de Jeroboam abarca los vv. 26 al 40, pero sólo los vv. 26-28 y 40 proceden de la fuente original; los vv. 29-39 son un relato profético amplificado por el autor exílico, el cual lo convierte así en un discurso interpretativo. El nombre Jeroboam, que probablemente significa «que se multiplique el pueblo», imitando tal vez el nombre de Roboam, «que el pueblo se extienda», quizá sea el nombre de entronización adoptado por Jeroboam cuando se convirtió en rey de Israel. Jeroboam era un efraimita y contaba con lo mal que su tribu había soportado siempre cualquier dominación como una garantía de apoyo a sus planes de sublevarse. **27.** *razón:* La verdad es que no se da otra razón que las palabras alentadoras del profeta Ajías, consignadas en los vv. 29-39, o los motivos alegados en 12,3 para la revuelta posterior, que no tuvo éxito. *Milló:* Cf. comentario sobre 9,15. **28.** *al cargo del trabajo forzado:* La capacidad de Jeroboam llamó la atención de Salomón cuando se realizaron los trabajos en el Milló. De ahí resultó que fuera nombrado capataz de la organización creada por Salomón para las prestaciones forzosas (cf. 4,6; 5,13-16; 9,15-23), posición que sin duda le proporcionó un puesto relevante e hizo de él un portavoz de las tribus norteñas cuando éstas, más tarde, se rebelaron contra el intento de mantener las levas de trabajadores forzados en tiempos de Roboam (cf. 12,3ss). No está claro cuándo tuvo lugar esta sublevación, pero según parece tiene relación con los trabajos emprendidos en el Milló, y de ahí podría sacarse la conclusión de que ocurrió a comienzos del reinado de Salomón (cf. 11,29). En el v. 40 se consigna lacónicamente el fracaso de la revuelta y la huida de Jeroboam a Egipto en busca de refugio (cf. la huida de Hadad también a Egipto, 11,17ss; Noth, *Hist.,* 195).

27 **29.** *Ajías:* De Silo, lugar célebre en otros tiempos porque allí estuvo depositada el arca (Jos 18,1; Jue 18,31; 1 Sm 1-4). Ajías aparece como un revolucionario entregado a la tarea de derrocar a Salomón. Es probable que actúe como portavoz de la facción antimonárquica, a la que tantos profetas pertenecían. Aquí, el autor se muestra interesado en demostrar que la inminente división del reino es obra de Dios, de acuerdo con lo predicho en el discurso interpretativo de 11,11-13. **30.** *doce trozos:* Los profetas realizaban acciones simbólicas (cf. Is 20,

2-3; Jr 13,1-11; 19,1-13; Ez 4,1ss) no sólo porque tenían mayor expresividad y se fijaban más en la memoria, sino también debido a que, según la mentalidad antigua, hacían más eficaces sus oráculos (cf. 22, 10-11). Los diez trozos representan a las diez tribus del norte (cf. 2 Sm 19,43). Las otras dos piezas representan a Judá, que en tiempos de David se había anexionado la tribu de Simeón.

31. *dice el Señor:* El discurso interpretativo del autor exílico, que quizá se funda en un oráculo anterior de Ajías, comienza propiamente aquí. Completa el discurso interpretativo de 11,11-13, y vuelve a insistir en David y Jerusalén (cf. 11,13 y 11,32-39) siguiendo la idea del oráculo de Natán (2 Sm 7). En 12,15 se consigna el cumplimiento de ambos discursos interpretativos. De esta manera, el autor quiere mostrar la antorcha de la esperanza mesiánica, encendida por el oráculo dinástico de Natán y alimentada por la fe de Israel, resplandeciente todavía, justo antes de que las tinieblas empiecen a invadir el reino mesiánico. **40.** *Šešonq:* Cf. 14,25. **41.** El autor concluye el reinado de Salomón, como ya hizo con el de David, utilizando una fórmula hecha (cf. 2, 10-11), que aplicará también, con ligeras variantes, a todos los siguientes reyes de Israel y Judá (cf. 14,19-20.29-31). *libro de los hechos de Salomón:* Parece ser que la primitiva fuente utilizada por nuestro autor no era más que una compilación en que se recogían datos de archivo, rica en pormenores, pero pobre en profundidad y comprensión del significado, totalmente distinta de la brillante Historia Aulica de David (cf. Noth, *Hist.,* 193).

28 **II. Historia sinóptica de los reyes (1 Re 12,1-2 Re 16,34).** Son muchas las fuentes que han servido para la composición de esta segunda parte: «El Libro de los Hechos de los Reyes de Israel» *(passim);* «El Libro de los Hechos de los Reyes de Judá» *(passim);* el ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 1 y *passim);* el ciclo de Eliseo (2 Re 2-13,25 y *passim);* una colección heterogénea de relatos a base de profecía y cumplimiento. El autor-redactor exílico ha combinado hábilmente sus diferentes fuentes hasta conseguir una historia sinóptica de los dos reinos desde su división en 922 hasta la destrucción de Israel en 721. Además, ha ido entreverando en esta historia sinóptica numerosos relatos de profecía y cumplimiento (a veces reelaborados por el mismo autor) para hacer ver cómo actúa la mano de Dios en la historia de Israel y Judá y para llamar la atención sobre el cumplimiento infalible de la palabra profética. Introduce sus discursos interpretativos en los lugares convenientes (1 Re 14,6-16; 2 Re 17) a fin de ilustrar doblemente las lecciones que se desprenden de la historia israelita. Lo mismo que hizo en 1 Re 1-3; 8-9 y 11, el autor sigue aludiendo a David para mantener vivo en la memoria de sus lectores el oráculo de Natán (2 Sm 7); cf. 1 Re 15,4-5; 2 Re 8,19; 19,35; 20,6; 21,7-8, así como las numerosas comparaciones entre los reyes de Judá y su antepasado David.

En esta segunda parte merecen destacarse las numerosas fórmulas que introducen y cierran los diferentes reinados y las sincronizaciones utilizadas por D para enmarcar personajes y acontecimientos (que no

difieren de las utilizadas en Jue 3-16) en su sinopsis. Su procedimiento consiste en ir entresacando los distintos elementos de las respectivas crónicas de Israel y Judá y presentarlos en una visión sinóptica de ambos reinos, completando la narración correspondiente a cada rey antes de pasar a ocuparse del rey o reyes contemporáneos del otro reino. Cuando ha terminado esta superposición, vuelve a la otra serie y continúa a partir del punto en que la interrumpió. El autor aplica a cada reinado las mismas fórmulas introductorias y finales. Empieza por una sincronización del rey en cuestión por referencia al rey correspondiente en el otro reino; sigue después la edad del rey (sólo para los de Judá), la duración de su reinado, el juicio que merece ese rey (casi siempre comparándolo con David en lo que respecta a Judá, y con Jeroboam en el caso de los soberanos israelitas); finalmente, se da el nombre de la madre, pero sólo para los reyes de Judá. El juicio, adverso siempre para los reyes de Israel, es normalmente muy simple (por ejemplo, 1 Re 15, 26), pero en algunos casos se dan detalles más amplios (por ejemplo, 1 Re 14,22-24). La fórmula final incluye una referencia a la fuente utilizada por el autor, la muerte del rey, su entierro y el nombre de su sucesor (cf. 1 Re 15,7-8). Entre ambas fórmulas, la inicial y la final, el autor da a veces algunas noticias sobre el mandato del rey en cuestión; además, la mayor parte de las veces introduce uno o más relatos de profecías y su cumplimiento (por ejemplo, 1 Re 16,29-22,39-40).

29 **A) La división del reino de Salomón (12,1-13,34).** El relato de la división (12,1-20), tomado probablemente de una antigua fuente judaíta (cf. 12,15; también 12,16 con 2 Sm 20,1), ha sido explanado por D mediante la adición de relatos de profecía y cumplimiento, así como introduciendo los conocidos discursos interpretativos, todo ello con propósitos didácticos. Comprende cuatro partes: la división (12,1-20); relato de profecía y cumplimiento (12,21-24); explicación D del pecado cometido por Jeroboam (12,25-32); relato de profecía y cumplimiento (12,33-13,34) (→ Historia de Israel, 75:63-64).

a) LA DIVISIÓN DEL REINO (12,1-20) (= 2 Cr 10). **1.** *Siquem:* Al sudeste de la moderna Nablus, lugar ya de antiguo venerable como santuario de Israel (cf. Gn 12,6-7; 33,18-20; Jos 24,21-24). Siquem era el lugar más adecuado para reunirse los ancianos de Israel a fin de proclamar un nuevo rey. **2-3.** Era de esperar que Jeroboam regresara de su destierro en Egipto una vez muerto su enemigo, Salomón (cf. 11,40). Sin embargo, hay desacuerdo entre el verso 3a y el 20, y los autores están de acuerdo en que al menos el v. 3a, cuando no el v. 2 y la alusión a Jeroboam del v. 12, podría haberse introducido aquí procedente de 2 Cr 12,2.12, aunque también podría tratarse de una glosa (cf. M-G, *Kings,* 248-49). **4.** *duro servicio:* Se alude a los pesados impuestos y a las levas de trabajadores forzosos en tiempos de Salomón (4,7-19; 5, 13-27). Lo que buscan los ancianos de Israel, sin éxito como luego se verá (vv. 5-15), es llegar a un acuerdo con Roboam sobre una disminución de estas cargas antes de aceptarlo por rey. **11.** *escorpiones:* Término técnico que seguramente se aplicaba a un tipo de látigo más doloroso.

El consejo de los jóvenes podría indicar que Salomón había fomentado la creación de una nobleza cortesana autocrática y hasta despótica. **15.** *por el Señor:* En la descripción de la conducta imprudente y sin tacto de Roboam, el autor D interpola su comentario personal (o hace suyos los sentimientos de un autor más antiguo) para subrayar el hecho de que tras los acontecimientos simplemente humanos, al parecer, se esconde la mano de Dios, que los orienta hacia el cumplimiento de sus designios. *para hacer firme su palabra:* Según su costumbre, el autor D señala el cumplimiento de la palabra profética (cf. 11,11.31). **16.** *qué parte...:* La conocida consigna de rebelión (cf. 2 Sm 20,1) que se pronuncia de nuevo y, esta vez, definitivamente. **18.** *Adoram:* Roboam, en una nueva muestra de imprudencia, envía a Adoram, jefe de la leva de trabajadores forzados, a negociar con los rebeldes (4,6). Su lapidación sella la insurrección con la violencia. **20.** Este verso implica, en contradicción con los vv. 2 y 12, que Jeroboam no se hallaba presente cuando se produjo el enfrentamiento entre Roboam y los ancianos de Israel.

b) RELATO DE PROFECÍA Y CUMPLIMIENTO (12,21-24) (= 2 Cr 11,1-4). La profecía de Semeías es incluida aquí porque el autor D quiere ilustrar, como ya lo hizo en 12,15, el hecho de que tras la división del reino se esconde la intervención divina, señalando al mismo tiempo, como es su costumbre, el cumplimiento de la palabra de Dios (v. 24). **21.** Los LXX traen la cifra de 120.000 en vez de 180.000 guerreros, pero ambas cifras son absurdas, lo que no significa, como sostienen algunos autores, que el relato no sea histórico. Tampoco se puede tomar 14,30 como argumento contra la historicidad de la profecía pronunciada por Semeías, pues 14,30 se refiere a una serie de acciones bélicas esporádicas a lo largo de un tiempo bastante prolongado, mientras que en 12,24 se habla de una campaña específica emprendida para obligar a las tribus del norte a unirse de nuevo con Judá. Este mismo relato se encuentra sin variaciones en 2 Cr 11,1-4. (Sobre el suplemento griego a la historia de Jeroboam que sigue al v. 24, cf. M-G, *Kings,* 251ss).

30 c) EXPLICACIÓN DEL DEUTERONOMISTA SOBRE EL PECADO DE JEROBOAM (12,25-32). Exceptuando las noticias de archivo contenidas en el v. 25, la mayor parte de esta perícopa constituye una explicación retrospectiva del autor D acerca de los daños causados por Jeroboam a Israel con sus innovaciones en el culto, medidas que en un principio obedecieron a exigencias políticas más que religiosas, pero que a la larga tuvieron graves consecuencias para Israel. **25.** Siquem era una ciudad ya muy antigua; el autor seguramente quiere decir que Jeroboam se limitó a fortificarla, convirtiéndola en su capital. No se dice cuál pudo ser el motivo del traslado a Penuel; algo debió ocurrir —posiblemente la invasión por el faraón Šešonq— que obligó a realizar este traslado, inexplicable de otro modo, si es que realmente tuvo lugar (cf. M-G, *Kings,* 254). Penuel, la moderna Tulul ed-Dahab (Abel, GP 2, 406), está situada en Transjordania, en el profundo valle del río Yabbok. En fecha posterior, Jeroboam trasladó su capital a Tirsá (cf. 14,17; 15,33). **26.** *se dijo:* Es probable que este monólogo, que el autor D pone en

boca de Jeroboam, exprese con gran exactitud la mentalidad de este rey rebelde. David y Salomón habían hecho de Jerusalén la capital no sólo política, sino también religiosa, de toda la nación. Más aún, habían asociado tan íntimamente a Jerusalén y el templo con la dinastía, que pensar en lo uno traía inmediatamente el recuerdo de lo otro. Tenía razón Jeroboam al pensar que la atracción ejercida por el templo de Jerusalén podría tener también repercusiones políticas en cualquier momento. Sus actuaciones subsiguientes en el orden religioso tienen ante todo unas motivaciones políticas, y no hay razón para dudar de su ortodoxia yahvista en aquellos primeros pasos.

28. *dos becerros de oro:* Estatuas de madera chapadas de oro, como el becerro de Ex 32; en principio no se pretendía que fueran representaciones de Yahvé. Al igual que el arca y los querubines constituían el trono de Yahvé en el templo de Jerusalén, los becerros servían de trono o pedestal al mismo Yahvé en los nuevos templos construidos por Jeroboam (cf. De Vaux, IAT 436). Si se hubiera pretendido representar a Yahvé en los dos becerros, los profetas del norte no hubieran dejado de alzar su voz en contra. Pero ni Elías, ni Eliseo, ni Amós dicen nada contra ellos. Por otra parte, el becerro era el animal que simbolizaba al dios cananeo Baal. El peligro estaba en que los israelitas más ignorantes podrían llegar a confundir a Yahvé con Baal. De hecho, así habría de ocurrir, ciertamente en tiempos de Elías, en el siglo IX (1 Re 17-18), y quizá ya en tiempos del mismo Jeroboam (1 Re 14,7-16). El autor D atribuye a la apostasía de Jeroboam y a sus becerros de oro la destrucción de Israel. Los becerros son mentados frecuentemente como «el pecado de Jeroboam» (15,34 y *passim;* → Instituciones religiosas, 76:66).

29. *Betel:* Betel era el lugar ideal para erigir un santuario no sólo por su situación, que serviría muy bien para atraer a los peregrinos que marchaban hacia el sur, en dirección a Jerusalén, sino porque durante siglos había sido considerada ciudad sagrada, debido a su asociación con los patriarcas (Gn 12,8; 28,10-22; cf. también De Vaux, IAT 437s). Más aún, durante siglos Betel había sido meta de peregrinaciones antes de que Jerusalén se convirtiera en ciudad israelita (1 Sm 10,3; Jue 20, 18.26-28; 21,2). *Dan:* Ciudad santa desde tiempos de los jueces (Jue 17-18). Dan estaba situada en el extremo norte del nuevo reino, junto al nacimiento del Jordán. Fue elegida por Jeroboam para complacer a las tribus aisladas del norte. De este santuario nada más sabemos, sino que funcionaba aún en tiempos de Amós (Am 8,14). **32.** *una fiesta:* Se trata, indudablemente, de la fiesta de los Tabernáculos, que incluía una peregrinación. Puesto que el pueblo estaba acostumbrado a acudir en peregrinación al templo salomónico de Jerusalén con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, Jeroboam establece en sus nuevos templos esta celebración para atraer a los israelitas, que de otro modo hubieran continuado acudiendo a Jerusalén para celebrarla (cf. comentario sobre 8,2; De Vaux, IAT 622). Fue durante esta misma fiesta cuando Salomón consagró su templo (8,65).

31 d) RELATO DE PROFECÍA Y CUMPLIMIENTO (12,33-13,34). El autor D utiliza el relato del profeta judaíta desobediente con una triple intención. En primer lugar, muestra la oposición de Dios al culto de Betel instituido por Jeroboam frente al culto legítimo de Jerusalén, en el templo de Salomón. En segundo lugar, el castigo del profeta desobediente le sirve para poner de relieve una vez más el carácter de inviolabilidad que posee la palabra de Dios. Tercero, ofrece un caso más en su serie de relatos de profecía y cumplimiento para centrar la atención en el hecho de que la profecía de Natán (→ 5, *supra*) habrá de tener también su correspondiente cumplimiento. Aun cuando la historia basta para comprobar que Dios se opone al culto de Betel y que la palabra de Dios es infalible, el autor D, a fin de subrayar el aspecto de profecía y cumplimiento, amplifica el original del v. 2 mediante la interpolación del nombre de Josías. Más adelante, según acostumbra, referirá el cumplimiento de esta profecía (cf. 2 Re 23,15-19). Algunos autores pretenden que el episodio del profeta desobediente pertenece al género conocido como midrash haggádico (sobre este género, cf. A. Wright, CBQ 28 [1966], 105-38). **33.** Este verso, que evidentemente es una repetición y de origen redaccional, indica la juntura entre el relato midráshico y el material procedente de las crónicas que se encuentra en los versos anteriores, y es obra del autor D. Si bien otros autores posteriores (por ejemplo, 2 Cr 26,18) protestaron contra la intromisión del rey en el ámbito sacerdotal, la protesta que aquí encontramos no es muy enérgica. El autor D está preocupado por el altar de Betel (es decir, por el culto que allí se desarrollaba), y el relato que incorpora aquí comienza por una condenación de aquel altar (vv. 2-3). Según esto, podríamos decir que el núcleo histórico del relato original es la protesta profética contra el nuevo culto instituido por Jeroboam. Al parecer, la reacción de Ajías indica que los círculos proféticos apoyaban la división política del reino salomónico, pero no la escisión religiosa (cf. 11,29-39 y 14,7-16; De Vaux, IAT 145, y M-G, *Kings*, 260ss). **2.** *por nombre Josías:* La designación explícita por su nombre de un individuo futuro, cosa tan extraña a la práctica profética, podría explicarse como interpolación de un escritor contemporáneo de Josías, cuando pudo ser compuesto el relato midráshico, o del mismo D (cf. 13,32 y 2 Re 23,15-19). *quemará huesos humanos:* El contacto con restos mortales haría impuro este altar, pues tanto el cadáver como la tumba que lo guarda se consideraban impuros (Lv 21,1-4; 22,4; De Vaux, IAT 94ss, 581-82). **22.** *tumba de tus padres:* El no ser enterrado en la tumba familiar se consideraba un castigo divino. **33.** *sacerdotes:* El interpolador del relato midráshico cierra su narración de las innovaciones religiosas llevadas a cabo por Jeroboam con otra observación sarcástica sobre los sacerdotes del norte (cf. De Vaux, IAT 467-68).

32 **B) Historia sinóptica de la época de Elías (14,1-16,34).** Propiamente hablando, la historia sinóptica del autor D comienza en el cap. 12, con Roboam y Jeroboam, pero hasta ahora el autor solamente se ha interesado por el relato de la división del reino. Hasta el cap. 14, con

la muerte de Jeroboam, no empieza a utilizar sus fórmulas sinópticas estereotipadas (14,19-20; → 25, *supra*). Trataremos brevemente acerca de los reinados de Roboam, Abiyyam, Asá, Nadab, Bašá, Elá, Zimrí, Omrí y Ajab. Puesto que se admite comúnmente que el autor D no siempre tuvo éxito al tratar de establecer su sincronismo entre los datos referentes a los distintos reinados, omitiremos las discusiones en torno a las discrepancias sincrónicas y nos atendremos a la cronología elaborada por N. Freedman y E. F. Campbell, Jr., en *The Chronology of Israel and the Ancient Near East:* BANE 203-28.

a) JEROBOAM I, 922-901 (14,1-20). La historia midráshica de Ajías y el niño enfermo de Jeroboam, incorporada por el autor D, tiene no tanto el valor de un relato de profecía y cumplimiento (cf. vv. 12. 17-18) cuanto el de una oportunidad de poner en boca del profeta un discurso interpretativo en que se explicita la destrucción de toda la casa de Jeroboam, y más aún de todo el reino del norte (vv. 7-16). **2.** *disfrázate:* Ello supone que Jeroboam tiene conocimiento de que su amigo de otros tiempos ha cambiado de actitud (11,29ss). Si la reina se hubiera presentado con los atavíos regios la habrían reconocido inmediatamente. **3.** *diez panes:* Era costumbre recompensar al vidente por sus servicios (cf. Nm 22,17; 1 Sm 9,7-8; 2 Re 5,15). **7-8.** El discurso interpretativo que D atribuye al profeta es una sentencia de muerte retrospectiva que recae sobre el nuevo reino incluso antes de que haya muerto su primer soberano (cf. vv. 15-16). Más aún, el autor D predice que la dinastía de Jeroboam será destruida por Bašá (v. 14) y en su momento hará notar el cumplimiento de esta «predicción» (15,28-29). **9.** *los que fueron antes que tú:* O bien se olvida el autor de que Jeroboam es el primer rey de Israel, o es que, simplemente, se sirve de una frase estereotipada (cf. 16,25.30; 2 Re 23,25). También puede que lo compare, desventajosamente, con el mismo Salomón. **11.** *los que le mueran:* Puede tratarse de una fórmula proverbial (cf. 16,4) o que tuviera su origen en Elías (compárese 21,24 con 2 Re 9,35-36) y luego D se la apropiase como una fórmula. **14.** *pondrá fin:* Alude a Bašá, que asesinaría a Nadab, hijo de Jeroboam (15,28-29). **15.** *más allá del río:* Este río es el Eufrates, al otro lado del cual se extiende Asiria (cf. 2 Re 17,6.23). No hay pruebas de que Jeroboam introdujera el culto de Astarté (cf. 11,5) en Israel. El autor habla desde una perspectiva que corresponde al año 560 o más tarde aún. **19.** Después de su fórmula conclusiva (→ 28, *supra*), el autor vuelve ahora su mirada hacia los reyes de Judá contemporáneos de Jeroboam. Cuando haya finalizado la historia de los reinados de Roboam, Abiyyam y Asá, que corresponden al tiempo de Jeroboam, volverá a coger el hilo narrativo del reino norte con Nadab, el hijo de Jeroboam (15,25-31).

33 b) ROBOAM, 922-915 (14,21-31) (= 2 Cr 11,5-12,16). **21.** Algunas veces se da la edad que tenían los reyes de la dinastía davídica al subir al trono; la de los israelitas, nunca. *para poner su nombre:* No se trata de una interpolación procedente del Cronista (cf. 12,13), como han pensado algunos (cf. M-G, *Kings,* 268), sino que es característica

de D, que está atento a subrayar la relación de Jerusalén y el templo con el oráculo de Natán (cf. 1 Re 8,29; 9,3; 11,36; 2 Re 21,4; 21,7; cf. también 1 Re 6,12-13; 8,12-13; 11,13.32; 15,4; 2 Re 19,34; 20,6-7). **22.** El juicio sobre el reinado de Roboam, dato habitual en la fórmula sinóptica inicial de D, indica que Roboam siguió manteniendo la política sincretista de su padre. **23.** *lugares altos:* Cf. comentario a 3,2. **24.** Se practicaba la prostitución masculina siguiendo las depravadas costumbres del culto cananeo (cf. Dt 23,18-19; De Vaux, IAT 493). **25.** *Šešonq:* Primer faraón de la XXII dinastía (*ca.* 935-914), que invadió no sólo Judá, sino también Israel, como lo demuestran los numerosos nombres de ciudades israelitas esculpidos en su lista de Karnak correspondiente a Palestina; así, por ejemplo, Meguiddó, Tanak, Betšán y Šunem. Šešonq, a pesar de su antigua amistad con Jeroboam, aprovechó la debilidad militar de los hebreos para recuperar el control de la ruta comercial, que seguía la costa mediterránea y cruzaba la llanura de Esdrelón. La lista de quince ciudades fortificadas que trae 2 Cr 11,6-10 es posible que represente las medidas tomadas por Roboam para prevenir la amenaza de invasión por parte de Šešonq (cf. Albright, BP 58-59). **26.** Šešonq, al parecer, respetó a Jerusalén, pero exigiendo un tributo tan fuerte que fue preciso vaciar los tesoros del templo y del palacio. Entre los objetos preciosos llevados por Šešonq estaban los famosos escudos de oro mandados hacer por Salomón (cf. 10,16).

29. *hechos de los reyes de Judá:* Estos «Hechos», mencionados quince veces por D en su fórmula sinóptica de conclusión, al igual que los Hechos de los Reyes de Israel (cf. 14,19), eran seguramente una historia popular de los reyes davídicos, en que se habían tomado de los archivos los datos biográficos necesarios para relatar la vida de cada uno de los reyes. Puesto que se remite al lector a esta obra, es de suponer que su consulta resultaba bastante fácil. Por otra parte, nunca sería fácil para un lector corriente consultar los archivos reales, pero menos en tiempos de D, pues habían sido destruidos probablemente en 587, cuando los babilonios tomaron Jerusalén. Ambas obras, los Hechos de los Reyes de Israel y los Hechos de los Reyes de Judá, vacilan hacia el final de los respectivos reinos, 725 para el del norte y 590 para el del sur, aproximadamente. **30.** El relato de Semaías en 12,21-24 indicaría que ya no volvió a haber guerras importantes entre ambos reinos, lo cual no excluye que se produjeran algunos episodios bélicos incidentales al correr de los años. Ciertamente, el éxito logrado por Roboam al anexionarse el territorio de Benjamín hace pensar sin miedo a equivocarse que debió implicar alguna actividad guerrera (cf. Bright, *Hist.*, 239).

34 c) ABIYYAM, 915-913 (15,1-8) (= 2 Cr 13). **2.** *Maaká:* Fue depuesta por Asá de su dignidad de reina madre debido a su descarado paganismo (15,13). Esta mujer contribuyó ciertamente a difundir aún más la religión cananea, proceso que ya había dado comienzo bajo Salomón y Roboam (11,4-10; 14,22-24). Era hija de Absalón, que a su vez lo era de una princesa pagana de Guešur, donde vivió refugiado por algún tiempo (2 Sm 3,3; 13,37-38). Maaká heredó en no pequeña

parte todo este pasado pagano. Es posible, como opina Albright, que fuera madre de Abiyyam y Asá (Albright, ARI 157-58; cf. también M-G, *Kings,* 274). **4.** *una lámpara:* Expresión metafórica que significa «un sucesor» (cf. Sal 132,17; Job 18,6; 21,17) y revela la típica preocupación de D por destacar la importancia del oráculo de Natán (cf. 1 Re 11,32-39; 2 Re 8,19). **5.** *Urías el hitita:* Interpolación debida, seguramente, a un minucioso glosador que quiso consignar aquí su juicio moral. **7.** *guerra entre Abiyyam y Jeroboam:* 2 Cr 13 trae el relato de al menos un encuentro entre ambos reyes. Si bien la narración es exagerada y se amplifica intencionadamente, no hay razón para dudar de que fundamentalmente sea histórica (cf. Bright, *Hist.,* 241).

35 d) ASÁ, 913-873 (15,9-24) (= 2 Cr 14-16). **10.** *Maaká:* Puede que fuese madre de Abiyyam y Asá (cf. comentario sobre 15,2), o que siendo abuela de Asá continuase en el poder como reina madre hasta su muerte. **12.** Asá es el primero entre los descendientes de David que emprende una reforma en el templo, que indudablemente formaría parte de una serie de medidas más amplias destinadas a instaurar una reforma religiosa general (cf. 2 Cr 14,2-4; 15,1-15). En sus tareas reformistas sería imitado por Ezequías (2 Re 18,3-4) y Josías (2 Re 23). Los signos externos de la reforma consistieron en retirar del templo las prácticas y los objetos del culto cananeo, algunos de los cuales se mencionan aquí (cf. De Vaux, IAT 483; Albright, BP 61). **13.** *reina madre:* Más por su título oficial *(g^{e}bîrâ,* «señora poderosa») que por la normal influencia que toda madre ejerce sobre su hijo, la madre del rey gozaba de ciertos privilegios y potestades; pero podía quedar privada de los mismos cuando, como en el presente caso, se mostraba indigna. Ejemplo dramático de los poderes que podía detentar una reina madre es el caso de Atalía en Judá (2 Re 11,1ss) y el de Hatšepsut en Egipto. **15.** *cosas consagradas:* Son las ofrendas hechas al templo (cf. 2 Re 12,18). **17-22.** Bašá intenta fortificar Ramá, a sólo ocho kilómetros al norte de Jerusalén y dominando estratégicamente el acceso a la capital del reino sur. Ello significaba una seria amenaza que Asá acertó a comprender, tomando enérgicas medidas ante ella (vv. 18-23). Con ayuda de Ben-Hadad de Damasco no sólo rechazó a Bašá, sino que además amplió sus defensas hasta Gueba y Mispá, fortificando estas y otras ciudades como defensa no sólo contra Bašá, sino también frente a Será, el etíope, comandante de una guarnición de Osorkón I, sucesor de Šešonq (cf. 2 Cr 14,9-15; Albright, BP 61-62; M-G, *Kings,* 275-78).

36 e) NADAB, 901-900 (15,25-31). **25.** *dos años:* Su corto reinado, terminado por asesinato (v. 27), es un indicio de lo difícil que resultó la estabilidad dinástica en Israel. En sus dos siglos de historia, por lo menos siete reyes israelitas perecieron a espada. **27.** *Guibbetón:* Fortaleza filistea en territorio danita (cf. Jos 19,41-46; Abel, GP 2, 333). Guibbetón seguía siendo en tiempos de Elá muro de contención entre Israel y Filistea (16,15). **29.** *Ajías:* Es de suponer que este Ajías era el profeta que apoyó la insurrección de Bašá (14,14). Como de costumbre, el autor D aprovecha la ocasión para recordar el cumplimiento de las

predicciones de los profetas. **32.** Este verso, que falta en el texto griego, es una repetición innecesaria del v. 16.

f) BAŠÁ, 900-877 (15,33-16,7). **33.** *Tirsá:* Antigua ciudad real cananea (Jos 12,24) y capital de Israel bajo Jeroboam (cf. 14,17) y también después, hasta que Omrí fundó una nueva capital en Samaría (16, 24). Ha sido localizada en Tell el Far'ah, a unos 11 kilómetros al nordeste de Siquem (cf. R. de Vaux, PEQ 88 [1956], 125-40; RB 68 [1961], 557-92). **16,1.** *Jehú:* Vuelve a ser mencionado este profeta en el reinado de Josafat (cf. 2 Cr 19,2-3; 20,34). Su oráculo contra Bašá (vv. 2-3) es semejante al de Ajías contra Jeroboam (cf. comentario sobre 14,11); es posible que él, y no Ajías, fuese el profeta que respaldó la revolución de Bašá (15,27-30), para volverse después contra él, lo mismo que Ajías hiciera con Jeroboam (cf. Noth, *Hist.,* 216). **7.** *porque destruyó:* Es inverosímil que ésta sea la razón por la que es condenado Bašá, y el hecho de que el verso repita en sustancia lo dicho ya en los vv. 2-3 indicaría que se trata de una glosa (cf. M-G, *Kings,* 282).

g) ELÁ, 877-876 (16,8-14). **9.** *la mitad de sus carros:* Zimrí era un oficial de cierta importancia como jefe de la mitad de los carros israelitas. *sobre la casa:* Cf. comentario a 4,6. **12.** *según la palabra:* Como de costumbre, D cita el cumplimiento de una profecía (cf. 16,2). **13.** *pecados de Bašá:* En cierto sentido, no es normal que se atribuya la caída de la dinastía a los pecados de Bašá, pues D suele citar el pecado de Jeroboam como causa de todos los males que sobrevinieron a Israel.

h) ZIMRÍ, 876 (16,15-20). **15.** *Guibbetón:* Cf. comentario sobre 15,27. Al igual que Jehú, otro jefe del ejército que aprovechó una época de guerra para sublevarse (2 Re 9), también Zimrí lleva a cabo su golpe de estado cuando el ejército se halla lejos, ocupado en el sitio de Guibbetón. **16.** El ejército apoya a Omrí, otro jefe militar, en sus aspiraciones al trono. En la guerra civil que todo ello provoca (vv. 17-19), sus partidarios le ayudan a dar cuenta rápidamente de Zimrí. **18.** El «castillo» o «ciudadela» *('armôn)* es una parte bien defendida del palacio (cf. 2 Re 15,25; De Vaux, IAT 319).

37 i) OMRÍ, 876-869 (16,21-28). **21.** *Tibní:* Nada se sabe de Tibní, pero, según las fechas que da el v. 23, la guerra civil entre las facciones partidarias de Omrí y Tibní duró cuatro años. Habida cuenta de la fama que luego alcanzaría Omrí, es de suponer que Tibní fuera un adversario no despreciable, ya que acertó a mantenerse firme por tan largo espacio de tiempo. *Omrí:* Ni «Omrí» ni «Ajab» parecen ser nombres israelitas. Es posible que el primero fuese un mercenario extranjero que fue ascendiendo hasta ocupar el puesto de jefe del ejército (cf. Noth, *Hist.,* 216-17). **24.** *Samaría:* La última y más importante capital del reino norte, Samaría (la moderna Sebaste), tenía un emplazamiento ideal sobre una colina fácil de defender, al extremo norte del fértil valle que comienza en Siquem, unos 11 kilómetros más al sur. A través de este valle circula la mejor vía de acceso hacia la llanura de Esdrelón, en dirección norte. Las excavaciones realizadas en Samaría han demostrado que las fortificaciones comenzadas por Omrí y terminadas por su hijo

Ajab no sólo no tenían paralelo en toda Palestina, por su excelente construcción, sino que eran tan robustas que el poderoso ejército asirio necesitaría más de dos años para romperlas. *por el nombre de Šémer:* Debe de tratarse de una etimología popular; en el lugar hay rastros que indican su ocupación en tiempos anteriores a Omrí, y es muy probable que debiera su nombre al hecho de que la colina había sido siempre un puesto natural de vigilancia (hebr., *šāmar,* «vigilar»).

Sobre los datos proporcionados por las excavaciones arqueológicas en Samaría, cf. Abel, GP 2, 443-46; J. W. Crowfoot y otros, *The Buildings at Samaria* (Londres, 1942); *The Objects from Samaria* (Londres, 1957); L. Hartman, EDB 2075-78; M. Maisler, JPOS 22 (1948), 117-33; E. O'Doherty, CBQ 15 (1953), 24-29; G. S. Reisner y otros, *Harvard Excavations at Samaria* (Cambridge, 1924); G. E. Wright, BA 22 (1959), 67-78; BASOR 155 (1959), 13-29.

27. *su valor:* D dice poco acerca de la bien ganada fama de Omrí en la esfera secular, pues su interés se dirige ante todo hacia lo religioso. Las pruebas, sin embargo, hablan bien claro no sólo de la edificación de Samaría como capital de primer orden, sino de la labor realizada por este soberano para detener el proceso de desintegración del reino y para fortalecer a la nación en el orden militar, político y económico. De hecho, durante muchas generaciones se conocería a Israel en los anales asirios como «el país de Omrí». Además, mantuvo buenas relaciones con Fenicia y Judá mediante una política de matrimonios entre las dinastías reales (1 Re 16,31; 2 Re 8,18); acertó a contener el poderío de Aram, que se iba alzando en el nordeste, y reconquistó la Transjordania, excepto Ammón, consiguiendo someter a vasallaje el territorio de Moab. También logró asentar una población de israelitas en el territorio al norte del Arnón (cf. 2 Re 3,4; ANET 320; Bright, *Hist.,* 247-51; Albright, BP 63).

38 j) AJAB, 869-850 (16,29-34; 22,39-40). Debido a que D insertó entre sus habituales fórmulas inicial y conclusiva (16,29-34 y 22,39-40) una serie de relatos procedentes del ciclo de Elías que hablan de Ajab, este monarca nos es mucho mejor conocido que Omrí, su distinguido padre. **31.** *Jezabel:* Las medidas tomadas por Omrí para casar a su hijo Ajab con Jezabel vinieron a sellar una alianza con Fenicia que habría de traer amargas consecuencias para Israel en el terreno religioso. Hija de Ittobaal, rey sidonio de Tiro (887-856), que antes había sido sacerdote en el templo de Baal de Tiro, Jezabel encabezó una cruzada cuyo objetivo era la conquista de Israel para el culto de Baal (cf. 1 Re 18,4; 19,1-2; 2 Re 9,22; Bright, *Hist.,* 252-54). **33.** *cipo sagrado:* Este poste sagrado (hebr., *'ăšērāh),* hecho de madera (Jos 6,26; Ex 34,16), simbolizaba la divinidad femenina en el culto baálico, así como la estela de piedra (hebr., *maṣṣēbāh)* era el símbolo de la divinidad masculina (cf. De Vaux, IAT 378-80). **34.** *reconstruyó Jericó:* D incluye este dato intrascendente de archivo, porque le ofrece una nueva ocasión de insistir en el cumplimiento de las profecías (sobre la predicción, cf. Jos 6,26). Jericó estaba en ruinas y sin muros desde tiempos de la conquista por

Josué (Jue 3,13; 2 Sm 10,5) hasta que fue reedificada por Jiel, que probablemente emprendería esta obra bajo los auspicios de Ajab y con la idea de completar las defensas de Israel frente a Moab (cf. 22,39). *su primogénito:* Es difícil aclarar si el autor se refiere a un sacrificio de fundación, práctica cananea que exigía la muerte de un niño (cf. 2 Re 3,27) y que pudo estar vigente durante cierto tiempo en Israel, por influencia fenicia de Jezabel, o si se trata de una interpretación popular que consideraba la muerte natural de los hijos de Jiel como una maldición contra él por reconstruir Jericó (cf. De Vaux, IAT 560; M-G, *Kings,* 288-89).

39 **C) Ciclo de Elías (1 Re 17,1-2 Re 1,18).** El ciclo de Elías, tal como ha llegado a nosotros, tiene los rasgos de un conjunto misceláneo. Además de las narraciones tomadas de un ciclo sobre Elías (caps. 17-19, 21 y 2 Re 1), el deuteronomista —o quizá otro compilador más antiguo— ha incorporado una serie de relatos de profecía y cumplimiento que giran en torno a las guerras de Ajab contra los arameos: uno referente a Ajab y varios profetas innominados (cap. 20) y otro sobre Miqueas y Ajab (22,1-38). Estos relatos, con excepción de los más populares (1 Re 20,35-43; 2 Re 1,1-18) son primitivos y tienen valor histórico. Los relatos centrados en los reinados de Josafat y Ocozías (22, 41-53) están tomados de los Hechos de los Reyes de Judá. La súbita aparición de Elías, la abrupta terminación en 19,18 con la inserción de la noticia referente a la vocación de Eliseo (19,19-21) y el lugar asignado al incidente de Nabot (cap. 21, que en los LXX sigue al 19) son otros tantos indicios de que el autor D, aparte de la extensión que pudiera tener su fuente original, no trató de dar una biografía de Elías. Todos estos relatos, tanto los referentes a Elías y Miqueas como los que hablan de unos profetas innominados, vienen a reforzar la autoridad de la palabra profética o a demostrar que es infalible en su cumplimiento. En todo caso, a través de estas diferentes historias, D trata de encontrar una base de apoyo para su tesis fundamental sobre el cumplimiento infalible de la palabra de Dios (→ 5, *supra;* cf. R-F 1, 433-50).

40 a) ELÍAS, AJAB Y LOS TRES AÑOS DE SEQUÍA (17,1-18,46). **1.** *ni rocío ni lluvia:* La gran sequía fue recordada por mucho tiempo, y consignada en los anales de Tiro, según testimonio de Menandro de Efeso al escribir sobre Ittobaal, rey de aquella ciudad (cf. Josefo, *Ant.,* 8.13, 2; Noth, *Hist.,* 227s). **3.** *torrente Kerit:* Probablemente se trata del Wadi Yabis, al norte de Tišbe de Galaad; lo mismo que Sarepta de Sidón caía fuera del territorio bajo jurisdicción de Ajab (v. 9). **8-16.** Este relato de profecía y cumplimiento tiene su predicción en el v. 14, y el cumplimiento, en el v. 16. En Lc 4,24 se alude a este episodio. **9.** *Sarepta:* La moderna Sarafend, a unos 14 kilómetros al sur de Sidón, cerca de la costa.

17-24. El relato de la resurrección del hijo de una viuda tiene por objeto, como tantos otros relatos de milagros relacionados con los profetas (cf. las «florecillas» de Eliseo en 2 Re 2,1-8,29; 20,1-11), realzar la fama de éstos y, en consecuencia, la autoridad de sus palabras, tesis de gran

importancia en D (cf. v. 24, «ahora, ciertamente, conozco que eres un hombre de Dios y que la palabra del Señor está verdaderamente en tu boca»). Algunos autores ven una dependencia literaria con respecto al ciclo de Eliseo (2 Re 4,18-37): no sólo la semejanza en los relatos, sino también el apelativo «hombre de Dios» (17,18.24), habitualmente aplicado a Eliseo, así como el paralelismo en el rito de la resurrección (cf. 1 Re 17,21 y 2 Re 4,34; R-F 1, 417-20). **18.** La viuda interpreta la muerte de su hijo, de acuerdo con una mentalidad que prevalecía aún en tiempos del NT, como un castigo por sus propios pecados (cf. Jn 9,2), en los que Dios pone especial atención debido a la presencia del profeta en su casa. **21.** *se tendió:* En Act 20,9-10, Pablo observa este mismo procedimiento.

41 El cap. 18, en conjunto, refiere el cumplimiento de dos profecías relacionadas entre sí: la duración real de la sequía (cf. 17,1 y 18,1) y el final de la misma (cf. 18,1 y 18,45). **1.** *en el tercer año:* Es posible que se piense en tres años completos, pero también podría tratarse de años incompletos cuya duración se redondea. Sobre esta base, una sequía que comenzase con la falta de las lluvias de primavera en un año y continuase con la falta de las de otoño en el siguiente (el año nuevo comienza en octubre), sin que cayeran más lluvias hasta después del otoño del siguiente, podría contarse como tres años, si bien lo cierto en este caso sería que las lluvias habían faltado durante dieciocho meses. **3.** La lealtad de un funcionario tan encumbrado como Abdías para con su propia fe yahvista y sus esfuerzos clandestinos para salvar a otros fieles de su misma fe son testimonios elocuentes tanto de la ferocidad que debió de revestir la persecución organizada por Jezabel (cf. v. 4 y 19,2) como del movimiento de resistencia oculta mantenida por aquellos que luego serían inmortalizados por Elías como «los siete mil que no han doblado su rodilla ante Baal» (19,18). Los rasgos que presenta la revolución de Jehú indican que había otros muchos yahvistas leales ocupando altos cargos (cf. 2 Re 9). **4.** *un centenar de profetas:* No se trata de profetas en el pleno sentido, sino de discípulos o, como reza la correspondiente expresión hebrea, «hijos de los profetas», es decir, hombres de una firme fe yahvista que llevaban vida común en asociaciones o gremios de constitución fluida (cf. 2 Re 4,38). San Jerónimo los llama «monjes» del AT (cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* [Oxford, 1962], 65ss). *en una cueva:* Las cuevas abundan en Palestina. Sólo junto al Carmelo se cuentan unas dos mil.

9. *¿en qué he pecado...?:* Abdías se expresa en un lenguaje auténticamente oriental, indirecto y lleno de delicadeza, para advertir a Elías al mismo tiempo que le suplica que no irrite a Ajab. Pregunta en qué ha podido pecar, pues teme que si anuncia a Ajab dónde se encuentra Elías, y luego resulta, como tantas otras veces, que éste desaparece, el rey se llenará de ira y en su sentimiento de frustración tomará a Abdías por víctima propiciatoria y se vengará en su persona. **19.** *Carmelo:* En las listas egipcias aparece a partir del siglo XV con el nombre de Cabo Sagrado. El Carmelo tenía una larga historia como lugar de culto. Con su cumbre más elevada a 546 metros sobre el nivel del mar, la pequeña cadena montañosa del Carmelo se extiende por unos 25 kilómetros en dirección sud-

este-noroeste, terminando en un promontorio que domina el Mediterráneo. La tradición sitúa el altar de Elías en el-Muhraqa, al costado sudeste del Carmelo (cf. Albright, ARI 156; Abel, GP 1, 350-53). *comen a la mesa de Jezabel:* Los profetas de Baal y Astarté eran mantenidos por Jezabel en calidad de funcionarios oficiales.

20-40. Elías se enfrenta con los profetas de Baal en el Carmelo. **21.** *cojeando:* Los israelitas, ante el dilema del culto yahvista tradicional y la religión baálica impuesta por Jezabel, no terminan de ver claro. **26.** *cojeaban alrededor del altar:* Cierto número de autores antiguos mencionan estas danzas sagradas como parte del ritual (cf. M-G, *Kings,* 301-302). **28.** *se acuchillaban unos a otros:* Los cortes y la sangre respondían al propósito de hacer más eficaz y corroborar la urgencia de las plegarias. Esta práctica estaba prohibida en el culto israelita (cf. Dt 14,1; Lv 19,28), si bien es verdad que se hacía en algunas ocasiones (cf. Jr 41,5). En las antiguas religiones era cosa muy corriente (cf. De Vaux, «Bulletin du Musée de Beyrouth» 5 [1944], 7-20). **29.** *ofrenda de la oblación:* Se hacía una oblación vespertina después de las tres de la tarde. Aquí se alude a la hora del día. **30.** *arregló el altar:* Este texto prueba que en el Carmelo había un antiguo santuario yahvista que quizá había sido destruido por Jezabel. La alusión de los vv. 31-32a a las doce piedras es, probablemente, una glosa inspirada en Ex 24,4; Jos 4,1-9 (sin embargo, cf. M-G, *Kings,* 304). **32.** *una zanja:* Todo este aparato de preparativos no tiene nada que ver con ninguna clase de ritos mágicos. Sólo se trata de hacer que resalte más el milagro del fuego que desciende del cielo. **38.** *fuego del Señor:* Se alude al relámpago (cf. Nm 11,13; Lv 9,24; Jue 6,21; sobre el milagro del fuego, cf. H. H. Rowley, *Elijah on Mount Carmel:* BJRylL 43 [1960], 210-19).

41-46. El pasaje narra el final de la sequía. **41.** *come y bebe:* No cabe duda que Elías invitaría a todos, incluido el rey, a ayunar como parte de la rogativa para que Dios pusiera fin a la sequía. **42.** *la cumbre del Carmelo:* Se ve claramente que el profeta ha procurado situarse en un buen puesto de observación sobre el mar para contemplar la llegada de las nubes cargadas de agua. *encorvado:* Posición poco frecuente que quizá indique una forma de oración muy concentrada. **46.** *corrió delante de Ajab:* Con la entusiasta respuesta del pueblo y la matanza de los profetas de Baal, Elías tiene motivos suficientes para pensar que por fin ha triunfado. Por consiguiente, corre como un heraldo delante de la carroza de Ajab (que quizá se ha sentido momentáneamente cambiado) para anunciar la noticia en Yizreel (la moderna Zerin, a 24 kilómetros del lugar que la tradición señala como el del sacrificio ofrecido por Elías). La carrera de Elías es una hazaña que el autor atribuye a «la mano del Señor», es decir, a un impulso divino. En cuanto a su valor como proeza atlética, es superada por los corredores árabes, capaces de cubrir distancias de hasta 160 kilómetros en dos días.

42 b) ELÍAS HUYE A HOREB (19,1-21). Este relato tiene grandes afinidades con la historia de Moisés en el Sinaí. Su brusco final y la anticipación de los hechos de Elías en el sumario de los vv. 15-17 demuestra

que al autor no le interesa primariamente la biografía de Elías, sino las profecías que ésta le suministra. **2.** *un mensajero a Elías:* Es dudoso que Jezabel pusiera sobre aviso a Elías si su intención era acabar con él. Más verosímil es que trate simplemente de alejarle del reino. **3.** Desalentado y atemorizado, Elías pone a salvo su vida huyendo hacia Beršeba, en el límite sur de Judá. **4.** Puesto que Jezabel ha conseguido anular prácticamente el triunfo de Elías, poniendo fin, al parecer, a la campaña que éste mantenía para que Israel volviera a Yahvé, el profeta se siente desesperado y ruega a Dios que se lo lleve de este mundo. Dios, sin embargo, se dispone a confortar y fortalecer a su profeta. **5.** *un ángel:* Como en 17,6, Elías recibe milagrosamente su alimento. **8.** *Horeb:* Este nombre, Horeb, se usa corrientemente en las fuentes E y D del Pentateuco, mientras que Sinaí se encuentra en las fuentes J y P. La distancia a Horeb es de unos 480 kilómetros por Aqaba, y Elías pudo recorrerla en mucho menos de los cuarenta días. La cifra, probablemente, sólo quiere dar un número redondo, o quizá sea una transposición de las cifras que se dan en el relato sobre Moisés (cf. Ex 24,18). Lo mismo puede decirse del alojamiento de Elías en una cueva (cf. Ex 33,21ss).

9. *la palabra del Señor:* Dado que los vv. 9b-11a se repiten en los vv. 13-14, y Elías no sale a la entrada de la cueva hasta el v. 13b, es probable que 9b-11a sean secundarios (cf. M-G, *Kings,* 314). **11.** *el Señor pasaba de largo:* El Señor no está ni en el viento huracanado, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en el amable susurro de la brisa, y ello es toda una lección para el ardoroso profeta. Dios llevará a cumplimiento sus designios con respecto a Israel sin grandes demostraciones. **13.** La pregunta «¿qué estás haciendo, Elías?» es, a un mismo tiempo, reprensión y aliento (cf. Jr 12,5). Se ignora la defensa que Elías alega en el v. 14. Dios desbaratará a su debido tiempo los manejos de Jezabel (vv. 15-18). **15.** *ve, retorna:* El discurso interpretativo que ahora se pone en boca de Dios es un nuevo ejemplo de la técnica de profecía y cumplimiento. El programa que iniciará Elías, y Eliseo llevará adelante, se resume en las profecías, todas las cuales se cumplirán a su debido tiempo, si bien no en el orden ni por las personas indicadas. Aunque D habrá de incluir dos relatos más sobre Elías (1 Re 21 y 2 Re 1,1-18), el discurso interpretativo marca una transición entre el ciclo de Elías y el de Eliseo, que se inicia ya con el relato de la vocación de este último (vv. 19-21). Pero antes de pasar al ciclo de Eliseo y consignar el cumplimiento (2 Re 8-10) de las profecías referentes a Jazael (v. 15) y Jehú (v. 16), D incluirá otros varios relatos de profecía y cumplimiento (20; 22,1-38) y completará su historia sinóptica de los reyes (1 Re 22, 39-2 Re 1,18).

19. *doce yuntas:* El número de bueyes indica que Eliseo procedía de una familia acomodada. *echó su manto sobre él:* El manto simboliza la personalidad y los derechos del poseedor (cf. Rut 3,9). El manto tejido de pelo que usaban los profetas era uno de sus signos distintivos (cf. 2 Re 1,8; Zac 13,4); echarlo sobre alguien equivalía a una investidura y una iniciación. **20.** *vuelve de nuevo:* Es normal la petición de

Eliseo. La respuesta de Elías es enigmática; da la impresión de que éste se siente contrariado, pero no hay razón para pensarlo, pues sus palabras únicamente significan «adelante; ¿acaso he hecho yo algo para detenerte?». **21.** *los sacrificó:* El banquete sacrificial que se organiza en el acto, al que son invitados los vecinos y que va acompañado de la destrucción de sus elementos de trabajo, significa que Eliseo renuncia a su vida anterior para seguir su nueva vocación como discípulo de Elías (cf. 1 Sm 6,14; 2 Sm 24,22-23). *ayudante:* Moisés tiene a Josué como ayudante (Ex 24,13). También Elías tenía antes un ayudante (18,43-44), como lo tendrá más tarde el mismo Eliseo (2 Re 4,12). Esta situación, aunque dependiente, debía incluir ciertas prerrogativas, pues tanto Josué como Eliseo sucedieron en el ministerio a sus maestros; sin embargo, el ayudante de Eliseo, Guejazí, parece haber sido un simple sirviente.

43 c) AJAB Y LOS PROFETAS DURANTE LA GUERRA CON ARAM (20, 1-43). El capítulo contiene numerosos relatos de profecía y cumplimiento, incluidos quizá por D, pues nada aportan a la historia de Elías y no se ve qué otra intención podría tener su inclusión en el libro. El tono y el estilo difieren de cuanto aparece en el ciclo de Elías. En consecuencia, los autores piensan en una fuente distinta, que podría ser otro libro de los «Hechos de Ajab». En los LXX, el cap. 21 precede al 20 (cf. R-F 1, 415; M-G, *Kings,* 318-19). 1 Re 20,22 y 2 Re 6,9 ofrecen testimonios de las guerras intermitentes en que se enfrentaron Israel y Aram, y que tuvieron lugar desde el reinado de Bašá (900-877) hasta el reinado de Joás (801-786), si bien ambos estados se unieron para luchar juntos contra Salmanasar III de Asiria, en Carcar (853; cf. Noth, *Hist.,* 225ss).

1. Ben-Hadad es el sucesor de Ben-Hadad I, primer rey de Aram (cf. 15,18; B. Mazar, BA 25 [1962], 106ss). *treinta y dos reyes:* Se trata, probablemente, de príncipes tribales y jefes de pequeños estados tributarios de Ben-Hadad II (cf. v. 24). **10.** En una hipérbole llena de orgullo, el rey sirio pretende que es capaz de llevarse la ciudad a puñados (cf. 2 Sm 17,13). **11.** Este dicho proverbial (sólo tiene cuatro palabras en hebreo) significa que el tiempo para enorgullecerse es después de ganar la batalla, no antes.

13-21. Estos versos contienen el primer relato de predicción y cumplimiento. **13.** *así dice el Señor:* En cuanto al cumplimiento, cf. vv. 20-21. **14.** *los jóvenes:* Forman un cuerpo de ejército selecto, capaz de infligir una derrota fulminante a los sitiadores, demasiado confiados (cf. vv. 19-21; M-G, *Kings,* 322-23).

22-27. Segundo relato de profecía y cumplimiento. **22.** *un profeta.* Innominado, como los otros profetas de los vv. 13, 18 y 35, este individuo predice a Ajab una nueva victoria (en cuanto al cumplimiento, cf. vv. 26-27). *la vuelta de la primavera:* La primavera era la época en que los reyes salían a hacer la guerra (cf. 2 Sm 11,1). **23.** *dioses de las montañas:* Esta expresión, de gusto politeísta, quiere decir que Israel goza de la protección de su Dios únicamente cuando lucha en las montañas, donde Dios le ha venido protegiendo hasta el presente (cf. v. 28).

24. *retira a los reyes:* Este texto ofrece las pruebas de que la holgada organización política del reino arameo se consolidó convirtiendo los reinos vasallos en simples distritos administrativos al frente de los cuales fueron colocados unos gobernadores nombrados directamente por el mismo Ben-Hadad (cf. B. Mazar, BA 25 [1962], 108-109). **26.** *Afeq:* Es la moderna Fiq, fortaleza fronteriza de Guešur, al este del lago de Galilea, junto al camino que lleva a Damasco (cf. 2 Re 13,17).

28-34. El tercer relato de profecía y cumplimiento viene inmediatamente después de los vv. 22-27 y presenta los mismos personajes, si bien se trata de otra profecía. **28.** *hombre de Dios:* Es, probablemente, el mismo profeta del v. 22. El cumplimiento de la predicción queda consignado en los vv. 29-30. **29-30.** Las cifras, desde luego, están abultadas; algo típico de los relatos populares. Ben-Hadad tenía en la batalla de Carcar un ejército de veintidós mil hombres. **34.** *las ciudades:* Posiblemente, las que Ben-Hadad I tomó a Bašá (cf. 15,18-20), o algunas ciudades perdidas por Omrí en una guerra que nos es desconocida.

35-43. El cuarto relato de profecía y cumplimiento, el del hombre devorado por un león, es semejante al del profeta desobediente de 13, 24ss. Su intención es demostrar que la desobediencia a la palabra de Dios siempre es severamente castigada. El autor, sin embargo, la incluye con una idea particular: predecir la muerte de Ajab. **35.** *hijo de un profeta:* Un discípulo de los profetas, o más propiamente, un miembro de un gremio o asociación de profetas (cf. 2 Re 2,3). Como habla «por la palabra de Dios», el hombre a quien pide que lo hiera está obligado a hacerlo. Al desobedecer, es muerto por un león (!). **37.** *hiéreme:* El segundo individuo a quien se hace la misma petición obedece. El profeta monta una escena para dar al rey una lección a la manera de la parábola de Natán en 2 Sm 12,1-12. **38.** La venda cubre no sólo la herida de que se habla en el verso anterior —con la que el profeta quizá pretendiera mostrar al rey que él había cumplido con la parte que le correspondía según la palabra de Dios había ordenado—, sino también las marcas o tatuajes que llevaban los miembros de los gremios proféticos (cf. v. 41 y Zac 13,6; Ez 9,4; 1 Re 18,28), que hubieran revelado la identidad de este profeta, con lo que el rey habría entrado en sospechas al escuchar la historia relatada en los vv. 39-40. **40.** *ésa es tu sentencia:* Al igual que David en 2 Sm 12, Ajab se condena por su propia boca. Su culpa era haber dejado vivo a Ben-Hadad. **42.** *así dice el Señor:* La predicción de la muerte de Ajab se cumplirá en 22,34-38.

44 d) MUERTE DE NABOT POR CAUSA DE JEZABEL (21,1-29). Parece ser que el autor D incluyó este relato en su obra porque en él predice Elías la caída de la dinastía de Omrí (vv. 20-24.29), una profecía cuyo cumplimiento se contará por extenso en 2 Re 9-10. **3.** *herencia:* Nabot se niega a vender no porque el precio ofrecido por Ajab sea bajo o injusto, sino porque era un ideal israelita el guardar celosamente dentro de la familia las propiedades recibidas de los antepasados, cosa que además estaba sancionada por la costumbre y gozaba de protección legal; ni siquiera un rey podía forzar a un hombre para que éste se despren-

diera de sus propiedades familiares (cf. Dt 19,14; Nm 27,7-11; Jr 32, 6-9; Rut 4,9; De Vaux, IAT 235-37). **8.** Los «ancianos» o cabezas de familia formaban una especie de consejo que gobernaba cada pueblo. Los «nobles», individuos pertenecientes a familias distinguidas, eran el grupo de los ricos e influyentes que, junto con los ancianos, ocupaban los cargos administrativos en el gobierno local y nacional. **9.** El ayuno se proclamaba para aplacar a Dios en tiempos de calamidades, pues se pensaba que éstas eran consecuencia del pecado (cf. Joel 1-2; 1 Sm 7,6; 14,24ss). **10.** *dos individuos sin escrúpulos:* La ley exigía al menos dos testigos para los casos de pena capital (cf. Nm 34,30; Dt 17,6). *maldijo a Dios:* La pena por la blasfemia era la lapidación hasta la muerte (cf. Lv 24,14.23). **15.** *levántate, toma posesión:* Es posible que las posesiones de los condenados pasaran a ser propiedad de la corona, lo que explicaría la infame estratagema de Jezabel (v. 7). **19.** *los perros lamerán:* El cumplimiento de esta profecía se consigna en 22,38. **21.** En los vv. 21-26, el autor repite las fórmulas condenatorias ya utilizadas a propósito de Jeroboam (14,1-11) y Bašá (16,34), que seguramente se habían hecho proverbiales; sin embargo, estos versos podrían ser enteramente obra de un redactor (cf. M-G, *Kings,* 332). **23.** *los perros comerán a Jezabel:* En 2 Re 9,35-36 se consigna el cumplimiento de esta predicción al pie de la letra. **24.** En cuanto al cumplimiento de esta profecía, cf. 2 Re 9,25-26. **29.** *se humilló:* En varios lugares, D hace notar que Dios difiere o aparta el castigo de los reyes malvados debido a alguna obra buena que hubieran hecho o al arrepentimiento de éstos (cf. 1 Re 11,12; 2 Re 20,17-19; 22,18-20). Es difícil precisar si estos juicios son originales o representan un intento posterior, a la manera de los discursos interpretativos, de razonar el hecho de que una predicción profética anterior no se cumplió exactamente como se esperaba. *en los días de su hijo:* En cuanto al cumplimiento, cf. 2 Re 9-10.

45 e) MIQUEAS SE OPONE A AJAB (22,1-40). Aquí introduce D un relato de predicción y cumplimiento referente a la muerte de Ajab (vv. 1-38; es el tercero de tales relatos, cf. 20,35-43 y 21,1-26), para dar por finalizado a continuación el reinado de Ajab con la acostumbrada fórmula conclusiva (vv. 39-40; la historia de este reinado comenzó en 16,29-33). El episodio de Miqueas, al igual que los restantes relatos sobre los profetas y Ajab, del cap. 20, procede quizá de una fuente original, los «Hechos de Ajab». Aquí se trata de las guerras con Aram y ya no se dice nada de Elías.

1. Los «tres años de paz» seguramente han de contarse a partir del tratado mencionado en 20,34, y debieron preceder inmediatamente a la alianza de Israel con Aram para oponerse a Asiria en Carcar, en 853. **2.** Ramot de Galaad ha sido identificada como Tell Ramith, impresionante montón de ruinas en Transjordania, a 16 kilómetros al sudoeste de Edrei, no lejos de la frontera sur de la actual Siria (cf. Glueck, BASOR 92 [1943], 10-16). En Jos 21,38 es enumerada entre las ciudades levíticas, y en 1 Re 4,13 se la señala como capital del sexto distrito administrativo de Salomón. No se sabe cuándo pasó esta ciudad a poder de

Aram. Jeroboam II pudo al fin hacerse con ella (2 Re 14,25). *Josafat:* Cf. vv. 41-50. La alianza de los reyes de Judá con los de Israel con motivo de las guerras contra Aram (1 Re 22,2-38), Moab (2 Re 3,4-27) y de nuevo contra Aram (2 Re 9) demuestra que ambos reinos habían dejado resueltas al menos sus diferencias más importantes. Por añadidura, se habían establecido alianzas matrimoniales entre ellos, pues Atalía, hija de Ajaz, había casado con Joram, hijo de Josafat (2 Re 8,18). **6.** *profetas:* En cuanto a su número, cf. 18,19. Obviamente, se trata de profetas de Yahvé, pero al mismo tiempo son representantes de la religión oficial, profetas políticos adictos al rey y posiblemente también muy contaminados del sincretismo introducido por Jezabel y Ajab. **7.** *profeta del Señor:* Tiene razón Josafat al dudar de que sean legítimos los profetas cortesanos de Ajab.

8. *Miqueas:* No se trata del profeta menor contemporáneo de Isaías en el siglo VIII, sino de un leal yahvista que se ganó el odio de Ajab por su sinceridad. A la manera de Elías, Miqueas merece que se le aplique la definición del verdadero profeta dada por Jeremías (Jr 28,8-9). Si bien la noción de guerra santa había perdido mucho con las guerras seculares de los reyes, se seguía consultando de cuando en cuando a los profetas (cf. 2 Re 3,11-19; 13,15; De Vaux, IAT 352-55). **10.** Las rarezas de los falsos profetas presentan una sospechosa semejanza con el exhibicionismo de los profetas de Baal en el episodio del monte Carmelo (18,26-29). **11.** *cuernos de hierro:* Los cuernos simbolizaban la fuerza (Dt 33,17). Aquí simbolizan el poder vencedor de Ajab. También los grandes profetas se sirvieron en ocasiones de estas demostraciones simbólicas (cf. Is 20,3; Jr 27,2; Ez 4,1-3). **15.** *sube y ten éxito:* Ajab cae en seguida en la cuenta de que Miqueas habla en tono irónico (v. 16) e imita deliberadamente a Sedecías (v. 12). **17.** *todo Israel disperso:* La clase de predicción que Ajab teme y espera de Miqueas (vv. 8, 18): no sólo la derrota, sino además la muerte del rey en la batalla. **19-23.** Toda la visión es un recurso literario para dramatizar la temible predicción. Se describe a Dios rodeado de su corte celeste, los ángeles o «hijos de Dios», como también se les suele llamar (cf. Jr 23,18; Am 3,7; Lindblom, *op. cit.,* 56ss, 112ss). **20-23.** Miqueas personifica como un ángel el espíritu mentiroso de los falsos profetas para afirmar que Dios tiene el control absoluto de los acontecimientos y que hasta las mentiras de los hombres caen bajo su dominio. Los profetas no filosofan nunca acerca de este problema de la causalidad del mal en relación con un Dios bueno. Se limitaban a aceptar a Dios como causa última de todas las cosas, buenas o malas. *caiga en Ramot de Galaad:* La predicción sobre la muerte de Ajab se cumple, como lo recuerdan los vv. 34-37.

25. *en una cámara interior:* Se alude a la derrota de Israel; los vencidos tratarán de esconderse de la ira de sus vencedores (cf. 20,30). Al revés de lo que ocurre con otra profecía similar en 2 Re 7,17ss, no se consigna el cumplimiento de ésta, si bien va implícito en el relato de la derrota sufrida por Israel (vv. 35-37). **34.** *coraza:* De origen hurrita, la coraza estaba hecha de pequeñas placas de bronce, más tarde de hie-

rro, a modo de escamas, que iban cosidas a un lienzo o cuero (cf. 1 Sm 17,5; 2 Cr 26,14). **38.** *los perros lamieron:* El autor tiene buen cuidado en consignar el cumplimiento de la profecía pronunciada por Elías en 21,19. Sin embargo, da la impresión de que no le preocupa el hecho de que el profeta no sólo situó el cumplimiento de la predicción en la viña de Nabot en vez de en el campo de batalla de Ramot de Galaad, sino que además le dio un nuevo giro aplicándola a los hijos de Ajab (21,29). O bien hay en este texto una glosa, o el autor D se ha dejado arrastrar por su celo en tomar buena nota del cumplimiento de las profecías hasta el punto de ir más lejos que los mismos hechos. *prostitutas:* Seguramente es una glosa a propósito de «perros», que era el término con que se designaba popularmente a los que se dedicaban a la prostitución masculina (cf. Dt 23,19).

46 f) JOSAFAT DE JUDÁ, 873-849 (22,41-50) (= 2 Cr 17,1-21,1). Finalizado el relato del reinado de Ajab con la habitual fórmula de conclusión (vv. 39-40), prosigue D su historia sinóptica, tratando primero de Josafat (vv. 41-50) y luego de Ocozías, el hijo de Ajab (1 Re 22, 51-2 Re 1,18). **43.** Este verso demuestra que Josafat merece un juicio favorable en el sentir de D, pero con ciertas matizaciones. El Cronista da un relato más detallado de su largo y piadoso reinado (2 Cr 17-20). **48.** *no había rey en Edom:* Edom permaneció sometido a Judá durante el reinado de Joram, hijo de Josafat (cf. 2 Re 8,20ss). Verosímilmente hubo en aquel país, por esta época, un interregno, y Josafat ejercería directamente el gobierno. **49.** *navíos de Tarsis:* Cf. comentarios sobre 9,26 y 10,22. *los navíos se rompieron:* Josafat intenta emular a Salomón con ayuda de Ocozías de Israel, pero fracasa, quizá por no haber contado con la colaboración de los expertos navegantes fenicios, que manejaban los barcos de Salomón. Sobre otro enfoque de este fracaso, cf. 2 Cr 20,35-37.

47 g) OCOZÍAS DE ISRAEL, 850-849 (1 Re 22,51-2 Re 1,18). La división de Re en dos partes, 1 y 2 Re, poniendo la línea divisoria en el reinado de Ocozías no es originaria (v. 53). Para el autor, la obra constituía un solo libro. **52.** *hizo lo que era malo:* La fórmula inicial contiene una acusación gravísima contra Ocozías, aunque sólo llegó a reinar un año. Antes de finalizar su relato de este reinado en 2 Re 1, 17-18, el autor D recoge otra profecía y su cumplimiento referente a Ocozías y Elías. **2 Re 1,1.** *Moab se sublevó:* En su breve reinado, Ocozías fue incapaz de dominar la sublevación. Joram, en cambio, consiguió tener éxito frente a Moab (cf. 3,4ss). **2.** *envió mensajeros:* Todo este incidente, extraño y chocante en algunos momentos para la sensibilidad moderna, está tomado del ciclo de Elías con la intención de ofrecer un nuevo ejemplo de profecía y cumplimiento, al mismo tiempo que sirve para establecer la continuidad con 1 Re 22,53, «él [Ocozías] sirvió a Baal y le dio culto y suscitó la cólera celosa del Señor». El lector israelita interpretaría la pérdida de Moab (v. 1) y el accidente mortal sufrido por el rey (v. 2) como castigos del Señor, justo y celoso a la vez. El resto del relato es, seguramente, una mezcla de realidad y

leyenda que sirve para ilustrar la «cólera celosa» del Señor. *Baal-Zebub:* Este nombre significa, literalmente, «Señor de las Moscas»; sin embargo, «zebub» es probablemente una alteración injuriosa de un «zebul» original, cuyo significado es «príncipe», de manera que el nombre verdadero del dios sería «Baal el Príncipe» (cf. Mt 10,25). Ecrón, una de las ciudades que componían la pentápolis filistea, estaba situada en la parte nordeste de aquel territorio, a unos 65 kilómetros de Samaría. **3.** *¿acaso...?:* La pregunta expresa todo el desprecio que sentirían los fieles yahvistas por la desvergüenza de un rey capaz de manifestar tan a las claras su apostasía. Esta repulsa es el trasfondo que permite comprender todo el resto del relato.

8. *un hombre peludo:* La tradición judía interpreta literalmente estas palabras en el sentido de que Elías tenía el cuerpo cubierto abundantemente de pelo. Muchos comentaristas entienden que era «un hombre con vestiduras de pelo», sobre la base de que tal era el indumento distintivo de los profetas (cf. Zac 13,4; Mt 3,4). Ocozías interpreta inmediatamente la descripción e identifica al personaje como Elías, lo que estaría a favor de la interpretación judía, pues eran muchos los individuos pertenecientes a los gremios proféticos que llevaban aquel mismo tipo de vestiduras (cf. 2,3.7). **9.** *jefe de cincuenta:* Las unidades que integraban el ejército israelita estaban formadas por mil, cien, cincuenta y diez hombres (cf. De Vaux, IAT 307). Se puede dar por supuesto que Ocozías ordenó arrestar a Elías. En tal caso, la respuesta de éste negándose a someterse al encierro, y el temor religioso de los tres jefes, que no se atreven a poner las manos sobre el famoso profeta, son perfectamente comprensibles. **10-14.** No es improbable que todo este sorprendente episodio sea una elaboración midráshica antigua a base de la amenazadora respuesta dada por Elías al primer jefe de los que fueron enviados a arrestarle. Su intención, como en el episodio midráshico de 2,23-34, es inculcar la reverencia y obediencia debidas a los profetas enviados por Dios. **17.** *así murió:* D finaliza su narración del reinado de Ocozías con dos de sus acostumbradas fórmulas, una como conclusión de un relato de profecía y cumplimiento y la otra como final de un reinado.

48 **D) Ciclo de Eliseo (2,1-8,29).** Generalmente se admite que el ciclo de Eliseo abarca de 2,1 a 13,21. Sin embargo, como los versos entre 8,15 y 13,21, exceptuando el relato de la muerte de Eliseo (13, 14-21), proceden de otra fuente, nosotros limitamos el ciclo de Eliseo a 2,1-8,29, incluyendo en él la historia sinóptica de Joram y Ocozías de Judá, que se encuentra en 8,16-29.

Sea cual fuere la extensión original del ciclo de Eliseo, hay que tener en cuenta que el deuteronomista no estaba interesado en escribir una biografía de este profeta, como tampoco lo estaba en el caso de Elías. Ante todo quiere dejar bien sentada la autoridad de los profetas, demostrando además cómo se cumplieron sus predicciones. Sobre esta base va seleccionando los materiales que le interesan en las fuentes de que dispone.

Tampoco le preocupa el orden cronológico de sus relatos, ni siquiera su probabilidad intrínseca (muchos, evidentemente, son de carácter legendario, a la manera de las vidas de santos antiguos que venían en el segundo nocturno de maitines). En una palabra: no aborda sus fuentes con actitud crítica. Estas vienen bien a su propósito y con ello se contenta. Trata de incluir estos materiales dentro del esquema sinóptico que sigue su historia (cf. 3,1-3; 8,16-29), pero éste queda siempre en segundo lugar con respecto a los elementos proféticos. Para una exposición más detallada del ciclo de Eliseo, cf. R-F 1, 417-20; M-G, *Kings,* 39-42; Pfeiffer, *Introd.,* 406-409.

49 a) ELISEO SUCEDE A ELÍAS (2,1-25). **1-18.** Estos versos exponen la ascensión de Elías. **1.** *Guilgal:* No es el lugar junto al Jordán que se menciona en Jos 4,19ss, sino el que cae cerca de Betel. **3.** Sobre los «hijos de los profetas», cf. comentario a 1 Re 18,4; también Bright, *Hist.,* 256-58. **8.** *golpeó las aguas:* Elías reproduce los milagros de Moisés junto al mar Rojo y de Josué en el Jordán. **2.** *doble parte:* En Israel, el hijo mayor recibía comúnmente doble parte de la herencia paterna. Lo que pide Eliseo es que se le reconozca como principal heredero espiritual de Elías. **12.** *padre mío:* Las relaciones entre el maestro y el discípulo se expresaban mediante el empleo de los términos «padre» e «hijo» (cf. Prov, *passim*). *carros de Israel:* Esta misma expresión es aplicada a Eliseo en 13,14 por el rey de Israel. Significa que la fortaleza espiritual del profeta es más importante para Israel que sus carros. *ya no le vio:* Si bien no se dice tal cosa, se deduce de ahí que Elías no murió. La tradición judía lo equipara a Henoc (Gn 5,24). Los escritores más tardíos hablan del retorno de Elías (cf. Mal 3,23-24; Mc 6,15; 8, 28). **14.** *las aguas se dividieron:* Al repetirse el milagro de Elías mediante la aplicación de su manto, Eliseo queda confirmado por heredero de aquél, y el gremio de profetas lo reconoce inmediatamente por tal (v. 15). **19.** Se realiza un segundo milagro que confirma a Eliseo como heredero de Elías. La fuente ha sido identificada como Ain es-Sultan, llamada también popularmente «Fuente de Eliseo». **23.** *calvicie:* No está claro si se refiere a un rasgo físico de Eliseo o a una especie de tonsura que distinguiría a los profetas. **24.** Los osos no dejaban de ser frecuentes en la antigua Palestina (cf. 1 Sm 17,34; Os 13,7-8). Se narra este suceso para inculcar la reverencia debida a los profetas y, al igual que los dos anteriores milagros, tiene por objeto confirmar la sucesión de Elías en la persona de Eliseo, como lo demuestran los poderes milagrosos transferidos a éste.

50 b) JORAM DE ISRAEL, 849-842, Y LA GUERRA CONTRA MOAB (3,1-27). **1.** La fórmula introductoria aclara que Joram era «hijo de Ajab», hermano, por consiguiente, de Ocozías, que, según 1,17, no tuvo hijos. Indudablemente, Joram «retiró la estela sagrada de Baal» como una concesión política a los fieles yahvistas. **4.** *Mešá:* Este personaje nos dejó una inscripción grabada sobre una estela, la Piedra de Moab, encontrada el año 1868 en Dibón, Transjordania. En ella se nombra a Omrí, su antiguo dominador, y el orgullo que siente el rey Mešá por

haber llevado con éxito una guerra de liberación contra el hijo (nieto) de Omrí (cf. ANET 320-21; ANE 209-10; R. E. Murphy, CBQ 15 [1953], 409-17). **7.** Joram mantiene la alianza entre Judá e Israel, que venía de tiempos de Josafat y Ajab (1 Re 22), consolidándola mediante el matrimonio de su hermana Atalía y el príncipe heredero de Judá, Joram (8,18). Un motivo especial de esta alianza con Judá y Edom eran los planes que tenía Joram de atacar indirectamente a Moab, llevando sus ejércitos a través de Judá y Edom para bordear el extremo del mar Muerto y atacar así a Moab por el sur, mejor que a través de la frontera común entre Israel y Moab, al norte del río Arnón (v. 8). **11.** *el que vertía agua:* Eliseo era criado y discípulo de Elías (1 Re 19,21), lo mismo que Guejazí lo era de Eliseo (4,12). **15.** *un ministril:* Eliseo demuestra ser un típico miembro de los gremios proféticos en este detalle de prepararse mediante la música para la comunicación con Dios (1 Sm 10,5ss).

20. *repentinamente vino el agua:* Si los ejércitos de los tres reyes estaban acampados en Wadi el-Hesa, sobre el torrente Zered, que señala la frontera entre Edom y Moab, y que era en punto adecuado para iniciar una invasión de este último país por el sur, es probable que la repentina avenida de las aguas fuese consecuencia de una tormenta caída sobre las tierras altas de Edom, que hizo rebosar las gargantas y los wadis que desembocan en el Zered, con lo que se cumplió la predicción de Eliseo (vv. 16-17). Los beduinos dan a este fenómeno el nombre de *seil.* **23.** *esto es sangre:* Pudo ocurrir que el agua, vista sobre un fondo de arenas rojas y a la luz del amanecer, presentase el aspecto de sangre, por un efecto de espejismo; también es posible que el autor haga un juego de palabras entre los términos hebreos «sangre» *(dām)* y «Edom» *('ĕdōm),* insinuando que los moabitas creyeron erróneamente que los edomitas se habían sublevado contra sus aliados del norte. **25.** *Quir-Jeres:* Capital del antiguo Moab (cf. Is 16,7.11; Jr 48,31.36), es la moderna Kerak. **27.** *holocausto:* La inmolación de niños era rara, pero no desconocida en los tiempos antiguos, especialmente en los países en que se rendía culto a Baal (cf. 1 Re 16,34; en cuanto a los casos excepcionales dentro de Israel, cf. Jue 11,29ss; 2 Re 16,3). *cólera contra Israel:* Lo más verosímil es que los israelitas levantaran el asedio por un miedo supersticioso a las consecuencias que pudiera traer el juramento de Mešá a Kemóš, el dios de Moab. Es posible, sin embargo, que el sacrificio del príncipe heredero llenara de tal coraje a los sitiados, que éstos, en un esfuerzo desesperado, lograran rechazar a los invasores (cf. Jos 9,20; Albright, ARI 164; De Vaux, IAT 560, 564; M-G, *Kings,* 364).

51 c) LAS «FLORECILLAS» DE ELISEO (4,1-8,15). Semejantes a las simples y deliciosas leyendas que se cuentan de san Francisco y sus compañeros de la Porciúncula y los Carceri, estas «florecillas» de Eliseo son prueba del impacto, profundo y duradero, que la personalidad del profeta debió de causar en sus discípulos. Es imposible decir dónde termina la realidad y empieza la fantasía.

I) *La viuda pobre* (4,1-7). **1.** *esposa:* El relato nos da una prueba indirecta de que los miembros de los gremios proféticos estaban casados, a pesar del hecho de que casi siempre vivían en comunidad (cf. 4, 38-41). *esclavos:* La ley no permitía que un israelita redujera a sus conciudadanos a perpetua esclavitud (Lv 25,46). Pero se podía vender como esclavos temporales a los israelitas a fin de que pagaran sus deudas (Ex 21,7; Is 50,1), y en muchos casos debió ocurrir que los israelitas fueran hechos esclavos a perpetuidad, a pesar de la ley y los fuertes sentimientos en contra (cf. Neh 5,1-13; Jr 34,14; Ex 21,16; Dt 24,7; De Vaux, IAT 127-29).

II) *La mujer rica de Šunem* (4,8-37). El relato de 8,1-7 es continuación de la presente narración y se separó probablemente porque se sitúa en el período siguiente a los siete años de hambre de que se habla en 4,38. **13-15.** La conversación indirecta de Eliseo a través de Guejazí y la sucesión de los verbos ponen de relieve la delicadeza tanto de Eliseo como de su huésped, pues no era cosa habitual que una señora visitara a un hombre en sus habitaciones privadas. La intercesión de Eliseo ante el rey podría significar una reducción de impuestos o cualquier otro favor semejante, pero la mujer replica con cierto orgullo que su «propia gente» puede cuidar de ella. **23.** *ni novilunio ni sábado:* Son las fechas adecuadas para hacer una peregrinación y visitar a un hombre de Dios. **29.** *no le saludes:* Eran cosa acostumbrada los saludos ceremoniosos; prescindir de ellos es señal de que se lleva una comisión urgente (cf. Lc 10,4). **34.** *boca sobre boca:* Cf. 1 Re 17,17ss; Act 20,9ss.

III) *La olla envenenada* (4,38-41). **38.** *hambre:* Se trata, al parecer, de la misma que se menciona en 2 Re 8,1-7. *sentada ante él:* Eliseo está predicando o haciendo una instrucción. Era costumbre que los discípulos estuvieran sentados ante el maestro y repitieran sus palabras; de ahí que a una escuela se le diera el nombre de *Yešivá,* «sentada». **39.** *calabazas:* La «coloquíntida» es una planta rastrera que produce un fruto parecido al melón, pequeño y amarillo, de sabor amargo y con un violento efecto purgante. **41.** *trae harina:* La mezcla de la harina contrarrestó el efecto de las calabazas.

IV) *Multiplicación de los panes* (4,42-44). **42.** *Baal-Šališá:* La moderna Kefr Tilt, a 24 kilómetros al norte de Lidda (cf. 1 Sm 9,4). *primicias:* Consisten en panes hechos con el grano procedente de la cosecha recién recogida. **43.** *así dice el Señor:* Esta fórmula, que es la acostumbrada para introducir un relato de predicción y cumplimiento, va seguida en el v. 44 de la correspondiente a la realización: «de acuerdo con la palabra del Señor».

52 V) *Naamán el leproso y Guejazí* (5,1-27). El relato comienza con la curación de Naamán por Eliseo (vv. 1-19) y concluye con un episodio relacionado con Guejazí, el criado del profeta (vv. 20-27). **1.** *rey de Siria:* Probablemente Ben-Hadad (cf. 2 Re 8,7). *leproso:* Con este término se designa a los verdaderos enfermos de lepra y a los que padecen otros varios males, de los que algunos tienen curación (cf. Lv 13) y otros no. Lo normal era que la víctima sufriese cuarentena, pero

es probable que sólo cuando la enfermedad estaba ya muy avanzada (cf. 7,3ss; Lv 15,5). Tanto Naamán como Guejazí (8,4ss) son admitidos al trato social a pesar de la lepra que padecen. **7.** *rey de Israel:* Probablemente se trata de Joram, al que Eliseo nunca mostró muchas simpatías (cf. 3,6-14; 6,30-33). **10.** *envió un mensaje:* Eliseo se mantiene en una actitud digna. Naamán, el suplicante, no quiere entrar, y Eliseo tampoco sale a recibirle. **17.** *la carga de tierra para dos mulos:* Naamán reconoce a Yahvé como Señor de toda la tierra, pero admite que lo es en especial de Israel. Por consiguiente, quiere llevarse tierra de Israel para edificar sobre ella un altar en el que piensa dar culto al verdadero Dios cuando regrese a su ciudad de Damasco. **18.** *perdona a tu siervo:* La costumbre exigía que Naamán acompañase a su soberano al templo de Baal. Desea que se tenga en cuenta que con ello no quiere realizar un acto de culto a Baal. *casa de Rimmón:* La divinidad de Damasco era Hadad, al que se daba el título de Rimmón. Su templo, que en la actualidad cae bajo la mezquita Omeya, fue famoso hasta la época romana (cf. 16,10-13; Zac 12,11; B. Mazar, BA 25 [1962], 110-11). **20.** *Guejazí:* Es criado de Eliseo (4,12ss; 8,4ss) y quizá también su discípulo, pero su comportamiento nada tiene de ejemplar, como esta narración se esfuerza por explicar. **26.** *presente en espíritu:* Hay numerosas pruebas de que Eliseo tenía especiales dotes de clarividencia (cf. 6,8-12; 8,7-15). **27.** *lepra:* Guejazí es castigado no sólo por su avaricia, sino también por haber llevado la contraria a su maestro, atrayendo así la desgracia sobre sí mismo y sus descendientes (cf. vv. 15-16; Miq 3,5).

VI) *El hacha perdida* (6,1-7). **1.** *el lugar:* Se trata seguramente de Guilgal, al norte de Betel (cf. 2,1-2; 4,38). **2.** *hasta el Jordán:* Con su abundante vegetación, las orillas del Jordán ofrecían suficiente madera para construir unas sencillas viviendas. **6.** *cortó un trozo:* La madera flota, y también el hacha de metal.

VII) *La banda de sirios burlada por la clarividencia de Eliseo* (6,8-23). La principal intención de este relato es demostrar que el profeta poseía unos admirables poderes sobrenaturales y que Dios estaba con él para protegerle. Los restantes relatos del ciclo se ocupan de la parte que tuvo Eliseo en la política de su tiempo. **9.** *el rey:* Si se trata del rey Joás (2 Re 13), es comprensible la simpatía del profeta; si se trata de Joram, ello significaría que las antipatías personales de Eliseo no impiden a éste comportarse como un verdadero patriota (cf. 2,6-14; 6,30-33). **12.** Eliseo ve aumentar su fama, adquirida con la curación de Naamán, al manifestarse ahora que también posee el poder de la clarividencia. **13.** *Dotán:* Es la moderna Tell Dotan, a 16 kilómetros de Samaría, en dirección norte, punto estratégico de entrada hacia las tierras altas de Efraím. **16.** *los que están con nosotros:* Las palabras de Eliseo resumen la lección de la historia: Dios protege a sus profetas. **19.** *los llevó a Samaría:* La ironía del relato consiste en presentar a los emboscados víctimas de una emboscada. **22.** *no los matarás:* Si bien es cierto que no faltan ejemplos de crueldad en la guerra (cf. Jos 10,24-26; 1 Sm 27,9.11; 2 Cr 25,12), los reyes de Israel tenían fama de clementes para

con sus prisioneros (1 Re 20,31), una reputación de que Eliseo se muestra celoso (cf. De Vaux, IAT 344).

53 VIII) *Sitio de Samaría por Ben-Hadad* (6,24-7,20). Este relato es el más largo y elaborado de todo el ciclo de Eliseo, y presenta los mismos rasgos de habilidad narrativa que veíamos en los de orden político de 1 Re 20 y 22. **24.** El texto no permite identificar ni al rey de Siria ni al de Israel. Es de suponer, sin embargo, que se trata de Ben-Hadad II y Joram, pero no puede excluirse la posibilidad de que el asedio ocurriera en tiempos de Ben-Hadad III y Joacaz de Israel (cf. 13, 1-7.24-25). **25.** *gran hambre:* El asedio tenía precisamente como objeto cortar los suministros, a la espera de que el hambre y la sed obligaran a los sitiados a rendirse (cf. De Vaux, IAT 320-23). *estiércol de paloma:* Debe corregirse el texto cambiándolo por «bulbos», aludiendo a una planta común en Palestina y que los más pobres utilizaban como alimento (cf. A. Vaccari, Bib 19 [1938], 198ss). **28.** Comer carne humana durante los asedios no era infrecuente (cf. Dt 28,56s; Lam 2,20; 4,10; Ez 5,10; Josefo, GJ 6.3, 4). **31.** *cabeza de Eliseo:* El rey se llena de ira contra Eliseo, quizá porque él mismo está haciendo penitencia y piensa que el profeta, que debería asegurar la ayuda divina (v. 33), no está haciendo nada por su parte, o quizá también porque Eliseo había aconsejado la guerra animando a la resistencia, con lo que ha puesto al rey en la actual situación desesperada. **32.** *hijo de un asesino:* No es necesariamente una alusión a Ajab, asesino de Nabot y padre de Joram, sino que más bien se trata de un giro hebreo que significa «asesino» (cf. 1 Sm 20,30).

7,1-2. Eliseo hace dos predicciones. **1.** Pronostica el final del asedio asegurando que se producirá una baja increíble en el precio de los alimentos, cambio que sólo podría producirse cuando terminara el sitio. **2.** *en cuya mano:* Se refiere al mayordomo del rey, llamado el «tercer hombre» porque acompañaba al rey en su carroza junto con el cochero (el «segundo hombre») y portaba las armas del rey. Era un funcionario importante. *ventanas en los cielos:* Una enérgica expresión de desconfianza en la predicción del profeta, que podría tener relación con la lluvia que cae de los cielos (cf. Gn 7,11; 8,2), pero más verosímilmente significa que Dios habría de hacer llover trigo del cielo para que pudiera realizarse semejante reducción de su precio. *lo verás, pero no lo comerás:* El cumplimiento de esta profecía, así como de la anterior, se contará, con evidente regodeo, al final del relato (vv. 16-20).

3-15. Se narra el episodio de los cuatro leprosos. **4.** *entremos en la ciudad:* Los leprosos estaban obligados a mantenerse fuera del poblado por causa de su enfermedad (cf. Lv 13-14). Con hambre dentro y fuera de la ciudad, no tienen qué elegir. Su decisión de pasarse al campo enemigo conduce al inesperado descubrimiento de que los sirios han levantado el asedio (vv. 4-8). **6.** *reyes de los hititas:* El autor supone que los sitiadores tuvieron miedo de ser atacados por los mercenarios egipcios e hititas contratados por el rey de Israel (en cuanto a la contratación de mercenarios en tiempo de guerra, cf. 2 Sm 10,6; Is 7,20; 1 Re 15,

18-20; Os 8,9). **12.** El rey sabe que no han sido contratados tales mercenarios, y sospecha que se trata de una artimaña de los sirios para sacar a los israelitas con engaños de la ciudad, dejándola abierta así al ataque de los invasores. **17.** *tercer oficial:* Se cumple lo predicho en 7,2. **18.** *medidas de cebada:* Cumplimiento de la predicción de 7,1.

54 IX) *La mujer rica de Šunem* (8,1-6). Este relato es continuación de 4,8-37, interrumpido por los de 4,38-7,20, el primero y último de los cuales se relacionan con el hambre, término clave que conecta estas narraciones. **3.** *apelar al rey:* La hacienda de la mujer ha sido confiscada, quizá por la corona (cf. De Vaux, IAT 181, 217). **5.** *justo entonces:* Por una feliz coincidencia, la mujer llega ante el rey cuando Guejazí le está hablando de Eliseo y de cómo resucitó al niño. La consecuencia es que el deseo que tenía el profeta de procurar a la mujer algún favor de la corte queda cumplido inesperadamente (cf. 4,13).

X) *Eliseo y Jazael* (8,7-15). En estos versos, D recuerda el cumplimiento de la predicción hecha en 1 Re 19,15, y de esta manera establece una conexión entre el ciclo de Eliseo y el de Elías al final, como ya había hecho al comienzo (cf. 2,1ss y también 9,1ss). **7.** *estaba enfermo:* El rey, seguramente Ben-Hadad II, tenía noticias de la curación de Naamán por Eliseo (5,1ss) y recurre al profeta israelita de la misma forma que Ocozías de Israel había apelado a Baal-Zebub de Ecrón (1, 1-18). **11.** *se fijó su rostro:* El profeta, sumido en éxtasis, contempla cómo Ben-Hadad va a morir, no a consecuencia de su enfermedad, sino a manos de Jazael. Y lo que es peor, también prevé la destrucción de Israel por obra de Jazael cuando éste llegue a ser rey de Siria (v. 12). **13.** *un perro muerto:* Expresión de humildad (cf. 1 Sm 24,15; 2 Sm 9,8). Jazael replica que él es demasiado insignificante como para poder ejecutar tales cosas contra Israel. Eliseo le dice entonces sin rodeos que será rey de Siria. **15.** *tomó el cobertor:* Jazael asesina a su señor y se apodera del trono en su lugar. Según los anales de Salmanasar III, «Hadadezer [Ben-Hadad II] pereció. Jazael, un plebeyo [lit., «un hijo de nadie»], ocupó el trono...» (ANET 280). Probablemente, el asesino y sucesor propaló la versión de que el rey había muerto. La usurpación del trono de Damasco por Jazael tuvo lugar antes de 842 (cf. 8,28).

55 d) JORAM DE JUDÁ, 849-842 (8,16-24) (= 2 Cr 21). **18.** *hija de Ajab:* Más verosímilmente, hija de Omrí. Puesto que el hijo de Atalía, según 8,26, nació en 862, Atalía fue hermana de Ajab o bien una hija suya nacida antes de que él fuese rey en 869 (cf. Bright, *Hist.*, 249). **19.** *una lámpara:* Cf. comentario sobre 1 Re 11,36. **20.** *se sublevó Edom:* Edom había permanecido bajo el dominio de Judá desde tiempos de David. Su pérdida, que llevaba consigo la del puerto de Esyón-Guéber y las industrias en torno a él, suponía un duro golpe a la economía judaíta. **22.** *hasta este día:* Comparando esta expresión con 14,7.22 y 16,6 se ve claro que se relaciona con la crónica de que están tomados los datos más que con el tiempo del autor. *Libná:* Ciudad al oeste de Judá, junto al límite con Filistea. Probablemente es Tell es-Safi.

e) OCOZÍAS DE JUDÁ, 842 (8,25-29). **26.** *reinó un año:* Ocozías no reinó más que un año porque fue asesinado a poco de ocupar el trono junto con Joram por Jehú, jefe de la sublevación que derrocó a la dinastía de los omríadas en Israel (cf. 9,27-29). **28.** *vino con Joram:* La alianza de Josafat con Ajab (cf. 1 Re 22; 2 Re 3) continúa bajo los sucesores de ambos: Ocozías y Joram. *Jazael:* Pronto se cumple la profecía hecha por Eliseo de que Jazael habría de devastar el territorio israelita (cf. 8, 12). *Ramot de Galaad:* Cf. comentario sobre 1 Re 22,2. Por 9,14 se ve claro que los israelitas defienden, no atacan Ramot de Galaad. **29.** La mención de Yizreel lleva al autor hacia una nueva fuente (cf. comentario a 1 Re 18,46) que le servirá para continuar su historia (caps. 9-10). También descuida su acostumbrada fórmula sinóptica de conclusión para el reinado de Ocozías, quizá porque la muerte del rey queda perfectamente descrita al relatar la sublevación de Jehú (cf. 9,27-29) o porque el sucesor de Ocozías, Atalía, es una usurpadora (11,1ss).

56 **E) Historia sinóptica desde Jehú hasta la caída de Samaría (9,1-17,41).** Bajo Jehú y sus sucesores, el yahvismo, al menos nominalmente, volvió a ser la religión oficial de Israel. La dinastía de Jehú reinó desde 842 hasta 745 y fue la más estable de todas las que se sucedieron en aquel reino a lo largo de sus doscientos años de historia como nación independiente. En consecuencia, ha parecido más conveniente fijar una nueva división en la historia del autor D con la sublevación de Jehú, aunque ésta marca al mismo tiempo el punto culminante de los ciclos de Elías y Eliseo (→ Historia de Israel, 75:72-79).

a) JEHÚ, 842-815 (9,1-10,36). Desde hace mucho se viene reconociendo en el relato de la sublevación llevada a cabo por Jehú una pieza maestra de narrativa histórica. La riqueza de pormenores, la firmeza con que se describen los rasgos de las distintas y fuertes personalidades y la desenvoltura del estilo hacen pensar que su autor es, con toda seguridad, un contemporáneo y, probablemente, un testigo presencial. La semejanza de tono y estilo con las narraciones de las guerras arameas (1 Re 20 y 22) hacen verosímil que todos estos relatos sean debidos a una misma escuela de escritores o a un miembro de un gremio profético. Está absolutamente claro que el autor aprueba la sublevación de Jehú, en términos generales (10,30). Lo que ya no está tan claro es si aprobaba cada una de las acciones de Jehú, especialmente si se admite que el juicio sobre este rey, consignado en 10,31, corresponde a aquel autor y no al escritor D. Esta narración puede dividirse así: 9, 1-13, unción de Jehú como rey; 9,14-29, asesinato de los reyes en Yizreel; 9,30-37, ejecución de Jezabel; 10,1-11, muerte de los restantes miembros de la real familia y de sus partidarios; 10,12-14, muerte de los parientes de Ocozías de Judá; 10,15-17, encuentro de Jehú con Yonadab, hijo de Rekab, y subida a Samaría; 10,18-28, muerte de los adoradores de Baal en Samaría; 10,29-36, fórmula conclusiva de D correspondiente a Jehú.

57 **9,1-13.** Es ungido Jehú. **1.** *Eliseo:* En 1 Re 19,16 aparece Elías encargado de ungir a Jazael y Jehú. Ello puede significar o bien que el

autor se encontró con dos relatos paralelos, que él incorporó a su obra a pesar de las evidentes contradicciones, o que en una parte del ciclo de Elías no incorporada por el autor se contenía una noticia de la transmisión de este encargo a Eliseo por Elías. **3.** Renace la antigua costumbre de que el rey sea elegido por un profeta que habla en nombre de Dios (cf. 1 Sm 10,1; 16,13; 1 Re 11,29ss). **6.** *así dice el Señor:* La presencia de expresiones que se encuentran en los anteriores oráculos contra los reyes (1 Re 14,10-11; 16,3-4; 21,21-24) hace probable que el discurso pronunciado por el discípulo de Eliseo sea realmente un discurso interpretativo del autor D. **11.** *loco:* La vida que llevaban los gremios de profetas extáticos y sus extrañas costumbres no eran lo más a propósito para ganarse el respeto de los endurecidos militares. Con todo, aceptan la designación de Jehú como rey hecha por el profeta (v. 13). **14-29.** Los reyes son asesinados en Yizreel. **15.** *que nadie escape:* La primera providencia que toma Jehú para la buena marcha de su golpe de estado es mantener en secreto la sublevación, a fin de poder asestar el golpe decisivo antes de que el rey se entere y pueda llamar en su auxilio contra los insurgentes a las tropas leales estacionadas en Samaría. **17.** La torre es una fortificación (hebr., *migdāl)* o castillo dentro de los muros de la ciudad. Como Yizreel, situada al extremo sur de la llanura de Esdrelón, domina el camino que lleva al Jordán, un vigía podía ver el polvo que levantaría un carro a una gran distancia, mucho antes incluso de que se pudiera distinguir el mismo carro. **22.** *hay paz:* Hasta el último momento, el descuidado Joram sólo piensa en la situación militar de Ramot de Galaad. **26.** Jehú recuerda bien la predicción de Elías y la cumple a la letra (cf. 1 Re 21,19.29). Las diferencias entre la cita de la predicción de Elías en 1 Re 21 y 2 Re 9 se deben a que el autor se sirvió de dos fuentes paralelas sin intentar armonizar sus discrepancias. **27.** *Bet-hag-Gan:* Se ha de entender, probablemente, Yenin, a unos 10 kilómetros al sur de Yizreel sobre el camino de Jerusalén. *Yibleam:* Tell Belame, inmediatamente al sur de Yenin. *Meguiddó:* A unos 20 kilómetros al noroeste de Yenin en dirección a Haifa. **28.** *lo sepultaron:* La noticia enlaza con la fórmula sinóptica de conclusión con que el autor cierra el reinado de Ocozías. La nota cronológica del v. 29 es una glosa (cf. 8,25).

30-37. Es ejecutada Jezabel. **30.** Jezabel no se hace ilusiones en cuanto a su destino. Adorna su rostro y viste las galas regias no para seducir a Jehú, sino porque está decidida a morir como una reina. Cuando llega Jehú, se encara insultantemente con él, incluso antes de que el rebelde tenga tiempo para descender de su carro. **31.** *Zimrí:* Alusión sarcástica a Zimrí, que, al igual que Jehú, fue un jefe del ejército israelita que traicionó y dio muerte a su señor, el rey Elá (cf. 1 Re 16,9-10). **36.** *la palabra del Señor:* Los macabros detalles de la muerte de Jezabel son un cumplimiento literal de la profecía pronunciada por Elías (1 Re 21, 23). **10,1-11.** Son muertos los demás miembros de la familia real junto con sus partidarios. **1.** *setenta:* Número redondo para indicar la totalidad de los descendientes (cf. 46,27; Jue 8,30; 12,14). Era normal que un

usurpador quitara de enmedio a todos los que pudieran reivindicar algún derecho al trono (cf. 1 Re 15,29; 16,11; 2 Re 11,1). **9.** *que mató a todos éstos:* La cobarde capitulación de las autoridades samaritanas y la ejecución de los descendientes directos de la familia de Ajab, de acuerdo probablemente con lo planeado por Jehú, las comprometían tanto como a él mismo en el derrocamiento de la dinastía reinante.

12-14. Son muertos los parientes de Ocozías de Judá. Este incidente debería colocarse probablemente a comienzo de la serie de acontecimientos precipitados por la marcha de Jehú a Yizreel. Dado que los visitantes seguían su camino desde Samaría a Yizreel, es muy posible que tuvieran conocimiento de los sucesos narrados en 10,1-11. **12.** *Bet-Equed:* No ha sido identificado el lugar, pero debía de estar situado en el camino entre Samaría y Yizreel, dado que los parientes de Ocozías estaban en viaje hacia esta última localidad. **13.** *la reina madre:* La reina madre era una institución en Judá, pero no en Israel; son los judaítas, no los israelitas, quienes utilizan el término. La persona en cuestión es Jezabel (cf. comentario sobre 1 Re 15,13).

58 **15-17.** Este incidente —el encuentro de Jehú con Yonadab, hijo de Rekab, y el viaje a Samaría— puede estar, igual que el precedente, fuera de contexto, pues la presencia de Yonadab, un yahvista acérrimo, hubiera servido para alertar a los sacerdotes de Baal sobre los verdaderos sentimientos de Jehú, impidiendo que el ardid de que fueron víctimas tuviera resultado (vv. 18-28). **15.** *Yonadab:* Aquí apenas se dice nada de Yonadab, pero por Jr 35,1-19 sabemos que era el fundador y legislador de una secta yahvista intransigente, cuyos adeptos vivían como nómadas por oposición a la cultura sedentaria que los israelitas habían adoptado de los cananeos. Se gloriaban de su «retorno al desierto», ideal que mantenían en su intento de emular la fe intransigente de los israelitas que vivieron en la época del desierto, antes de que su fe aceptara el compromiso con la corrupción ambiente de la civilización cananea (cf. De Vaux, IAT 44-45). **16.** *mira mi celo:* Es probable que Jehú, sin parar en reparos morales, estuviese convencido de que cumplía la voluntad de Dios al dar muerte a todos los adeptos del baalismo en Israel (cf. 9,22.25; 10,9-10.18-29). Ciertamente, su fanatismo contaba con el apoyo de la secta fundada por Yonadab y el de muchos miembros de los gremios proféticos, que, sin embargo, apoyarían más tarde una reacción contra él (cf. Os 1,4). **18-29.** Son muertos los adoradores de Baal en Samaría. **19.** *sacrificio a Baal:* Las costumbres sacrificiales cananeas e israelitas no eran diferentes, así que Jehú no tiene dificultad alguna para simular un sacrificio a Baal (cf. De Vaux, IAT 554-57). **21.** *templo de Baal:* Probablemente se alude al templo edificado por Ajab (1 Re 16,32). **22.** *ornamentos:* Entre los ritos de purificación que se realizaban antes de tomar parte en el culto divino estaba el cambio de vestidos (cf. Gn 35,2). **23.** *Yonadab:* Cf. comentarios sobre los vv. 15-17. Es posible que se mencione aquí a Yonadab debido a su presencia en los vv. 15-17. **24.** *ochenta hombres:* A juzgar por el número de los ejecutores, el de

los adeptos de Baal no podía ser muy grande (cf. 1 Re 18,40). **26.** *cipo sagrado:* Cf. comentario sobre 1 Re 16,33.

29-36. El autor D trae aquí la fórmula final correspondiente a Jehú. **30.** *el Señor dijo a Jehú:* Estas palabras constituyen un corto discurso interpretativo del autor D, al estilo de 1 Re 9,3-9; 11,11-13; 19,15; 2 Re 21,7-9.10-15. En 15,12 se da el cumplimiento de la profecía referente a los «hijos hasta la cuarta generación». **32.** *Jazael derrotó:* Jehú, paralizado por la revolución interior (mientras Fenicia y Judá se mantenían al margen a causa de las respectivas purgas de Jezabel y Ocozías de Judá), era una presa fácil para Jazael. El rey sirio llegó a dominar en seguida la mayor parte de la Transjordania, llegando quizá hasta la misma bahía de Elat (cf. 12,18-19; 13,22; Am 1,3; B. Mazar, BA 25 [1962], 114-15; Albright, BP 68-69; Bright, *Hist.,* 262s).

59 b) ATALÍA DE JUDÁ, 842-837 (11,1-20) (= 2 Cr 22,10-23,21). Para componer su historia de la usurpación del trono de Judá por Atalía y la posterior ejecución de ésta por el ejército, siete años después, el autor D ha armonizado dos fuentes, cada una de las cuales narra la muerte de Atalía (vv. 16.20). La primera (1-12.18b-20) fijaba la atención en la parte que tomaron el sacerdote Yehoyadá y el ejército en la sublevación. La segunda (13-18a) se refería a la intervención del pueblo en todo ello. Aunque esta narración completa la historia de la destrucción de la dinastía omríada, comenzada en el cap. 9, está tomada de una fuente distinta, del sur. Como Atalía no gobierna legítimamente, el autor D suprime la fórmula introductoria y la conclusiva. Es probable que incluyera este relato en su obra con la intención de evidenciar hasta qué punto preservó Dios de la extinción a la dinastía davídica, a diferencia de lo ocurrido con las varias que se sucedieron en el norte.

1. *Atalía:* La hija de Ajab se había casado con Joram, hijo de Josafat (8,18). Joram murió *ca.* 843 a causa de una enfermedad intestinal, según el Cronista (2 Cr 21,19). Cuando el hijo de Atalía, el rey Ocozías, sucesor de Joram (8,26), fue asesinado un año después por Jehú (9,27), la reina madre usurpó el trono y trató de exterminar a todos los pretendientes legítimos. **2.** *Yehošebá:* Aparte de los instintos femeninos que la impulsaban a salvar a su sobrino Joás, el Cronista explica la parte tomada por Yehošebá en la conjura de los sacerdotes por el hecho de que era esposa del sumo sacerdote Yehoyadá (2 Cr 22,11). *nodriza:* Sería tal vez una esclava que amamantaba al niño en vez de su madre. **3.** *en la casa del Señor:* Como esposa de Yehoyadá, Yehošebá vivía en las estancias de los sacerdotes, dentro de los amplios recintos del templo. Fue aquí, no en el templo propiamente dicho, donde el niño permaneció oculto. **4.** *caritas:* Mercenarios, posiblemente corresponden a los kereteos reclutados por David para formar su guardia personal (2 Sm 8,18; 20,23). **5.** *el sábado:* Evidentemente, Yehoyadá aprovechó también los guardias que quedaban francos de servicio, que fueron situados en el templo con ocasión del sábado, para poner en pie de guerra a la totalidad de la guardia. De esta manera podía hacer ante el pueblo y Atalía una demostración de fuerza en apoyo del joven rey. (En cuanto

al relevo de la guardia en sábado, cf. M-G, *Kings,* 419-20). **12.** *diadema y brazaletes:* La diadema *(nēzer)* era el principal símbolo de la realeza. Los brazaletes (leído *ṣ^{e}ʿādôt)* eran también, según 2 Sm 1,10, símbolos de realeza. Si se retiene la lectura original, *ʿēdût,* con el significado de «decreto», «testimonio», «protocolo», en vez de *ṣ^{e}ʿādôt,* habrá de entenderse como referido al decreto o testimonio que presenta el rey en prueba de legitimidad. Es probable que contuviera los diferentes nombres y títulos del rey junto con alguna afirmación de sus poderes como otorgados por Dios, al estilo del decreto de Sal 2,7-9. Su presentación formaba parte del ritual de la coronación (cf. De Vaux, IAT 152-59; Von Rad, *OT Theology,* I, 40-41).

13. *llegó hasta el pueblo:* Atalía, al igual que Jezabel, era una mujer perversa, pero animosa, que prefería hacer frente a sus enemigos en vez de huir (cf. 9,30ss). **14.** *junto a la columna:* En Egipto, los faraones tenían un lugar reservado en el templo. Aquí, al parecer, el lugar reservado al rey estaba cerca de una de las grandes columnas que se levantaban delante del santuario (cf. 1 Re 7,15-22; 2 Re 23,3). *pueblo de la tierra:* La expresión, que aparece también en los vv. 18-20 y en 15,5; 16,15; 21,24; 23,30.35; 25,3.19, tiene resonancias políticas y alude al creciente poderío de los ciudadanos libres del país, que a partir de ahora habrán de ser tenidos en cuenta por el rey y por el ejército (cf. De Vaux, IAT 110-16). **17.** *alianza:* La alianza establecida entre el «Señor y los reyes y el pueblo» es de carácter religioso, como la de 23,1ss. La alianza entre el rey y «el pueblo de la tierra» tiene sentido político y es señal de la importancia que han alcanzado los simples ciudadanos. **18.** *casa de Baal:* Al igual que Jezabel, también Atalía ha introducido en Judá la religión de Baal, con su templo, sacerdotes y culto. El pueblo de la tierra, por razones religiosas y posiblemente también nacionalistas, destruye ahora la religión extranjera, como los seguidores de Jehú habían hecho siete años antes en Israel (10,25-27). *centinelas sobre la casa del Señor:* Probablemente para prevenir cualquier contragolpe de los partidarios de Atalía y seguidores de Baal.

60 c) JOÁS DE JUDÁ, 837-800 (12,1-21) (= 2 Cr 24). Comparando los respectivos relatos del reinado de Joás hechos por el autor D y por el Cronista se ve que el primero es mucho más indulgente con Joás (vv. 3-4) y menos favorable al sacerdocio que el segundo (vv. 6-16). Por consiguiente, parece que no hay motivo para considerar los vv. 6-16 como inspirados en una fuente distinta, una historia del templo, como pretenden algunos autores (cf. R-F 1, 420). La advertencia de Joás a los sacerdotes (v. 7) indicaría que D ha tomado el relato de su fuente ordinaria, las Crónicas de los reyes de Judá (v. 20), más profética y política que sacerdotal. Nótese que 12,1 del TM es 11,21 en la Vg. y otras versiones, incluso modernas.

2. *de siete años:* El reinado de Joás, de acuerdo con el cómputo dinástico, debería empezar a contarse desde su infancia, pero el autor prefiere conectar su relato con la historia anterior, correspondiente a Atalía (cf. 11,4). **3.** *el sacerdote le instruyó:* Puede tratarse de una glosa

fundada en 2 Cr 24, donde se ve que Joás estuvo muy influido por el sumo sacerdote Yehoyadá durante sus primeros años. La parte que tuvo en la ejecución del hijo de Yehoyadá, Zacarías, pudo ser una reacción tardía a aquella dominación (cf. 2 Cr 24,21-22). **5-6.** Las órdenes de Joás demuestran que el templo era considerado como un santuario estatal, dependiente del rey, que se servía de los sacerdotes como de funcionarios civiles. Joás no disminuye directamente las ofrendas ordinarias que se entregaban a los sacerdotes y eran retenidas por éstos en concepto de emolumentos, pero al obligarlos a entregar parte de estos ingresos para subvenir a las reparaciones que era preciso llevar a cabo en el templo rebaja indirectamente la parte que les correspondía de las ofrendas. Los sacerdotes, como demuestran los hechos que siguen, no se oponen a la orden; simplemente la ignoran (vv. 7-8). La segunda orden del rey (v. 7) intenta retener una parte de los ingresos de los sacerdotes y destinarla a las reparaciones del templo. Los sacerdotes (v. 9) consienten en no aceptar dinero para sí, pero tampoco quieren encargarse de las reparaciones del santuario (cf. De Vaux, IAT 421-22). **10.** *un cofre:* Como los sacerdotes no quieren aceptar la responsabilidad de las reparaciones a ejecutar en el templo, se coloca junto a la puerta de éste una caja para recoger las ofrendas destinadas a las reparaciones (cf. 22,4). El dinero no tenía forma de monedas, sino que consistía en piezas de plata que se fundían en lingotes y luego se pesaban para determinar su valor. **16.** La mención de la honradez de los laicos supone una insinuación contra los sacerdotes por la dudosa actitud adoptada en el asunto de las reparaciones del templo (vv. 7-9). *Jazael:* Aflojada la presión asiria a partir de 837, Jazael empezó a extender su influencia (cf. 10,32-33). Su ataque contra Gat y Jerusalén tuvo lugar *ca.* 815, y la dominación aramea sobre Palestina duró hasta que la presión asiria, renovada por obra de un nuevo rey asirio, Adadnirari III (13,3-5), obligó al hijo de Jazael, Ben-Hadad III, a retirarse hacia Aram y sus territorios dependientes más inmediatos (cf. B. Mazar, BA 25 [1960], 114ss). **21.** *Milló:* Cf. comentario sobre 1 Re 9,15. **22.** El Cronista (2 Cr 24,25) insinúa que Joás fue asesinado en venganza de la parte que tomó en la ejecución de Zacarías, el hijo de Yehoyadá.

61 d) JOACAZ DE ISRAEL, 815-801 (13,1-9). **5.** El salvador innominado podría ser Jeroboam II, que reinó desde 786 a 746 y restauró los límites de Israel, llevando las fronteras hasta Jamat (14,25-27). Es muy posible, sin embargo, que el autor se refiera a Adadnirari, el nuevo rey asirio (811-783), cuyas expediciones militares a Palestina después de 805 (ANET 281-282) quebrantaron el poderío arameo bajo el hijo de Jazael, Ben-Hadad III (13,24-25). Jazael había muerto poco antes de 805. **6.** Los nombres personales que encontramos en las óstracas de Samaría, fechadas entre 738 y 736, demuestran que aproximadamente la mitad de las personas formaban todavía sus nombres a base de Baal en vez de Yahvé. El baalismo, por consiguiente, seguía siendo la religión fundamental de muchos israelitas, a pesar de la purga de Jehú a mediados del siglo IX (cf. Albright, BP 70-71). **7.** El texto, que especifica la

situación extrema a que se vio reducido Israel bajo el poderío de Jazael, es un comentario al título de «salvador» del v. 5. En 853, Ajab había sido capaz de alinear una fuerza de dos mil carros frente a los asirios en Carcar.

e) JOÁS DE ISRAEL, 801-786, Y MUERTE DE ELISEO (13,10-25). **12.** *el resto:* La fórmula de conclusión es simplemente un duplicado de 14,15-16. **14.** *Eliseo:* Se consigna el relato de profecía y cumplimiento (vv. 19.25) con la misma intención que en los restantes casos. El milagro (vv. 20-21) se consigna por su valor de prueba autentificadora de la «palabra del Señor» a través de sus profetas. Eliseo actuaba ya antes de la rebelión de Jehú en 845, y su ministerio debió de prolongarse cincuenta años por lo menos. **15.** *mi padre:* Cf. comentario sobre 2,12. **16.** *las manos sobre las manos del rey:* Eliseo significa de esta manera la comunicación de un poder divino a Joás. **17.** *hacia el este:* Mirando hacia Aram, con lo que se significa la victoria de Joás sobre aquel país. **18.** *hiere:* El número de veces que Joás lance sus golpes será el de sus victorias. Su falta de energía prefigura la exigüidad de éstas (en cuanto a otros casos de semejantes acciones proféticas, cf. Ex 17,8ss; Jos 8, 18ss; Jr 18,1ss; 1 Re 22,11). **21.** *revivió:* Este relato de milagro, semejante a los que se consignan en los caps. 2-8, da testimonio de los poderes de Eliseo aun después de muerto. **22.** El breve resumen de la opresión de Aram sobre Israel (vv. 22-24) lleva al cumplimiento (v. 25) de la predicción hecha por Eliseo (v. 19), cosa que el autor D, como de costumbre, no podía pasar por alto.

62 f) AMASÍAS DE JUDÁ, 800-783 (14,1-22) (= 2 Cr 25). **2.** *reinó veintinueve años:* Se sugiere que Amasías se retiró después de trece años y dejó que su hijo Ozías reinase como regente. Esta posibilidad explicaría la desacostumbrada noticia del v. 17; la suma de las cifras de los vv. 2 y 17 daría los veintinueve años de reinado. (Sobre la sincronización, cf. M-G, *Kings,* 438-39). **6.** *en el libro de la ley:* La cita está tomada de Dt 24,16. Bajo la ley tribal, más primitiva, de Israel, la solidaridad familiar implicaba el castigo no sólo del individuo culpable, sino también de su familia (cf. Jos 7,24; 2 Sm 21,5). **7.** El valle de la sal es la Arabá, en que se prolonga la depresión del mar Muerto hacia el sur. Sela puede ser Petra, la ciudad edomita que más tarde llegaría a ser capital del reino nabateo, entre 200 a. C. y 100 d. C. Edom se había sublevado contra Joram (8,20-22). Amasías intentaba, probablemente, recuperar el control de la ruta comercial que llevaba hacia Elat y el mar Rojo. *Yoqteel:* No se menciona en ningún otro lugar el nombre de la ciudad conquistada. **8.** *mensajeros a Joás:* El texto no da los motivos de esta declaración de guerra de Amasías contra Israel, pero el Cronista la explica (2 Cr 25,5-24, esp. vv. 6.10.13) hablando de los mercenarios israelitas licenciados por Amasías. Estos mercenarios, al regreso, descargaron su cólera saqueando las ciudades de Judá que encontraban en su camino. A título de represalia, Amasías declaró la guerra a Israel. **9.** *cardo:* El apólogo de Joás (cf. uno semejante en Jue 9,8-15) alude a la locura de Amasías, que, habiendo conquistado Edom, se cree capaz

de apoderarse también de Israel (v. 10). Los acontecimientos subsiguientes (vv. 11-14) demostrarán hasta qué punto era acertado el juicio de Joás (cf. Bright, *Hist.*, 266s). **11.** *Bet-Šemeš de Judá:* Es la moderna Tell er-Rumeileh, a unos 24 kilómetros al oeste de Jerusalén. **15.** *el resto:* La fórmula de conclusión, que estaría mejor a continuación de 13,25. Se coloca aquí, sin embargo, porque el autor D ha juntado a Joás y Amasías para narrar sus guerras. Sigue inmediatamente la fórmula conclusiva correspondiente a Amasías. **19.** *conspiración:* 2 Cr 25,27 atribuye la conjura a la oposición suscitada por la apostasía de Amasías. *Lakiš:* La moderna Tell ed-Duweir, a 24 kilómetros al oeste de Hebrón (cf. W. F. Albright, BASOR 68 [1937], 22ss). **21.** *Azarías:* Conocido como Ozías en 15,13 y normalmente también en Cr, Am, Os e Is. Azarías era, probablemente, su nombre de nacimiento (cf. 1 Cr 3,12) y Ozías el de coronación. **22.** *Elat:* Cf. comentario sobre 1 Re 9,26. La ciudad había sido reconquistada probablemente por Amasías (3,7), que quizá también diera comienzo a su reedificación, terminada por su hijo.

63 g) JEROBOAM II DE ISRAEL, 786-746 (14,23-29). **25.** Durante su largo reinado, Jeroboam II restableció las antiguas fronteras de Israel, fijándolas donde David las había puesto. Además, administró el reino de forma que alcanzó una cumbre de prosperidad semejante a la que tuvo en tiempos de Salomón. *Jonás:* El nombre de este profeta israelita se utilizaría luego como seudónimo del protagonista del Libro de Jonás, escrito midráshico tardío. *Gat de Jéfer:* Es la moderna Meshhed, a unos 11 kilómetros al oeste de Tiberíades. (Para una valoración más realista de Jeroboam II, el más grande de los reyes israelitas, y al que el autor D consagra a regañadientes unas pocas líneas, cf. Bright, *Hist.*, 267-69; Albright, BP 70-71). **28.** *cómo luchó:* El TM está corrompido. BJ sugiere la lectura «y cómo combatió contra Damasco y apartó de Israel la cólera de Yahvé».

h) AZARÍAS (OZÍAS), 783-742 (15,1-7) (= 2 Cr 26). **1.** *Azarías:* Cf. comentario sobre 14,21. **5.** *leproso:* Para más detalles, cf. 2 Cr 26, 16-21. Jotam se encargó de cumplir los deberes administrativos de su padre y quizá actuó de corregente. **6.** Al igual que su contemporáneo del norte, Jeroboam II, también Azarías tuvo un largo y próspero reinado, cosa que el autor D, sin embargo, ignora (cf. Bright, *Hist.*, 269ss).

i) ZACARÍAS Y ŠALLUM DE ISRAEL, 746-745 (15,8-15). **8.** *Zacarías:* Es el último rey descendiente de Jehú. Su breve reinado y su trágico final introducen un período de perturbaciones en la historia de Israel, en el curso del cual, cuatro de sus seis reyes (Zacarías, Šallum, Pecajías y Pecaj) fueron asesinados, las guerras civiles asolaron el país y creció la influencia y la dominación asiria hasta que, bajo Salmanasar V, en 721, el reino es destruido y el pueblo llevado al cautiverio. (Sobre los complicados acontecimientos de estos veintitrés últimos años del reino de Israel, cf. Bright, *Hist.*, 282-89; en cuanto a los anales asirios que aportan luz sobre este período, cf. ANET 282-84). **10.** *Yibleam:* Cf. comentario sobre 9,27. **11.** *palabra del Señor:* Según su costumbre, D consigna minuciosamente el cumplimiento de la palabra pro-

fética recogida en 10,30. **13.** *Šallum:* El reinado de este usurpador dura un solo mes. Es el segundo, por su corta duración, de la historia de Israel. Zimrí reinó tan sólo una semana (1 Re 16,15). **14.** *Tirsá:* Cf. comentario sobre 15,33.

j) MENAJEM, 745-738 (15,16-22). **16.** *Tapúaj:* Posiblemente, la moderna Sheik Abu Zarad, a unos 16 kilómetros al sur de Nablús, pero tanto el texto como la identificación son objeto de discusiones. *abrió el vientre:* Semejante muestra de barbarie no era infrecuente (cf. 8,12; Am 1,13; Os 14,1). **19.** *Pul:* Teglatfalasar III (745-727) tomó este nombre *(Pulu)* de entronización cuando conquistó Babilonia en 729 (ANET 283). *mil talentos:* Equivalentes a tres millones de siclos. El tributo se pagó imponiendo a sesenta mil terratenientes de Israel una contribución de cincuenta siclos cada uno (v. 20). El incidente, que probablemente ocurrió en 738, poco antes de la muerte de Menajem, demuestra que en Israel todavía quedaba bastante riqueza; al mismo tiempo, señala el avance asirio, que traerá consigo al fin la ruina del reino septentrional. **20.** *se retiró:* Momentáneamente ausente, volverá en 733 (15,29).

64 k) PECAJÍAS Y PECAJ DE ISRAEL, 738-732 (15,23-31). **23.** *Pecajías:* Su reinado duró dos años (738-737), durante los cuales permaneció sometido a Asiria, siguiendo así la política de su padre. Le puso fin Pecaj, jefe del partido antiasirio en Israel (cf. vv. 25.29-30; 16,5-7). **27.** *Pecaj:* En hebreo, su nombre es igual que el de su predecesor, pero se le distingue añadiéndole «hijo de Remalías» (15,32; 16,5; Is 7,5). Es posible que usurpara el trono y el nombre real de su predecesor. *veinte años:* En cuanto a la cronología, cf. H. J. Cook, *Pekah:* VT 14 (1964), 121-35. **29.** *capturó:* La invasión se fecha en 733-732. El rey asirio se apoderó de la mejor parte de Israel y la dividió en tres provincias asirias: Galaad en Transjordania, Meguiddó (incluyendo Galilea) y Dor (en la llanura costera). Es posible que el asesinato de Pecaj por Oseas salvara a Israel de una total destrucción mediante la sumisión total a Teglatfalasar (v. 30). *Iyyón, Abel-Bet-Maacá:* Estas ciudades caen sobre la frontera norte de Israel (cf. 1 Re 15,30). *Yanóaj:* No identificada. *Quedeš:* Está al noroeste del lago Hulé. *Jasor:* Está situada al oeste del lago Hulé. La primera de las tribus enviadas al cautiverio. El resto seguirá en 722 (17,1ss). **30.** *Oseas:* Una inscripción de Teglatfalasar (ANET 284) menciona la conspiración contra Pecaj. Teglatfalasar se gloría diciendo: «Yo puse a Oseas por rey sobre ellos». **31.** Esta es la última vez que se citan las Crónicas o Hechos de los Reyes de Israel, posiblemente porque en los turbulentos años posteriores no se siguió haciendo la crónica de lo sucedido, o porque se perdieron los documentos, o también porque el cronista, por razones que desconocemos, dio por terminada su obra en este punto.

l) JOTAM DE JUDÁ, 750-735 (15,32-38) (= 2 Cr 27). **33.** *reinó dieciséis años:* De ellos, quizá ocho debió de pasarlos como corregente de su padre enfermo (750-742), el rey Ozías (cf. W. F. Albright, BASOR 100 [1945], 22). **37.** *comenzó a enviar:* Pecaj y Rasón de Damasco tratan de inducir a Jotam a formar con ellos una coalición antiasiria.

Cuando éste se niega, toman la determinación de conquistar Judá, deponer a Jotam y entronizar un rey marioneta que se muestre más dispuesto a colaborar. Jotam murió antes de que llegaran los israelitas y arameos. El golpe recayó sobre su hijo Ajaz (16,5ss; Is 7,1ss).

65 m) AJAZ DE JUDÁ, 735-715 (16,1-20) (= 2 Cr 28). **1.** *Ajaz:* Este nombre es una forma abreviada de Yehoahaz, que se encuentra en una fuente asiria como *Ia-u-ha-zi* (ANET 282). Es posible que el autor suprimiera deliberadamente el elemento divino de este nombre debido a la conocida apostasía de Ajaz. Este es uno de los pocos reyes davídicos de quienes no se menciona el nombre de la madre. **3.** *a través del fuego:* El sacrificio de niños es una práctica cananea (cf. 21,6; 23,10; Miq 6,7; Jr 7,31; cf. también comentario a 3,27). **4.** *árbol frondoso:* Los ritos religiosos del baalismo se practicaban frecuentemente al aire libre (cf. 17, 10; 1 Re 14,23; Dt 12,2; Jr 2,20; cf. también comentarios sobre 3,2 y 1 Re 11,5). **5.** *Rasón:* Fue el último rey de Damasco, tomada por Teglatfalasar en 732 (v. 9). La coalición de Damasco e Israel tenía por finalidad reemplazar a Ajaz por el hijo de Tabel (Is 7,6), seguramente un no judío; así se podía ganar a Judá como aliado contra Asiria o al menos neutralizarlo. Los documentos asirios contemporáneos conocen un territorio en el norte de Transjordania al que dan el nombre de *Bēt Tāb'el* (cf. W. F. Albright, BASOR 140 [1955], 24-35). En 2 Cr 28,5-8 se ofrece un relato, exagerado, de los efectos que tuvo esta invasión en Judá. **6.** *Edom:* Este vasallo meridional de Judá (cf. 14,22) aprovechó los ataques de que era víctima su dominador para sublevarse. Según 2 Cr 28,17, los edomitas se coaligaron entonces con Israel y Damasco para atacar a Judá. **6.** *mensajeros:* Ajaz pidió y obtuvo la ayuda de Asiria (vv. 8-10) contra sus enemigos, en contra del consejo dado por Isaías (Is 7,1-8,18). En los anales de Teglatfalasar se menciona el tributo de Ajaz. **9.** *mató a Rasón:* La campaña emprendida por Teglatfalasar en 732 puso fin a Aram-Damasco como reino independiente. El territorio dependiente de Rasón fue dividido en cuatro provincias asirias. Israel había sido invadido un año antes (15,29).

10. *altar:* Probablemente se trataba del altar que había en el templo de Hadad-Rimmón (llamado Bet-Rimmón de Damasco en 5,18) y que sirvió a Urías el sacerdote (cf. Is 8,2) como modelo para construir su altar dedicado a Hadad-Rimmón en el templo de Jerusalén (cf. 2 Cr 28,23). La sumisión política de Ajaz ante Asiria (cf. v. 18) implicaba una lamentable consecuencia: la aceptación de las divinidades asirias (cf. Von Rad, *OT Theology,* I, 43; Bright, *Hist.,* 289-90). La obediencia de Urías a las órdenes de Ajaz demuestra que el rey controlaba el templo como santuario estatal (vv. 10-16). **14.** *altar de bronce:* El viejo altar de los holocaustos (cf. 1 Re 8,64), reemplazado por el altar pagano construido según el modelo de Damasco, fue retirado, pero siguió en uso (cf. M-G, *Kings,* 460-61). **17.** Es de suponer que Ajaz se vio obligado a expoliar el templo para hacer frente al pago del tributo exigido por Teglatfalasar. **18.** Sentido incierto. Es posible que en el templo hubiera un estrado para el rey. La «entrada del rey» era un acceso desti-

nado especialmente para el monarca (cf. 1 Cr 9,18; Ez 46,1-3). La clausura de este acceso «por causa del rey de Asiria» podía ser una manera de hacer comprender a Ajaz, simbólicamente al menos, que ya no tenía el control de su propio templo.

66 n) OSEAS, 732-724, Y CAÍDA DE SAMARÍA EN 722 (17,1-41). El cap. 17 comienza con un breve relato de la caída de Samaría (vv. 1-6), prosigue con un discurso interpretativo sobre el hundimiento de Israel (vv. 7-23) y se cierra con noticias sobre el origen de los samaritanos (vv. 24-41). **2.** Por razones desconocidas (quizá haya que pensar en datos de archivo favorables a Oseas, pero omitidos por D), este rey, el último de Israel, es juzgado más benignamente que sus predecesores. **3.** *siervo:* No está claro el desarrollo de los acontecimientos en las relaciones de Oseas con Asiria. De 15,30 podría sacarse la conclusión de que Oseas encabezaba la facción proasiria en Israel, en 733, y que se hizo tributario de Teglatfalasar. Es posible que dejara de pagar el tributo a la muerte de este monarca (727), pero que volviera a pagarlo en 725, cuando Salmanasar envió un ejército contra Tiro e Israel, volviéndose a rebelar más tarde. Puesto que los ejércitos de Salmanasar pusieron cerco definitivamente a Samaría en 724, la dificultad está en encontrar tiempo suficiente para dos invasiones entre 727 y 724. La mejor solución sería aceptar que Salmanasar envió un ejército invasor únicamente en 724. Estos invasores vinieron debido a la conspiración mencionada en el v. 4, y Oseas capituló antes de la llegada de las tropas, adelantándose a entregar a Salmanasar el tributo mencionado en el v. 3. Posiblemente en esta ocasión, Salmanasar acusó a Oseas de conspirar con el rey de Egipto, lo puso en prisión y envió su ejército a sitiar Samaría, tal como dicen los vv. 4b-6 (cf. Bright, *Hist.*, 288s). **4.** Léase, según H. Goedicke (BASOR 171 [1963], 64-66): «a Sais, al rey de Egipto» (→ Excursus: Israel, 11:13). **5.** Salmanasar comenzó el asedio en 724 y lo terminó en el otoño de 722, poco antes de su muerte, ocurrida en el invierno de 722-721 (cf. H. Tadmor, JCS 12 [1958], 22-40, 77-100). Como Samaría se rindió en el año de su proclamación como rey, Sargón II (722-705) se atribuyó esta conquista, así como la de «la tierra vacía de Bet-Omrí» (ANET 284-85). **6.** Sargón II cuenta 22.290 israelitas deportados a la Mesopotamia superior y a Media. Comparando esta cifra con los 60.000 ricos propietarios de 15,19-20, podría pensarse que se trataba de una décima o quizá una vigésima parte de la población (cf. H. G. May, BA 6 [1943], 57-58). En esta cifra iría incluida la parte más granada de los ciudadanos israelitas, pues las deportaciones tenían por objeto impedir cualquier sublevación futura alejando del país a los elementos influyentes y en general a cuantos hubieran podido ponerse al frente de nuevas rebeliones contra el poder asirio. *Jalaj:* Distrito situado sobre el río Khabur, afluente del Eufrates, en el norte de Mesopotamia, no lejos de Jarán. *Gozán:* Probablemente es Tell Halaf, en Mesopotamia oriental.

67 **7.** El autor exílico interrumpe la narración para emitir una sentencia moralizante acerca del destino de Israel (vv. 7-23), justificando

plenamente las anteriores advertencias contenidas en sus primeros discursos interpretativos (cf. 1 Re 9,3-9; 14,7-16) y el tono de sus juicios contra todos los reyes de Israel, desde Jeroboam a Oseas. En este discurso hay abundantes expresiones calcadas en Dt y Jr (cf. Driver, *Introd.*, 200-204). **10.** *toda colina alta y bajo todo árbol frondoso:* Cf. Dt 12,2; Jr 3,6; 17,2. **11.** *provocando al Señor:* Cf. Dt 4,25; 9,18; 31,29; Jr 8, 19; 11,17. **13.** *mis siervos los profetas:* Cf. Jr 7,25; 25,4; 29,19; 35,15; 44,4. **14.** *no escucharon:* Cf. Jr 7,26; 11,7. **15.** *siguieron la vanidad:* Cf. Jr 2,5. **18.** *los apartó de su rostro:* Cf. Jr 32,31; 7,15; 23,39. **19.** *también Judá:* El autor exílico anticipa la caída de Jerusalén, ocurrida en 587 (nótese la alusión a Judá en el v. 13). Los versos 19-20 tienen los rasgos propios de una adición posterior, pero generalmente el autor exílico mira hacia adelante en sus discursos interpretativos, previendo la caída de Jerusalén (cf. 1 Re 8,46-53; 9,6-9; 2 Re 20,16-19; 21,10-15; 22,15-20; 23,27). **20.** *rechazó a todos los descendientes de Israel:* Cf. Jr 31,27.

24. La política asiria incluía también el asentamiento de otros pueblos sometidos en el territorio de Israel. Sargón II menciona en sus inscripciones a los supervivientes de las tribus de Tammad, Ibadidi, Marsimanu y Haiapa, a los que deportó «y los asenté en Samaría» (ANET 286). Esta deportación de elementos extranjeros a Samarina, nombre que recibió la nueva provincia asiria, debió de llevarse a cabo periódicamente durante varios años (cf. Esd 4,2.9-10). *Kutá:* La moderna Tell Ibrahim, al norte de Babilonia y al este del Eufrates. En los escritos rabínicos, «kutitas» es un término despectivo para designar a los samaritanos. *Avvá:* Inidentificada. Es probable que estuviera en Siria, cerca de Jamat y Sibraím (cf. 18,34; 19,13). *Jamat:* Ciudad siria junto al Orontes. Sargón II la conquistó en 720; a la derrota debió de seguir la deportación a Samaría. *Sefarváyim:* Probablemente es la Sibraim mencionada junto con Jamat en Ez 47,16. **25.** *leones:* En el Próximo Oriente eran cosa normal los leones hasta el siglo XII d. C., y Asurbanipal (668-633) menciona una plaga de leones que en sus tiempos sufrió Babilonia. **27.** Albright sugiere que el monarca asirio trató de reorganizar el santuario de Betel por razones políticas, manteniéndolo como rival de Jerusalén, con lo que se aseguraba más aún la fidelidad de la nueva provincia al dominio de Asiria (BP 77; Albright, ARI 172). Las sublevaciones contra el poder asirio ocurridas en Palestina en los años 711 (Is 20,1) y 701 (Is 36-37) vendrían en apoyo de esta explicación. **29.** *los samaritanos:* La degeneración religiosa de los samaritanos, descrita en los vv. 24-41, según algunos autores sería una leyenda incorporada al texto en época tardía, después del exilio, cuando la separación entre judíos y samaritanos se había hecho ya irremediable (cf. H. H. Rowley, *The Samaritan Schism in Legend and History,* en *Israel's Prophetic Heritage* [ed. por B. Anderson y W. Harrelson; Nueva York, 1962], 208-22; L. Hartman, EDB 2112). Este relato es, ciertamente, tendencioso, pero no más que la actitud del autor exílico con respecto a Israel a lo largo de 1 y 2 Re. Más aún, el estilo apenas difiere del que carac-

teriza a D en los restantes discursos interpretativos (cf. 1 Re 14,7-16; 2 Re 17,7-23). **30.** *Sukkot-Benot:* Posiblemente, este nombre es una combinación de Sakkuth, nombre babilonio del planeta Saturno (cf. Am 5,26), y Banitu, título de la diosa Ištar (sin embargo, cf. M-G, *Kings,* 474). *Nergal:* Era el dios del mundo inferior y tenía un templo en Kutá. *Ašimá:* Se trata, posiblemente, de la diosa consorte de Ešmún, a la que se daba culto en Jamat. *Nibjaz y Tartaq:* Divinidades inidentificadas; posiblemente, la primera es una variante del dios babilonio Nebo, y la segunda, de la diosa siria Artagatis. *Adrammélek:* Posiblemente es el dios sirio de la tormenta Adad-mélek (cf. Albright, ARI 163). *Anammélek:* Probablemente, Anu, dios consorte de la divinidad femenina siria Anat.

68 **III. Los últimos reyes de Judá (2 Re 18,1-25,30).** El autor fija ahora su atención exclusivamente en los últimos reyes judaítas y en la catástrofe de 587. Ya en los discursos interpretativos de la primera parte había apuntado discretamente hacia la caída de Judá (cf. 1 Re 8,23-53; 9,3-9). En la segunda parte, sus discursos apuntaban a la caída de Samaría (cf. 1 Re 11,11-13.31-39; 14,7-16), con una breve alusión a la caída de Judá (2 Re 17,19-20). En la tercera parte, varios discursos interpretativos se refieren directamente a la caída de Jerusalén (cf. 20, 16-19; 21,10-15; 22,15-19; 23,26-27). Al igual que en la segunda parte, el autor sigue utilizando las fórmulas introductorias y conclusivas para cada uno de los reyes y, cuando sus fuentes lo permiten, interpola relatos referentes a los profetas (cf. 18,17-20,21; 22,14-20; 23,16-20). Las narraciones en torno a Isaías quizá proceden de un ciclo muy semejante a los de Elías y Eliseo, y probablemente son obra de algunos discípulos de Isaías (cf. Is 8,16). Sin embargo, D, según su costumbre, se sirve de estos materiales con propósito teológico más que biográfico. En 18,4, y especialmente en los caps. 22-23 *passim,* el autor se ha servido también, como hizo ya en los caps. 12 y 16, de otra fuente en que se narraría la historia del templo (sin embargo, cf. M-G, *Kings,* 37-38; → Historia de Israel, 75:81-87).

A) Ezequías, 715-687 (18,1-20,21) (= 2 Cr 29-32; Is 36-39). Es muy discutida la sucesión de acontecimientos en el enfoque del autor D al tratar el reinado de Ezequías. Sin que intentemos resolver todos los problemas, dividiremos estos materiales en tres apartados: 18,1-16; 18,17-19,37 y 20,1-21, ocupándonos de las cuestiones pertinentes a cada una de estas partes.

69 a) REFORMAS DE EZEQUÍAS E INVASIÓN DE SENAQUERIB, 701 (18,1-16). La mayor parte de los materiales incluidos en esta sección proceden, con toda probabilidad, de las Crónicas de los Reyes de Judá. **4.** El breve relato de la reforma llevada a cabo por Ezequías se completa con las noticias dadas por 2 Cr 29-31. La reforma religiosa se hizo absolutamente necesaria después del reinado irreligioso de Ajaz (cf. 16,2-18). Su puesta a punto, debido a la influencia política y religiosa de Asiria, sería gradual; sin embargo, el hecho de que Sargón II se viera obligado a hacer frente a las numerosas sublevaciones que se

produjeron en sus estados durante los años siguientes a 721, debió de favorecer la reforma de Ezequías. Es probable que ya en los primeros años de su reinado Ezequías viera favorecidos sus planes de reforma por una combinación de impulsos nacionalistas y celo religioso yahvista, pero es muy dudoso, a pesar de que el Cronista sitúa toda la reforma en el primer año de Ezequías (2 Cr 28,3), que el rey se decidiera a eliminar del templo todo rastro de influencia asiria hasta que estuvo seguro de que tales gestos, que tenían un marcado cariz de rebeldía, podrían realizarse sin miedo a las represalias de aquella potencia (cf. Albright, *Hist.*, 296ss). *lugares altos:* Cf. comentarios sobre 1 Re 3,2; 11,5. *cipos sagrados:* Cf. comentario sobre 1 Re 16,33. *serpiente de bronce:* Llamada Nejuštán. Este antiguo objeto de culto, que se suponía databa de tiempos de Moisés (Nm 21,8-9), era objeto de una veneración idolátrica en Jerusalén. **8.** *derrotó a los filisteos:* Dado que Sargón II se gloría de una campaña con éxito contra las ciudades filisteas en 711 (cf. Is 20,1; ANET 286-87), el ataque de Ezequías, casi con toda certeza, formaba parte de una sublevación contra Asiria (cf. vv. 7.13-16). Es probable, pero en modo alguno seguro, que el ataque tuviera lugar en los años siguientes a la muerte de Sargón, ocurrida en 705, cuando Ezequías, coaligado con Merodak-Baladán de Caldea (cf. 20,12-19), el faraón Šabaká de Egipto (710-696) y los reyes de Tiro, Ascalón y Ecrón, hacía los preparativos para sublevarse contra Asiria. El ataque puede responder a un intento de obligar a las restantes ciudades filisteas a adherirse a la coalición contra Asiria.

9-12. Todo este pasaje, repetición de 17,5-6 con sincronismos basados en 18,1, tiene aspecto de ser una adición posterior. **13.** *año decimocuarto:* Sobre la fecha, cf. W. F. Albright, BASOR 100 (1945), 22. De los anales de Senaquerib se desprende con toda certeza (ANET 288) que este monarca invadió Palestina en 701, saqueó muchas ciudades, deportó un buen número de judíos y obligó a Ezequías a pagar un duro tributo. Senaquerib declara explícitamente que en aquella ocasión puso cerco a Jerusalén (afirmación que está en notoria contradicción con la profecía de Isaías en 19,32-34) y tuvo prisionero a Ezequías dentro de Jerusalén «como un pájaro en una jaula», pero en modo alguno da a entender que llegara a tomar la ciudad. En consecuencia, los historiadores creen que el relato de los vv. 13-16 concuerda sustancialmente con los anales de Senaquerib. El que la narración contenida en 18,17-19,37 se refiera o no a la misma invasión es otra cuestión (cf. comentario a 18,17ss). **14.** *Lakiš:* Identificada como Tell ed-Duweir, Lakiš, situada en la Šefelá, a unos 24 kilómetros de Hebrón, era la principal fortaleza en la cadena defensiva que protegía a Judá. Senaquerib se sintió tan orgulloso de haber conquistado a Lakiš, que conmemoró el acontecimiento en un relieve de piedra (cf. ANE 371-74; DOTT 69-70; G. E. Wright, BibArch 110-11).

70 b) LA INVASIÓN DE SENAQUERIB SEGÚN LA FUENTE ISAIANA (18,17-19,37). Entre los autores es cuestión disputada (cf. M-G, *Kings*, 513-18) si el relato contenido en 18,17-19,37 (que posiblemente incluye

dos narraciones paralelas de unos mismos acontecimientos, la primera en 18,17-19,8 y la segunda en 19,9-37) se refiere a la invasión de Senaquerib en 701, lacónicamente resumida en los datos de archivo recogidos en 18,13-16, o a una segunda invasión que habría de fecharse en *ca.* 689-688 y llevada a cabo por el mismo Senaquerib. Aquí hemos adoptado la teoría de las dos campañas (cf. Bright, *Hist.,* 314ss). El relato de Is 36-37 es idéntico a éste, salvo que omite 18,14-16 (→ Isaías, 16:61-64). **17.** *el Rab-saris* [jefe de los eunucos]: Probablemente es uno de los consejeros privados del rey (cf. De Vaux, IAT 176-79). *canal del estanque superior:* Se alude a uno de los estanques que se alimentaban de las aguas del Guijón, al sur de la ciudad y no lejos del palacio situado sobre el extremo norte del promontorio rocoso de Sión (cf. 1 Re 1,9.33; Is 7,3).

18. *Šebná el escriba:* Cf. comentario sobre 1 Re 4,3. En el contexto de Is 22,29ss, donde el profeta predice la caída en desgracia y posterior sustitución de Šebná por Elyaquim, hijo de Jilquías, se alude a las muchas «brechas en la ciudad de David», algo que tiene fácil explicación después de la invasión de 701, pero no antes. Todo el contexto de Is 22,9ss, que se refiere a la reparación de los muros y a la construcción de una nueva reserva de agua «entre los dos muros para guardar el agua del antiguo estanque», significaría que la ciudad estaba reparando los daños de una primera invasión y disponiéndolo todo para hacer frente a una segunda, situación que vendría en apoyo de la explicación a base de dos campañas (18,13-16 y 18,17ss). **21.** *caña rota, Egipto:* No está claro si el mariscal se refiere a la ayuda prometida por Egipto, que de nada servirá (cf. v. 24), o a la derrota del ejército egipcio, que venía con intención de levantar el cerco de Jerusalén (sin embargo, cf. v. 19). Si se trata de lo segundo, entonces aludiría a la derrota sufrida por los egipcios en Eltequé (701) e indicaría, en contra de la teoría de las dos campañas, que el autor está ampliando sus noticias sobre la campaña que había resumido en 18,13-16. **26.** *arameo:* Desde tiempos de Ben-Hadad II, el arameo imperial se había convertido en lenguaje oficial del nuevo imperio arameo. En los siglos siguientes, y especialmente en el siglo VIII, se difundió fuera de los límites del imperio y llegó a ser la lengua diplomática del Cercano Oriente (cf. B. Mazar, BA 25 [1962], 111-12). *en judío:* Se refiere al hebreo hablado en Judá. Los parlamentarios judíos temen que los hombres apostados en la muralla (v. 27) se sientan intimidados por las palabras del mariscal. **34.** *Jamat:* Cf. comentario sobre 17,24. *Arpad:* Tell Ergad, al norte de Aleppo. *Hená:* No identificada.

19,3. *los hijos...:* Es una expresión proverbial de una situación desesperada. **4.** *resto:* Uno de los temas favoritos de Isaías (cf. Is 7,3; 10, 20-21). **7.** *espíritu:* El poder de Dios impulsa a los hombres llevándolos a cumplir sus designios en la historia. *cierto rumor:* Estas palabras sirven de nexo para introducir el relato paralelo de la segunda campaña. Se supone que estos «rumores» son las noticias que llegaron a Senaquerib sobre los sucesos que tenían lugar en su reino (19,36-37) y que le

obligaron a marchar a Nínive, donde luego sería asesinado. Un redactor antiguo, o quizá el mismo autor exílico de Re, interpretó el «rumor» como la noticia de que se aproximaba el ejército egipcio de Tirhacá (vv. 8-9), e insertó en este punto el relato paralelo, que habla claramente de la intervención egipcia. El texto dice «cuando oiga un cierto rumor, retornará a su propio país, etc.», predicción que se cumple cuando Senaquerib vuelve a Nínive y es asesinado allí, tal como lo refiere 19, 36-37. Si el «rumor» se refiriese a la llegada del ejército de Tirhacá, también explicaría la retirada de Senaquerib, pues lo cierto es que se enfrentó al ejército egipcio, pero sin conseguir derrotarlo; sin embargo, el texto da a entender que fue el «rumor», no el choque con el ejército egipcio, lo que le obligó a regresar (cf. comentario sobre 19,35).

71 **9.** *Tirhacá:* Es el nombre —no egipcio— del tercer soberano de la XXV dinastía (etiópica) de Egipto (690-664). Puesto que había nacido en 710, los que prefieren la explicación de una sola campaña para 18,13-19,37 se ven obligados a mantener que Tirhacá, cuando combatió contra Senaquerib (en 701), sólo tenía nueve años o que este nombre ha sido erróneamente interpolado en el texto (cf. W. F. Albright, BASOR 130 [1953], 8-11; J. M. Janssen, Bib 34 [1953], 23-43). Pero es mucho más verosímil que Tirhacá esté relacionado con una segunda sublevación de Ezequías contra Senaquerib en 689-688. **12.** *Résef:* La moderna Resafa, al nordeste de Palmira. *Edenitas:* Pueblo del territorio del moderno Tell Basher, junto al Eufrates, al sur de Jarán. **14.** *lo desplegó ante el Señor:* El gesto de Ezequías es una prueba clara y conmovedora de su fe en la presencia de Dios en el templo (cf. Sal 42,5; 76,3; 84; 122, 1-4). **15.** *sedente sobre los querubines:* Ezequías entró, probablemente, hasta la presencia inmediata del arca, en el Santo de los Santos. **20.** *Isaías:* El mensaje del profeta es sustancialmente idéntico a su paralelo de 19,6-7, pero con la adición de un cántico sarcástico (vv. 21-38), que es semejante al dirigido contra Asiria en Is 10,5ss. **29.** Este signo, al igual que los de Ex 3,12 e Is 7,14, trata de ser una prueba confirmatoria de la verdad de la predicción en sí, pues la predicción se cumplió de hecho antes que el signo (cf. v. 35). **32.** Los anales de Senaquerib, en la parte que corresponde a la invasión de 701 (ANET 288), demuestran que este rey, contrariamente a la profecía que declara «no disparará una flecha aquí ni... levantará una rampa contra ella», llegó a sitiar la ciudad, aunque no la conquistó. Por consiguiente, o no habrá de tomarse la profecía al pie de la letra, o, lo que es más verosímil, habrá de entenderse referida a una invasión posterior de Judá, quizá en 689-688.

35. *ángel:* Puede aludir a una peste (cf. 2 Sm 24,15-17). Heródoto (II, 141) habla de una batalla entre Senaquerib y Setos, en la frontera de Egipto, durante la cual apareció «una multitud de ratones de campo que devoró todas las aljabas y las cuerdas de los arcos del enemigo [el ejército de Senaquerib]... A la mañana siguiente empezaron a luchar y fueron muchos los caídos...». El relato de Heródoto, fundado en noticias transmitidas por la tradición, es evidentemente legendario, pero

ambos relatos, el de Heródoto y el de la Biblia, tienen su origen en el mismo acontecimiento histórico: una plaga —quizá la peste bubónica— que diezmó (cf. 1 Sm 5,6ss; 6,1ss) el ejército de Senaquerib, obligando a éste a replegarse hacia Asiria. **36.** Se insinúa que el retorno de Senaquerib y su ulterior asesinato ocurrieron no mucho después del desastre mencionado en el v. 35. Es seguro que Senaquerib fue muerto en 681 por su hijo (ANET 302, 309). Si la liberación de Jerusalén mencionada en el v. 35 fuese la de 701, entonces habría que poner veinte años entre ambos acontecimientos; si se trata de la ocurrida en 689-688, serían solamente siete años, cifra mucho más razonable.

37. *Nisrok:* Nombre desconocido. Quizá sea una deformación de Marduk o Ninurta. Ambos son dioses del panteón babilonio. *Adrammélek:* Las crónicas babilónicas que hablan del asesinato de Senaquerib (ANET 302, 309) mencionan únicamente el hecho de que fue muerto por su hijo. Se habla sólo de un hijo, sin citar nombres. En un texto asirio posterior aparece el nombre *Adadmilki-ila,* lo que indica que la forma hebrea correcta debería ser *Hadad-mélek* (cf. A. Pohl, Bib 22 [1941], 35). *Šaréser:* Quizá aluda a un funcionario llamado *Nabu-sar-usur,* epónimo para 682-681. *Asarjaddón:* El hijo menor que sucedió a Senaquerib, Asarjaddón (681-670), habla de una conspiración promovida contra él en 681 por sus hermanos mayores, pero no menciona el asesinato de su padre (ANET 288-89; cf. H. Kraeling, JPOS 53 [1933], 335-46). La fuga de los asesinos a Ararat (Armenia) está confirmada por una declaración del mismo Asarjaddón, según la cual, en el primer año de su reinado, este monarca persiguió a los jefes de la conspiración hasta Hanigalbat, región de Armenia.

72 c) ENFERMEDAD DE EZEQUÍAS Y MERODAK-BALADÁN (20,1-21). El examen interno (vv. 6.15-17) demuestra que los acontecimientos narrados en el cap. 20 precedieron a los de los caps. 18-19. Algunos sostienen que Re, originalmente, traía estos sucesos en orden correcto (es decir, caps. 20, 18, 19), pero que el redactor de Is, al tomarlos de Re (cf. Is 36-39; Re 18-20), alteró el orden para poner la profecía de Isaías concerniente a la cautividad de Babilonia (20,16-19) inmediatamente antes de la sección de Isaías que trata de los desterrados en Babilonia (caps. 40-55). Se supone que más tarde se cambió el orden de Re (pero sin razón) para armonizar el orden de éste con el de Isaías. Esta solución es posible, pero sería más verosímil que el autor de Re, que suele terminar sus relatos consignando el cumplimiento de las profecías relativas a la próxima gran catástrofe que amenaza a Israel, Judá o a sus reyes (cf. 1 Re 11,31-39; 14,6-16; 21,20-24; 22,28; 2 Re 10,30; 17, 19-20; 20,16-18; 21,11-15; 23,26-27), reelaborase intencionadamente el material tomado de su fuente isaiana, con objeto de que su relato terminase con una profecía relativa a la caída de Judá. Que el orden cronológico no le preocupaba es cosa que se demuestra hasta la evidencia por la manera de tratar los ciclos de Elías y Eliseo. No es de extrañar que hiciera lo mismo con el ciclo de Isaías.

1. *pon tu casa en orden:* Antes de morir, los israelitas daban las órdenes pertinentes a la distribución de sus propiedades (cf. 2 Sm 17, 23). **4.** *el patio de enmedio:* Estaba entre el palacio y el templo (cf. 1 Re 7,8.12). **6.** *quince años:* Su enfermedad se fecha ordinariamente en los años que preceden a la invasión de Senaquerib en 701. Murió en 687, aproximadamente quince años después. *yo libraré:* Este texto demuestra que la perícopa precedía originalmente a los acontecimientos narrados en los caps. 18-19. Si esto no fuera lo que parece —un caso de profecía proléptica—, querría decir que la enfermedad de Ezequías ocurrió en una fecha en que ya había tenido lugar la invasión de Senaquerib, probablemente en 703. Si el autor de Re hubiese dejado esta profecía en la posición que originalmente ocupaba en el ciclo de Isaías, ciertamente hubiera señalado también el cumplimiento, según su costumbre. **7.** *pastel de higos:* los antiguos se servían de esta especie de «emplasto» para reducir las inflamaciones. **11.** *diez pasos:* Se alude a la escalera mandada construir por Ajaz, posiblemente relacionada con la cámara superior de que se habla en 23,12. Según De Vaux (IAT 255), «el milagro en cuestión no consiste en que un 'reloj' adelante o atrase, sino en el movimiento repentino de la sombra en la escalera» (cf. S. Iwry, BASOR 147 [1957], 27ss). **12.** *Merodak-Baladán:* Merodak-Baladán, como una espina clavada en el costado de Asiria, que no dejaba de molestar, era un príncipe caldeo que se hizo con el poder en Babilonia después de la muerte de Salmanasar V y reinó allí desde 721 a 710. Desalojado por Sargón II en 710, volvió a Babilonia y permaneció en ella durante nueve meses después de la muerte de este rey, hasta que fue expulsado por Senaquerib en 704. Sus embajadores llegados a la corte de Ezequías tenían, indudablemente, la intención de persuadir a este último para que tomase parte en una coalición antiasiria (cf. vv. 1-17 y el manifiesto desagrado de Isaías).

17. *a Babilonia:* Los lectores del autor exílico conocieron mejor que nadie el cumplimiento de esta profecía. La predicción es la primera de una serie de profecías y discursos interpretativos que apuntan a la caída de Jerusalén (cf. 21,11-15; 22,15-20; 23,26-27). **19.** *paz:* Ezequías se siente contento porque la catástrofe no ocurrirá en sus tiempos. En cuanto al tema de la calamidad pospuesta por méritos, cf. 22,18ss; 1 Re 21,27ss. **20.** *metió el agua en la ciudad:* Además del canal a cielo abierto que llevaba las aguas procedentes del manantial de Guijón (cf. comentario a 1 Re 1,38) hacia el extremo sur de la ciudad, Ezequías mandó excavar un túnel atravesando la roca bajo la colina de Ofel mediante el cual se canalizaba el agua directamente dentro de la ciudad, hasta una alberca situada en el valle del Tiropeón, con lo que se aseguraba la provisión de agua para tiempos de asedio (cf. 2 Cr 33,30; Eclo 48,17). Is 22,9ss, que menciona el túnel, sugiere que fue excavado después de la invasión de 701, y en previsión de una nueva invasión. Una inscripción (cf. ANET 321) grabada en la pared del túnel por los ingenieros de Ezequías y descubierta en 1880 ofrece una breve descripción de esta notable realización técnica (cf. VDBS 4, 941-49).

73 **B) Manasés, 687-642, y Amón, 642-640 (21,1-26) (= 2 Cr 33).** Además de las acostumbradas fórmulas sobre los reyes, el autor introduce un breve discurso interpretativo (vv. 9-15) que atribuye la inminente caída de Jerusalén de manera muy especial (cf. 23,26-27; 24,3; Jr 15,1-4) a las «abominaciones» de Manasés. Este rey, como indica el autor (vv. 2-7, 16), no sólo echó por tierra todas las reformas de Ezequías, sino que hundió a Judá en una tenebrosa noche por lo que se refiere al yahvismo (cf. Bright, *Hist.*, 320ss).

1. *cincuenta y cinco años:* La cifra es excesiva aproximadamente en diez años. Durante su largo reinado, Manasés permaneció sometido a Asiria (sin embargo, cf. 2 Cr 33,11-13), que en esta época, bajo Senaquerib (705-681), Asarjaddón (681-670) y Asurbanipal (669-633), alcanzó la cumbre de su prestigio y poderío, controlando no sólo todo el Creciente Fértil hasta Palestina, sino también Egipto, a partir de la derrota de Tirhacá por Asarjaddón en 671. Manasés es mencionado varias veces en los documentos asirios, siempre como rey vasallo (ANET 291, 294). **3.** *huestes de los cielos:* Se alude a las divinidades astrales veneradas en el panteón asirio y adoptadas por Manasés (cf. 17,16; Sof 1,5; Jr 7,18; Dt 4,19; 17,3). **6.** Los documentos asirios de este período contienen innumerables alusiones a la magia, adivinación y astrología, prácticas que, sin duda alguna, fueron imitadas en el reinado de Manasés. **7.** *Ašerá:* La diosa cananea de la fertilidad, esposa de Baal, que recibió un culto muy difundido por toda Palestina. Sus amuletos y estatuitas se han encontrado en gran cantidad no sólo en los yacimientos cananeos, sino también en niveles israelitas (cf. 1 Re 15,13; 16,33; 2 Re 13,16; ANEP 464-79). **16.** *sangre inocente:* La leyenda judía atribuye a Manasés el martirio de Isaías. **19.** *Yotbá:* Ciudad natal del abuelo de Amón, Jarús, probablemente la moderna Khirbet Jefat, al norte de Séforis, en Galilea. **24.** *pueblo de la tierra:* Cf. comentario a 11,13. Cualquiera que sea el motivo de la conspiración contra Amón, la gente del pueblo se mantiene fiel a la dinastía davídica (cf. 23,30).

74 **C) Josías, 640-609 (22,1-23,30) (= 2 Cr 34-35).** Gracias a la rápida desintegración del imperio asirio después de la muerte de Asurbanipal en 633, Judá comienza a sustraerse poco a poco a la hegemonía de aquella potencia (cf. Bright, *Hist.*, 323-25; Noth, *Hist.*, 250-57). Es importante tener en cuenta este trasfondo político para mejor comprender la reforma de Josías, descrita ampliamente en los caps. 22-23. Debido a la detallada descripción del hallazgo del «libro de la ley» (22, 8ss) y de la reforma de Josías, se ha dicho algunas veces que el autor de Re debió de ser contemporáneo de estos acontecimientos y que, por consiguiente, escribió su obra con intención de espolear las reformas comenzadas por Josías. Esta opinión puede ser cierta, pero exigiría que Re terminase en 23,25, postulando además tal cantidad de interpolaciones por obra de redactores exílicos, que, en realidad, resultaría un nuevo libro a todos los efectos. Tampoco explicaría suficientemente esta opinión el hecho de que un autor tan interesado en la reforma comenzase su narración en el año 621 en vez del 629, que es la fecha en que

realmente comenzó la reforma, en el curso de la cual, en el año 621, se produjo el hallazgo del libro de la ley en el templo (cf. 2 Cr 34,3). Es más razonable suponer que el autor de Re escribió durante el exilio (después de 562) y que seleccionó entre los materiales que contenía una fuente (quizá las Crónicas de los Reyes de Judá o una obra profética), únicamente esta sección, que se ciñe a los avances de la reforma en 621 porque contenía dos relatos de profecía y cumplimiento (22,15-20 y 23,16-18). Como se ha hecho evidente a lo largo de Re, el autor muestra una decidida preferencia por tales relatos.

3. *año dieciocho:* Sería el 621; 2 Cr 34,3 demuestra que la reforma comenzó ya en 629-628, no mucho después de la muerte de Asurbanipal, en 633, y hacia el momento en que Josías alcanzó la edad suficiente para hacerse cargo del gobierno. *Šafán:* Secretario de estado de Josías (cf. Jr 36,11-12). **4.** *dinero:* El relato refleja los mismos intereses, expresados a veces con las mismas palabras (cf. 22,4-7; 12,12-16) que el relato de las reparaciones del templo en tiempos de Joás (12,4ss). **8.** *libro de la ley:* Los críticos se manifiestan de acuerdo en que se trata del Dt, o de una parte del mismo, quizá Dt 12-26; 28. Se ha pensado que el libro fue compuesto en tiempos de Ezequías a partir de tradiciones levíticas llevadas a Jerusalén después de la caída de Samaría en 721. Es de suponer que fue una obra prohibida en tiempos de Manasés y perdida en el templo hasta que la encontró Jilquías (cf. De Vaux, IAT 441-43; Von Rad, *Studies in Deuteronomy* [Londres, 1948]). **13.** *ira del Señor:* Cf. las amenazas de Dt 28,15ss; 29,21ss. **14.** *Juldá:* Esta mujer, desconocida por lo demás, gozaba de una reputación que todavía no tenían los profetas canónicos: Jeremías y Sofonías. **15.** El discurso de Juldá alude a la futura caída de Jerusalén y no es más que uno entre los muchos que utiliza el autor con este mismo propósito (cf. 1 Re 8, 46-53; 9,3-9; 2 Re 17,19-20; 20,16-18; 21,10-15; 23,26-27). **20.** *en paz:* Josías murió en el campo de batalla (23,29), lo cual se considera una bendición, pues de haber vivido habría tenido que presenciar la terrible catástrofe de 587.

75 **23,3.** *junto a la columna:* Cf. comentario a 11,14. *la alianza:* Cf. 11,17; Jos 24,2ss. **4.** *el rey ordenó:* Después del hallazgo del libro, la reforma de Josías avanza rápidamente en Jerusalén y por todo el país, extendiéndose incluso a Samaría (vv. 15.19). La reforma se describe detalladamente en los vv. 4-20. *segundo sacerdote:* Comparando este verso con 25,18 se diría que el sumo sacerdote, el segundo sacerdote y los tres encargados del umbral son las más altas autoridades sacerdotales del templo (cf. De Vaux, IAT 485-87). *Ašerá:* Cf. comentario a 21,7. *culto de la fertilidad:* Cf. comentario a 1 Re 14,24. **8.** *hizo venir a todos los sacerdotes:* Este traslado formaba parte de la centralización del culto en Jerusalén llevada a cabo por Josías en cumplimiento de lo prescrito en Dt 12 (cf. De Vaux, IAT 439-40). *lugares altos:* Los santuarios yahvistas fueron destruidos porque suponían un estorbo a la política de centralización. *Gueba:* Ciudad situada junto al límite norte de Judá (cf. 1 Re 15,22). *Beršeba:* Esta antigua ciudad estaba situada al extremo

sur de Judá (cf. 1 Re 19,3). *sátiros:* Estos demonios eran representados en figura de machos cabríos (cf. Lv 17,7; 2 Cr 11,15). **9.** *no subían:* Es una manera de decir que aquellos sacerdotes fueron depuestos, pues «subir al altar» era ejercer las funciones sacerdotales. *comían panes ázimos:* Este pan se comía durante las fiestas pascuales (cf. Ex 12,15; Dt 16,3-4). Se alude, posiblemente, a la gran Pascua de Josías (vv. 21-23), con motivo de la cual los sacerdotes de Jerusalén impusieron las estrictas prescripciones de Dt 12,11-12, en vez de las de Dt 18,6-7, que hubieran permitido a los sacerdotes provincianos disfrutar de los mismos privilegios que gozaban los sacerdotes de Jerusalén.

10. *Tofet:* El santuario cananeo está en el valle de los hijos de Jinnón, al sur de Jerusalén; en algunas ocasiones se practicaron allí sacrificios de niños (cf. Jr 7,31-32; 19,1-13; 1 Re 16,3). **12.** *cámara superior:* Sobre los terrados se practicaba, a la manera de los asirios y babilonios, el culto astral (cf. 20,11; Sof 1,5; Jr 32,29). **13.** *Salomón... construyó:* Cf. comentario a 1 Re 11,5-7. **14.** *huesos humanos:* La intención era execrar definitivamente los altares. **15.** *altar de Betel:* La difusión de la reforma de Josías por el norte indicaría que el monarca se había hecho cada vez más atrevido desafiando a Asiria. La imposición de la reforma en Betel y en las ciudades de Samaría (v. 19) demuestra que había extendido su influencia a la provincia asiria de Samaría, probablemente con la esperanza de restablecer las antiguas fronteras de Judá tal como habían estado en tiempos de David. Su muerte en Meguiddó (v. 29), que era la capital del distrito asirio de la baja Galilea, indica hasta dónde se había extendido su control hacia 609 (cf. 2 Cr 34, 6-7). **16.** *según la palabra:* Como tiene por costumbre, el autor de Re consigna el cumplimiento de las profecías, en este caso la de 1 Re 13, 2ss. **18.** *profeta:* Cf. 1 Re 13,31. **21.** La celebración de la Pascua, que había adquirido resonancias nacionalistas, ofrecía una ocasión excepcional para imponer la gran reforma. **25.** *después de él:* El autor está comparando seguramente a Josías con los malos reyes que le siguieron, especialmente Yoyaquim y Sedecías. **26.** *gran ira:* El autor mantiene vivo en sus lectores la visión del final inminente de Jerusalén (cf. este discurso interpretativo con los de 20,17-18; 21,10-15; 22,15-20). **29.** *el faraón Nekó:* Nekó reinó en Egipto de 609 a 594; su campaña, realizada al parecer para ayudar a Asiria en Jarán contra Nabopolasar y Nabucodonosor, tenía en realidad por objeto extender su dominio, vista la rápida desintegración de Asiria, hasta el mismo Eufrates. La batalla de 609 quedó indecisa, y Nekó sería definitivamente derrotado en Karkemiš, el año 605, por Nabucodonosor (cf. Jr 46,1-2). *fue a su encuentro:* Josías esperaba impedir que Nekó llevara su ayuda a los asirios, cuyas provincias palestinenses estaba a punto de anexionar a Judá. *Nekó lo mató:* Cf. 2 Cr 35,20-24.

76 **D) Joacaz, 609, y Yoyaquim, 609-598 (23,31-24,7) (= 2 Cr 36, 1-8).** **31.** *tres meses:* Este corto reinado terminó al regresar Nekó de su campaña en Siria (v. 29), afianzando su dominio sobre Judá. Es probable que Joacaz intentase continuar la política agresiva de su padre. En

consecuencia, fue depuesto (v. 34) y deportado a Egipto en calidad de rehén regio, mientras que a su antiguo reino se le imponía un pesado tributo (v. 35). **34.** Yoyaquim es el nombre de entronización de Elyaquim. Es probable que el cambio de nombre lo hiciera el mismo Nekó, para demostrar así su dominio sobre Judá. Aparte de un juicio adverso, el autor apenas dice nada de Yoyaquim (v. 37). En Jr 22,18ss; 36,30; 25-26; 35-36 se desarrolla ampliamente esta apreciación negativa.

24,1. *Nabucodonosor:* Hijo y sucesor de Nabopolasar y el más grande y famoso rey del Imperio neobabilónico. Subió al trono inmediatamente después de su victoria sobre Egipto en Karkemiš, el año 605, y reinó hasta 562. Su reinado ha quedado ampliamente documentado por la reciente publicación de las Crónicas de Babilonia a cargo del Museo Británico (cf. Albright, BASOR 143 [1956], 28-33; Hartman, EDB 1595-97). *durante tres años:* Dado que Yoyaquim se rebeló en 599-598, su sumisión a Nabucodonosor podría situarse en 603-602. Algún tiempo después de 601, cuando el ejército babilonio se retiraba a continuación de una batalla indecisa frente a Egipto, Yoyaquim se alió con el faraón Nekó, creyendo erróneamente que el dominio babilonio sobre Palestina tocaba a su fin. **2.** Los sirios, ammonitas y moabitas permanecieron fieles a Babilonia y, con ayuda de tropas de este último país, entablaron una guerra de guerrillas contra Judá, que desembocaría en una abierta invasión por Nabucodonosor en el invierno de 598-597. **6.** *se durmió con sus padres:* Yoyaquim murió o fue asesinado (cf. Jr 22,19; 36,30) en diciembre de 598, y le sucedió durante tres meses su hijo Joaquín. **7.** Después de la batalla de Karkemiš (605), la hegemonía babilónica se extendió hasta abarcar en pocos años toda Siria y Palestina, hasta las fronteras de Egipto.

77 **E) Joaquín, 598-597, y Sedecías, 597-587 (24,8-25,30) (= 2 Cr 36,9-23).** **8.** *tres meses:* Los ejércitos babilonios rompieron los muros de Jerusalén el 16 de marzo de 597 (v. 10), dando fin así al breve reinado de Joaquín, comenzado a la muerte de Yoyaquim en diciembre de 598. A renglón seguido, Nabucodonosor tomó a Joaquín y lo llevó preso a Babilonia, en calidad de rehén (v. 12); saqueó, pero no destruyó, el templo y el palacio (v. 13), y deportó, según la costumbre asiria, a los ciudadanos más importantes de Judá (vv. 14-16; cf. comentario a 17,6). **17.** *Mattanías:* El tercer hijo de Josías que sube al trono de Judá. Nabucodonosor le impuso el nombre de Sedecías (cf. 23,34) y reinó de 597 a 587, aunque muchos de Judá seguían considerando a Joaquín como rey legítimo. Sobre Sedecías y su reinado tenemos más amplias noticias en Jr 21; 27-29; 32-34; 37-39.

78 **25,1.** *Sedecías se rebeló:* Ya en 593, Sedecías empezó a conspirar contra Nabucodonosor (cf. Jr 27). Los ejércitos babilonios comenzaron el asedio de Jerusalén el 15 de enero de 588, y el 29 de julio de 587, cuando los habitantes se sometieron por completo, tomaron la ciudad (vv. 2-4). **4.** *huyó de noche:* El fin deshonroso de Sedecías —captura, ejecución de sus hijos ante sus propios ojos, que a continuación le son arrancados, su traslado a Babilonia cargado de cadenas— era el castigo

previsto para los rebeldes. Este rey lo sufre por haber quebrantado el solemne juramento hecho a Nabucodonosor (cf. Ez 17,11-21). *el jardín del rey:* Según Neh 3,15, el jardín estaba situado «junto al muro de la alberca de Siloé». *Arabá:* Se alude al valle del Jordán. **5.** Sedecías fue hecho prisionero en la llanura cercana a Jericó cuando trataba de huir cruzando el Jordán. **8.** *Nebuzaradán:* Es mencionado en Jr 39,13-14; 41,10; 43,6; su título *rab tabbāḥîm* (lit., «jefe de los ejecutores») equivale a «jefe de la guardia personal del rey». Su obra de destrucción, pillaje y ejecución (vv. 9-21) se llevó a cabo en el quinto mes, es decir, en agosto, un mes después de la caída de Jerusalén. El país fue totalmente devastado, y su población quedó reducida a unas diez o quince mil personas (sobre esta cifra, cf. Albright, BP 86-87). **18.** *segundo sacerdote:* Cf. comentario a 22,4. **21.** *fue llevado cautivo:* Algunos creen que esta frase es el final primitivo de Re (cf. M-G, *Kings,* 564). **22.** *Godolías:* Hijo de Ajicam, el amigo de Jeremías (cf. Jr 26,24) y posiblemente nieto de Safán. Era secretario de estado de Josías (cf. 22, 12); como atestigua un sello encontrado en Lakiš, había sido jefe de la plaza bajo Sedecías antes de que Nabucodonosor le nombrara para el cargo de gobernador.

23. *Mispá:* (→ Instituciones religiosas, 76:51); quizá se eligiera este lugar porque Jerusalén había quedado inhabitable. **26.** *Egipto:* Cf. Jr 40,7-41,18. La tercera deportación de 582, mencionada por Jr 52,30, pudo ser una represalia por el asesinato de Godolías y de los soldados caldeos a manos de Ismael, si bien este texto da a entender que el crimen se cometió en octubre de 587 (v. 25). **27.** *el año treinta y siete:* Contando a partir de 597, este año es 562, fecha en que Evil-Merodak, hijo y sucesor de Nabucodonosor, subió al trono de Babilonia. Algunos documentos procedentes de los archivos de Nabucodonosor, fechados en el año 592, y que han sido publicados recientemente, mencionan por su nombre a Joaquín y cinco de sus hijos. Estos documentos le dan el nombre de *Ya-u-kinu* y aluden a él como «rey de Judá» *(Ya-u-du),* especificando las raciones que se le daban a él y a sus acompañantes. Dado que estos documentos fueron hallados en el palacio real, es de suponer que Joaquín vivía allí en calidad de rehén regio (cf. ANET 308; W. F. Albright, BA 4 [1942], 49-55). El deuteronomista termina su historia con una nota optimista. Aunque Evil-Merodak no repuso a Joaquín en su trono, lo admitió en su corte y le dio el trato que correspondía a un personaje real, lo cual era un presagio —y el autor lo destaca intencionadamente— de los tiempos mejores que habrían de venir. Ello añadía una razón más para que los fieles israelitas siguieran manteniendo la esperanza de que algún día habría de cumplirse el oráculo de Natán.

79 Con el final de Re, se impone una reconsideración de los llamados «Profetas anteriores». Martin Noth (US 3-110) fue el primer investigador que vio en Dt 1,1-4,43, Jos, Jue, Sm y Re una «Historia deuteronómica», y su visión de este *corpus* ha sido ampliamente aceptada. Se supone que el compilador de esta historia actuó hacia 550 a. C.

Unió a los profetas anteriores una serie de obras diferentes y separadas (Noth está dispuesto a añadir también Dt 4,44-30,20 en calidad de ulterior adición a la historia). Como verdadero autor hizo una selección precisa, siguió un plan perfectamente trazado e insertó en él sus propias líneas orientadoras. El resultado fue que unificó siete siglos de la historia israelita según el punto de vista del Libro del Deuteronomio: cuando Israel permanecía fiel a Dios, las cosas le iban bien; la infidelidad, en cambio, lo arrastraba a su caída (por ejemplo, Dt 11,26-32; Jue 2,11-23). Esta visión de la historia israelita no obedece a un interés nacionalista, sino que tiene una intención didáctica. Trataba de explicar la catástrofe de 587 a la luz de la acción constante del Señor en el pasado de Israel; la amenaza y el castigo, tantas veces repetidos en los pasados siglos, dieron paso, finalmente, a una destrucción total. Tema secundario, pero no menos importante en esta obra, es la insistencia en la centralización del culto. El punto de vista deuteronómico reconoce que este desastre tuvo su origen en el culto que se practicaba en los «lugares altos», íntimamente asociados a los cultos de la fertilidad practicados por los cananeos. De ahí la oposición a aquellos santuarios y al «pecado de Jeroboam» (los santuarios del reino septentrional en Dan y Betel). Sólo en el templo de Jerusalén, donde mora el «Nombre» del Señor (Dt 12,5 y *passim),* se debe dar culto. En 1-2 Re puede fijarse una secuencia de acontecimientos que van siendo determinados por la palabra de Dios (→ 4-6, *supra,* y el cumplimiento de las profecías que se señala repetidamente en el comentario). Como Von Rad subraya, este intento de comprender la historia de Israel tomando como punto de vista la palabra del Señor confiere a la historia deuteronómica una especial importancia en el plano teológico: la historia ha de ser considerada a la luz de esta palabra, que juzga, salva y da plenitud *(OT Theology,* I, 344).

11

EXCURSUS: *ISRAEL Y SUS VECINOS*

JOSEPH IGNATIUS HUNT

BIBLIOGRAFIA

1 Albright, DEPC; Bright, *Hist.;* De Vaux, IAT; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton, [2]1959); H. Frankfort y otros, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1949); C. J. Gadd, PC 96-101; J. Gray, PC 109-14; S. Moscati, *The Semites in Ancient History* (Cardiff, 1959); J. Pritchard, *Archaeology and the Old Testament* (Princeton, 1958); R-T 2, 147-86; T. W. Thacker, PC 102-108.

Además de las correspondientes introducciones en DiccBib, IDB y RGG, cf. los diez ensayos *Cities and Lands of Israel's Neighbors:* BAR 2, 3-188.

2 CONTENIDO

Pueblos más importantes (§ 3-23)

I. Asirios (§ 4-7)
II. Babilonios (§ 8-9)
III. Arameos (§ 10)
IV. Ugarit (§ 11-12)
V. Fenicios (§ 13)
VI. Ammonitas (§ 14)
VII. Edomitas (§ 15-16)
VIII. Moabitas (§ 17-18)
IX. Filisteos (§ 19-20)
X. Egipcios (§ 21-23)

Pueblos menos importantes (§ 24-32)

I. Hititas (§ 24-32)
II. Yebuseos (§ 25)
III. Madianitas (§ 26)
IV. Amorreos (§ 27)
V. Amalecitas (§ 28)
VI. Quenitas (§ 29)
VII. Yerajmeelitas (§ 30)
VIII. El Pueblo del Este (§ 31)
IX. Medos (§ 32)

PUEBLOS MAS IMPORTANTES

3 Entre los primeros pasos de la conquista *(ca.* 1200 a. C.) y la caída de Jerusalén (587 o 586; cf. E. Auerbach, VT 11 [1961], 128-36, que retiene la fecha de 586, y D. N. Freedman, BANE 212-13), trans-

curren más de seiscientos años, durante los cuales Israel mantiene constantes relaciones con los pueblos vecinos. Estos ejercieron un profundo influjo en la historia israelita y en la unidad que esta nación consiguió, hasta cierto punto, alcanzar (cf. Albright, DEPC 225). Las tribus cananeas, los pueblos invasores y unas vidriosas relaciones con las grandes potencias afectaron vitalmente todo el desarrollo de su historia, haciendo que resulte sumamente difícil presentar un resumen ordenado de todas estas influencias. Consideraremos a estos «vecinos» tanto en sí mismos como en sus relaciones con Israel, y esto último muy en especial.

Cuando los israelitas entraron en Canaán no hay pruebas concluyentes de que ya les estuvieran esperando allí otros pueblos aliados. Según Jue 1,16, los quenitas «subieron de la Ciudad de las Palmas con los hijos de Judá...», pero esta noticia se encuentra en un contexto tardío e incierto; de todas maneras, la ayuda que pudieran haber prestado estos herreros nómadas era muy limitada. Hay, sin embargo, otras posibilidades. Gn 50,7-14, aun descargando lo que tenga de hiperbólico este pasaje, demuestra que las relaciones con Canaán no quedaron del todo interrumpidas durante el período, escasamente documentado, de la estancia en Egipto. Dejando aparte ciertos nombres que nos son conocidos por Gn 12-50, y que aparecen también en los anales egipcios como existentes por aquella época en Canaán (por ejemplo, Jacob-El; José-El; Simeón; Asaru [Ašer]; cf. A. Gelin, *Josué* [PSB 3, 2.ª ed.], 16-17), puede pensarse que algunos grupos emparentados con los israelitas nunca bajaron a Egipto con la familia de Jacob, y que estos grupos se aliasen con los israelitas en algún momento determinado durante la conquista. Los sucesos narrados en Jos 8,30-35 y 24,1-28 podrían constituir un indicio indirecto en este sentido (cf. R. de Vaux, *Israel:* VDBS 4, 738). Otros han pensado en un primer éxodo parcial en el que algunos israelitas habrían salido de Egipto, llegando a Canaán antes que el grupo más numeroso (sobre los debates acerca de este punto, cf. R. North, AER 134 [1956], 161-82).

Las rutas comerciales y militares atravesaban Canaán, factor que sólo podía contribuir a hacer más pesada la tarea que aguardaba a Israel. «Un observador imparcial de la situación en el siglo XII a. C. hubiera dicho, probablemente, que todo estaba en contra del experimento israelita» (Albright, BP 17). Lo quebrado del terreno favorecía el separatismo, tanto entre los israelitas invasores como entre las tribus que ya se habían establecido en el país. Las ciudades amuralladas de Canaán en las Edades del Bronce y del Hierro eran no sólo notablemente pequeñas (cf. De Vaux, IAT 138), sino muy independientes unas de otras; son clasificadas frecuentemente como ciudades-estado, cada cual con su propio rey (cf. la lista en Jos 12,9-24) y con intereses muy dispares. (Estudio de una de estas ciudades en A. Alt, KlSchr 3, 258-302; 2, 1-2). De cuando en cuando se formaban federaciones ocasionales, más o menos consistentes, cuando alguna circunstancia especial así lo requería, como en el caso de la coalición «amorrea» para castigar a los gabaonitas, que se habían sometido a Israel (Jos 10,1-2). También es de creer

que se establecieran relaciones entre las diferentes ciudades cananeas sobre la base de un santuario común, lo que daría lugar a la instauración de cierto número de anfictionías. No olvidemos, sin embargo, que cuando Josué condujo a los israelitas a través del Jordán, no encontró nada que se pareciese a una oposición unificada, sino más bien una serie innmunerable de ciudades-estado, que hubieron de ser tomadas prácticamente una por una, como en el caso de Jericó y Ay, sirviéndose del engaño o el ataque por sorpresa, pues el ejército israelita no estaba muy bien preparado. Las más poderosas ciudades amuralladas hubieron de ser dejadas, simplemente, para más adelante.

Una ciudad era algo completamente extraño para aquellos israelitas recién llegados del desierto. «Cuando tropezaban con una de ellas, la consideraban normalmente como un enemigo. De hecho, en el tiempo de la conquista, la ciudad encarnaba la idea de hostilidad y resistencia; las ciudades cananeas constituían un obstáculo tan odioso, que no cabía otra cosa que arrasarlas y destruirlas si era posible» (R. A. F. MacKenzie, CBQ 25 [1963], 61). Cuando nos encontramos con listas de tribus cananeas (por ejemplo, Ex 13,5; Jos 3,10), no hemos de olvidar que en Canaán predominaban las ciudades-estado, que tendrán mucho que ver con la historia de Israel, especialmente aquellas cuya potencial influencia era mayor en el orden de la cultura, cosa que las capacitaba para resistir mejor a los intentos de absorción o a la conquista por Israel durante períodos de tiempo más prolongados.

Israel estableció contactos con sus vecinos, aun cuando muchos de éstos fuesen pequeños y las relaciones durasen poco tiempo. El tema es complicado. Los datos bíblicos no concuerdan a veces en los detalles; por añadidura, se dispone de bastante información extrabíblica que sólo en parte merece confianza. Resulta difícil encajar todos estos datos en un esquema cronológico exacto, a pesar de que el margen de posible error vaya decreciendo conforme las pruebas aumentan en número y peso. El método que hemos adoptado aquí, consistente en estudiar cada uno de los pueblos vecinos por separado, entraña ventajas y desventajas. Resulta menos confuso para el autor y para el lector, pero hace preciso repetir cierto número de datos. Dejando aparte los grupos más pequeños, que serán estudiados al final, nos fijaremos primero en aquellos pueblos mayores que fueron vecinos de Israel durante más tiempo, desde la conquista a la cautividad: Asiria, Babilonia, los arameos, Ugarit (por su influjo religioso), Fenicia, Ammón, Edom, Moab, los filisteos y Egipto.

4 **I. Asirios.** Para la historia del Imperio asirio entre la conquista y el exilio podría establecerse una fecha divisoria, desde el punto de vista del historiador, hacia el año 883, pues antes de ahí las fuentes son escasas y de dudoso valor. Empezaremos la historia asiria justamente a continuación del reino asirio medio (siglos XV-XIII), una etapa de poderío e influencia. Mientras se desarrollaba la conquista israelita, Asiria y los hititas se habían ido desgastando mutuamente en una larga serie de batallas. Mitanni, por entonces, había cesado de ser un estado tapón.

Bajo Asurresisi I (*ca.* 1150-1115) y Teglatfalasar I (*ca.* 1114-1076), Asiria se hizo algo más fuerte. Quedan bastantes inscripciones de este último (cf. ANET 274-75), cuyo nombre en acádico era *Tukulti-apil-ešarra,* es decir, «Mi confianza es el hijo de Esarra». El «Hijo de Esarra» es el dios Asur, cuyo templo en la ciudad de Asur era llamado (en sumerio) *e-šar-ra,* es decir, «casa del universo» (cf. DiccBib 1941). Este monarca trató de controlar Siria y el Líbano, y de hecho percibió tributos de Biblos, Sidón y Arvad. Mantuvo en jaque a Babilonia, pero no llegó a violar el templo de Marduk. Fomentó en gran medida la agricultura y demostró un amoroso interés hacia la literatura babilónica. Pero su reino iba siendo lenta y firmemente minado por los arameos, que se infiltraban en aquellas regiones. Transfirió la capital de Asur a Nínive. Su nombre no aparece en la Biblia.

Bajo Asurdán II (*ca.* 932-911), la economía y la organización militar asirias conocieron un relanzamiento que contribuyó al gran resurgir en la historia de este país. El poderío asirio alcanzó su cumbre durante el Imperio nuevo (*ca.* 912-609). Por entonces toda Mesopotamia y Siria, las regiones orientales del Asia Menor y, finalmente, Egipto estuvieron (durante algún tiempo) bajo el dominio asirio. Asiria aplicó un sistema de deportaciones contra sus enemigos vencidos, consistente en trasladar y asentar en distintos lugares gran número de personas, a veces naciones enteras, estableciendo los mismos asirios otros asentamientos en los territorios que dejaban vacíos los cautivos (cf. 2 Re 17,24-25). A los enemigos se les daba, generalmente, un trato brutal e inmisericorde. Este vasto imperio era administrado mediante una división en provincias, sistema que luego sería imitado en parte por los demás grandes imperios.

Daremos a continuación los nombres de algunos gobernantes que más contribuyeron a consolidar el poderío asirio. Adadnirari II (*ca.* 912-890) conquistó Babilonia y parte de los territorios arameos. Tikultininurta II (*ca.* 890-883) anexionó a Asiria parte de Armenia. Asurnasirpal II (*ca.* 883-859) dejó numerosas inscripciones que hablan de sus campañas en Karkemiš y en el Líbano (cf. ANET 275-76) y de su expedición hasta el Mediterráneo («yo limpié mis armas en el mar profundo...»). Extendió sus dominios por el norte, el nordeste y el oeste, trasladando la capital de Nínive a Nimrud (es decir, Calaj). Salmanasar III (*ca.* 858-824), uno de los conquistadores antiguos que merece realmente el apelativo de grande, heredó un imperio en fase ascendente y llevó a cabo una expedición hacia el oeste prácticamente cada año. No se limitaba a saquear, sino que se había trazado un verdadero plan de acción, y es el primer monarca asirio del que sepamos que entró en contacto con Israel. Ajab de Israel (*ca.* 869-850) se contó entre sus adversarios con motivo de la primera coalición, que al parecer no tuvo éxito, que le llevó a luchar junto al ejército sirio en Carcar (853). Para más detalles sobre esta batalla y la posibilidad de que la coalición saliera victoriosa frente a Asiria, cf. W. H. Hallo, *From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries:* BA 23

[1960], 40-41). En 841, cuando el monarca asirio puso cerco a Damasco, bajo el reinado de Jazael, Jehú (*Ia-ú-a* en los documentos asirios [*ca.* 842-815]) le envió un tributo (cf. ANET 276-81), aunque Damasco no fue tomada. En el Obelisco negro de Salmanasar III (hallado en Nimrud el año 1846 y actualmente expuesto en el Museo Británico), en el segundo registro (cf. ANEP 351-55), aparece «Jehú, hijo de Omrí», arrastrándose ante Salmanasar, así como la lista de los valiosos objetos que integraban su tributo. Ninguno de estos acontecimientos está consignado en la Biblia, y es probable que los hechos y las cifras estén interpretados de tal manera que todo contribuya a la exaltación y gloria de Salmanasar. El reinado de éste finalizó desastrosamente, pues surgieron unas discordias civiles de tales proporciones, que pusieron fin y prácticamente anularon los resultados de sus conquistas por el oeste. Su hijo y sucesor, Samsiadad V (*ca.* 824-810), consiguió reprimir la sublevación en su segundo año, pero se vio obligado a reconocer la supremacía de Babilonia. Este mismo monarca luchó contra los armenios, entre los que se acababa de fundar el nuevo reino de Urartu (Ararat en el AT). También consiguió sacudir el yugo babilonio, pero nunca pudo recuperar sus territorios del oeste. Samsiadad V murió prematuramente, y su esposa Sammuramat (la famosa Semíramis de la leyenda griega) hizo de regente durante la minoría de su hijo Adadnirari III.

5 Este nuevo monarca (*ca.* 810-783) luchó contra Siria y «Paleštu» (primera vez que se menciona Filistea en los documentos asirios) y recibió tributos, entre otros, de *māt Ḫu-um-ri* (el país de Omrí), es decir, Israel (bastante después de la muerte de Omrí, *ca.* 869). Asiria designaba también a Israel con el nombre de este rey (cf. ANET 281). Desde la muerte de Adadnirari III hasta la aparición de Teglatfalasar III (*ca.* 744-727), el poderío asirio declinó considerablemente, y hay pruebas de que, ya antes de morir Adadnirari, la soberanía de este monarca no era tan firme ni tan amplia como pretenden sus anales (cf. Hallo, *op. cit.*, 43). Incluso llegó a producirse una rebelión contra los sacerdotes y los nobles, que detentaban un gran poder. Por lo menos durante cuatro temporadas permaneció el ejército asirio sin salir de sus fronteras (768, 764, 757 y 756) y hubo epidemias en 765 y 759 (cf. Hallo, *op. cit.*, 44). Esta etapa de debilidad en Asiria, así como entre los arameos y Urartu, dio a Judá (2 Cr 26,1-15) e Israel (2 Re 14,25.28) la oportunidad de ampliar sus dominios. Amós, sin embargo, comprendió que tal situación no podía durar mucho (1-2; 6,14), y el reino del norte empezó a declinar tan pronto como murió Jeroboam II (*ca.* 753).

Con el advenimiento de Teglatfalasar III, sin embargo, la hegemonía asiria y el orden internacional fueron restaurados plenamente por obra de este enérgico soberano, que reorganizó e hizo la división de las provincias a fin de facilitar el gobierno. Reforzó la economía y revitalizó el ejército. Emprendió numerosas campañas, reconquistando sobre la marcha Babilonia y Siria, desalojando de este último país a Urartu. Este gran rey unió además los tronos de Babilonia y Asiria, tomando el nombre de *Pul* como soberano del primer país (cf. 2 Re 15,19.29; 1 Cr 5,

26, donde se emplean sus dos nombres con evidente inconsecuencia, especialmente en 1 Cr 5,26, que podría inducir al lector a pensar que se trata de dos soberanos distintos). Recibió tributo de Ajaz *(Ia-ú-ḫa-zi,* en cuneiforme), *ca.* 735-715, rey de Judá, así como de Menajem *(Me-ni-ḫi-im-me), ca.* 745-738, rey de Israel. Sus documentos mencionan también la victoria sobre *Pa-qa-ḫa* (Pecaj, rey de Israel, *ca.* 737-732) y la instalación, por intervención suya, de *A-ú-si'* (Oseas, *ca.* 732-724, el último rey del norte) en el trono de Israel (cf. ANET 284; 2 Re 15, 29-30). A requerimientos, probablemente, de Ajaz de Judá (2 Re 16, 10-11) tomó a Israel gran parte de su territorio (las provincias de Meguiddó y Galaad; cf. Alt, KlSchr 2, 150-162). Jasor fue destruida en este tiempo (cf. Y. Yadin, BA 20 [1957], 34-37). Repasando los anales de Teglatfalasar III (cf. ANET 282-84), se encuentran muchos puntos de contacto con la Biblia; así, por ejemplo, referencias a Ammón, Moab, Ascalón, oJacaz de Judá, Edom, Gaza, *rabšaq* (cf. 2 Re 18,17), Rasín de Damasco, Jiram de Tiro, etc.

6 A Teglatfalasar sucedió su hijo Salmanasar V *(ca.* 727-722), que tomó a Siquem (cf. L. E. Toombs, BA 20 [1957], 99) y puso cerco a Tiro y Samaría (cf. 2 Re 17,3-6; 18,9-10). El texto bíblico atribuye la caída de Samaría a Salmanasar, después de un asedio que se prolongó durante dos o tres años. Este dato, probablemente, es correcto, si bien Sargón II *(ca.* 721-705), que fundó una nueva dinastía asiria, se apropia este honor en diferentes inscripciones (cf. ANET 284-85); Samaría cayó a comienzos del primer año del reinado de Sargón, pero antes de que muriera Salmanasar V, cuando de hecho Sargón aún no había ocupado el trono (cf. Hallo, *op. cit.,* 51, que trae una interesante exposición de este tema).

Bajo Sargón (que edificó una nueva capital en Dur-Sharr-ukin, es decir, Korsabad) y sus inmediatos sucesores, Senaquerib *(ca.* 704-681), Asarjaddón *(ca.* 680-669) y Asurbanipal *(ca.* 668-621), el Imperio asirio alcanzó los límites máximos de su expansión (cf. ANET 284-301, donde se consignan numerosos textos sobre las realizaciones de los distintos monarcas). Sargón hubo de hacer frente a una rebelión de Babilonia capitaneada por Merodak-Baladán II, que no pudo ser reducida durante toda una década. Luchó contra Humbanigas de Elam y Merodak-Baladán II en Der, batalla de la que tenemos un triple relato, pues cada uno de los principales contendientes da de ella una versión que difiere de las otras dos (cf. R. Follet, Bib 35 [1954], 413-28, sobre el descubrimiento de Warka). Mejor le fueron las cosas a Sargón en el oeste, concretamente en las batallas de Jamat, Ecrón, Guibbetón, Gaza; en su victoria sobre Egipto, país del que obtuvo un tributo, y en la culminación de la derrota de Tiro. En *ca.* 712, Sargón realizó una tercera campaña en el oeste, pero esta vez a través de su *turtanu* (comandante en jefe), de acuerdo con las noticias que nos da Is 20,1 (que se refiere a la presencia *tartán* asirio en Ašdod).

Senaquerib se escribe en acádico *Sin-aḫḫe-eriba,* que significa «Sin [el dios luna] me ha compensado por [la pérdida de mis] hermanos»

(cf. DiccBib 1820-21). En *ca.* 689 destruyó totalmente Babilonia, cosa que los mismos asirios consideraron un sacrilegio. En veinticuatro años de reinado, Senaquerib emprendió tan sólo ocho campañas militares, la tercera de las cuales fue la dirigida contra Fenicia, Filistea y Judá, fechada, por lo que se refiere a Jerusalén, en el año 701, durante el reinado de Ezequías *(ca.* 715-687). Merece notarse que en este caso disponemos de relatos en el AT (2 Re 18,13-19,36; 2 Cr 32,1-22; Is 36,1-37,37) y en los anales asirios (cf. ANET 287-88). Sin embargo, y por razones eminentemente cronológicas, muchos investigadores piensan que Senaquerib realizó dos campañas contra Jerusalén, la primera en 701 (representada en 2 Re 18,14-16 y sin paralelos en Cr o Is), y otra *ca.* 689-688, cuando Tirhacá, rey de Egipto, ya tendría edad suficiente para mandar un ejército egipcio contra los asirios (cf. 2 Re 19,9). Para más detalles, cf. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago, 1924); DiccBib 1820-21; Bright, *Hist.,* 314-19, y W. F. Albright, BASOR 130 (1953), 8-11; 141 (1956), 25-26, y JQR 24 (1934), 370-71. Los reinados de Senaquerib y sus dos sucesores fueron pacíficos en comparación con los de otros monarcas asirios. Senaquerib trasladó su capital de Korsabad otra vez a Nínive a causa de las tirantes relaciones que mantuvo con su padre, Sargón II. Senaquerib fue muerto a manos de su hijo mayor (o hijos) porque había nombrado sucesor al más joven (cf. 2 Re 19,37; 1 Cr 32,21; Is 37,38; ANET 288). Manasés, que reinó en Judá durante cincuenta y cinco años *(ca.* 696-642), no se sublevó a la muerte de Senaquerib. Se significó por su lealtad hacia Asiria, hecho que podría explicar su reinado desacostumbradamente largo (→ Historia de Israel, 75:82-83).

7 Asarjaddón (en acádico, *aššur-aḫa-iddina,* «Asur [el dios] ha dado un hermano», *ca.* 681-669) está relacionado en Esd 4,2 con otra deportación de la que no tenemos más noticias. Recibió tributo de Manasés, rey de Judá (cf. ANET 291). Reedificó Babilonia, expulsó a los belicosos cimerios de Asiria y destruyó Sidón *ca.* 677. Unos tres años antes de su muerte proclamó heredero a Asurbanipal. Para dar a este decreto la mayor fuerza y solemnidad posibles, y para evitar al mismo tiempo que se reprodujeran las intentonas de asesinato que señalaron los comienzos de su propio reinado (2 Re 19,36-37), hizo que su decisión fuese confirmada por el juramento y el testimonio de numerosas personalidades importantes. Asarjaddón llegó incluso a convocar a nueve príncipes medos para imponerles un pacto de fidelidad al sucesor que había designado (en cuanto a documentación y detalles sobre este poco acostumbrado procedimiento, cf. E. Vogt, Bib [1958], 541-43).

Asurbanipal, si bien no es mencionado en la Biblia, dejó en Nínive una biblioteca compuesta por unas 22.000 tablillas de arcilla, que constituyen la principal fuente de información sobre Mesopotamia. Uno de los últimos hechos que realizó fue la conquista *(ca.* 639) de Irán (Persia), que se había unido a su hermano en una sublevación contra él *(ca.* 652), volviéndose a sublevar de nuevo más tarde *(ca.* 641). Amón de Judá *(ca.* 642-640) mantuvo la política proasiria de su padre (cf. 2 Re

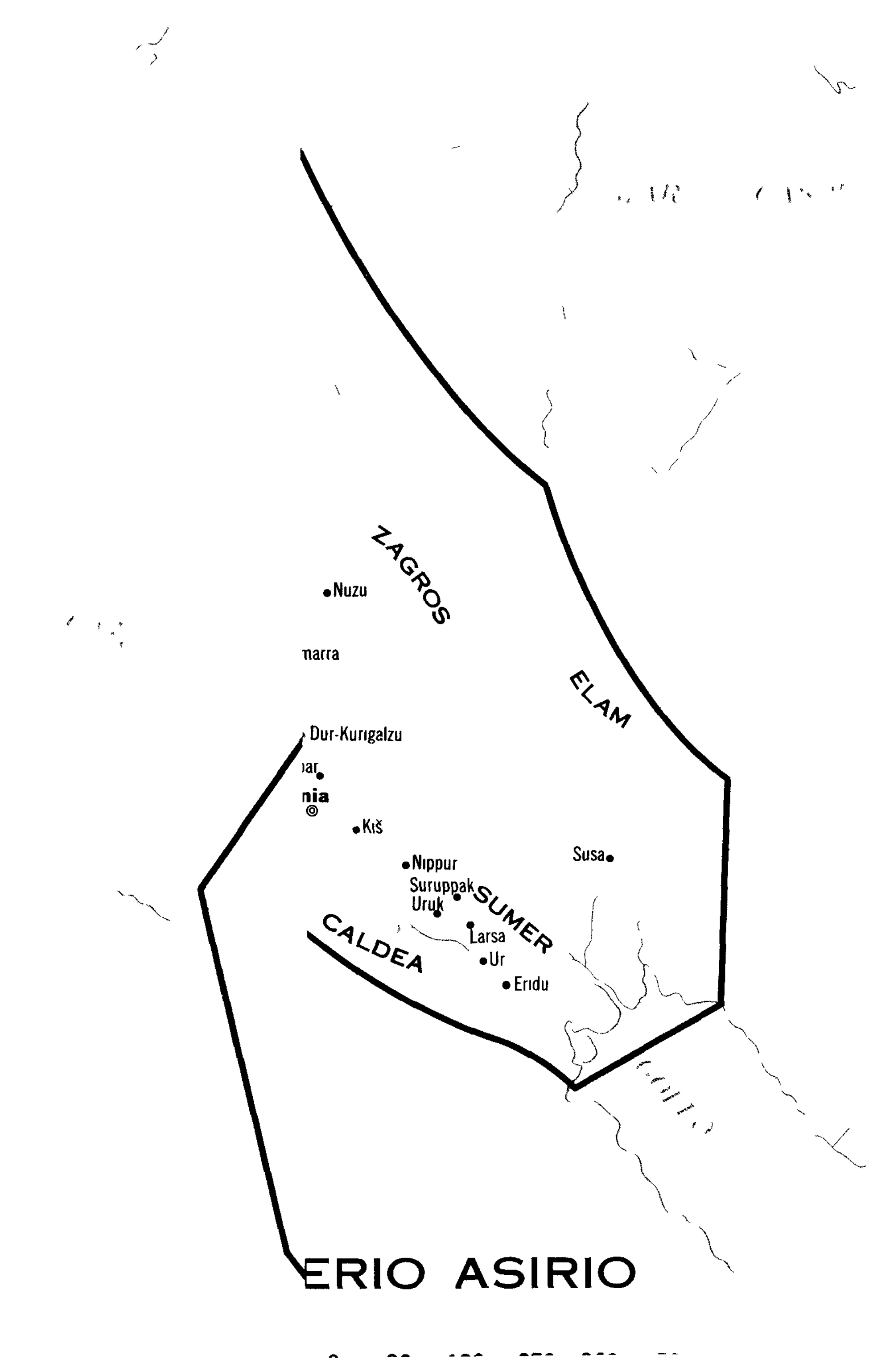
21,20-21; 2 Cr 33,22) y el hecho de que fuera asesinado podría interpretarse como un síntoma de general descontento y de movimientos antiasirios (cf. A. Malamat, IsrEJ [1953], 26-29; y, para un punto de vista diferente, W. F. Albright, JBL 61 [1942], 119; y en *The Jews* [ed. L. Finkelstein; Nueva York, 1949], 44). Asurbanipal sojuzgó rápidamente esta revuelta en 640. Esd 4,9-10, con su alusión a los elamitas traídos por «Osnappar», podría referirse a este período. En 2 Re 21,24 y 2 Cr 33,25 se describe la desesperación del «pueblo de la tierra» ante el avance de las fuerzas de Asurbanipal, porque dieron muerte a los que habían conspirado contra Amón y pusieron en el trono a Josías, lo que constituía un gesto de sumisión a Asiria.

La decadencia de Asiria quedó patente cuando el faraón Psammético I (*ca.* 663-609) logró arrojar fuera de Egipto al ejército de Asurbanipal, acontecimiento que provocó el desasosiego que ya hemos visto en Babilonia y en las regiones occidentales del Imperio asirio. Con la muerte de este gran soberano asirio, el reino entró en una fase de rápida desintegración. Fue por entonces cuando el mismo Josías de Judá dio señales de una decidida actitud antiasiria, reclamando las provincias asirias de Samaría, Galaad y Galilea, y extendiendo su reforma a estas regiones (cf. F. Cross y D. Freedman, JNES 12 [1953], 56-58; 2 Cr 34, 3-7). Los últimos cuatro reyes asirios fueron tan débiles, que no pudieron reprimir a Josías.

Cuando el caldeo Nabopolasar se adueñó de Babilonia y estableció una alianza con Ciasares, rey de los medos, no tuvo dificultades en tomar Asur en 614, y Nínive, Nimrud y Korsabad en 612. Asuruballit II (*ca.* 612-609), el último monarca asirio, gobernó sobre un territorio sumamente reducido en torno a Jarán, ciudad que le sirvió de capital. El faraón Nekó II (*ca.* 609-594) trató de ayudar a Asuruballit, pero habiendo derrotado Nabopolasar al ejército egipcio en Karkemiš en 605, Asiria quedó eliminada para siempre, y sus antiguos territorios fueron ocupados por el Imperio neobabilónico (caldeo).

La cultura asiria está íntimamente conectada con la babilónica, y la mayoría de los monarcas asirios redactaron sus documentos en lengua babilónica. La biblioteca de Asurbanipal estaba integrada en gran parte por escritos babilónicos, aunque evidentemente muchas de sus obras fueron compuestas por asirios. Asiria, por su parte, hizo excelentes aportaciones culturales, especialmente desde tiempos de Asurbanipal, en el terreno de la arquitectura y el arte. En este último dominio superó ampliamente a Babilonia y a los hititas.

La caída de Asiria significó un fuerte impacto en todo el Próximo Oriente, hecho que se refleja en Sof 2,13-15 (Asur) y Nah 1,11.14; 2,1-3,19. Sólo Egipto permaneció fiel a Asiria, lealtad que muy bien podía ser interesada. Privada de su habitual fuente de ingresos (el pillaje) y sin nadie que se ocupase de organizar el sistema de irrigación, vital para los campos y las ciudades, Asiria volvió a un estado de civilización primitiva que significaba un retraso de dos mil años.


ZAGROS
Nuzu
narra
ELAM
Dur-Kurigalzu
nia
Kiš
Nippur
Susa
Suruppak
SUMER
Uruk
CALDEA
Larsa
Ur
Eridu
ERIO ASIRIO

Hallo, *op. cit.*, 34-61; = BAR 2, 152-88; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (Norman, Okla., 1963).

8 **II. Babilonios.** Babilonia, llamada algunas veces en la Biblia «Senaar» (cf. Gn 10,10; 11,2; 14,1.9; Dn 1,2, etc.), es un término con que se designa propiamente la baja Mesopotamia, un territorio más bien reducido en un principio (unos 30.000 kilómetros cuadrados). Se caracterizaba por su fértil suelo y sus numerosos canales. Su población era semítica en parte (acádicos, en el norte), y asiática el resto (sumerios, en el sur). Culturalmente, muy rica y avanzada. La antigua capital, Babel, está situada a unos 95 kilómetros al sur de la actual Bagdad; además de ésta, el territorio está sembrado de numerosas e importantes ciudades: Ur, Uruk (Warka o Erek), Larsa, Nippur, Lagaš, Kiš, Borsippa, Sippar, Ešnunna, etc. Babilonia abarcaba todo el territorio comprendido entre el Tigris y el Eufrates, que allí distan entre sí unos 80 kilómetros o menos, y el golfo Pérsico. Según Gadd *(op. cit.,* 96), este territorio era «el foco de toda la civilización que floreció en Asia occidental desde los comienzos de la historia hasta después de la introducción de la influencia griega en el siglo V a. C.».

Hacia 1170 termina la XXIV dinastía (kassita), siguiendo un período de confusión. Babilonia y Asiria van estrechamente unidas en la historia de aquella época. A partir de *ca.* 1100, Babilonia fue invadida por oleadas sucesivas de un pueblo semita, los arameos, que poco a poco fue devolviendo a Babilonia algo de su pasado poderío. Sin embargo, todavía hubo una larga etapa en que seguirían ocupando el trono los monarcas nativos (caldeos), normalmente con el apoyo de los asirios. Uno de éstos, llamado Merodak-Baladán (II) en la Biblia (cf. Is 39,1-2; 2 Re 20,12-13; lit., *Marduk-apla-idinna,* «Marduk me ha dado un hijo»), ocupó el trono de Babilonia en 721 (a la muerte de Salmanasar V de Asiria) y lo conservó hasta 710, cuando Sargón II de Asiria lo obligó a huir. Este mismo Merodak-Baladán II logró recuperar el trono de Babilonia durante unos nueve meses *ca.* 704-703 cuando subió al trono de Asiria Senaquerib *(ca.* 704). Probablemente antes de 701, cuando Senaquerib puso cerco a Jerusalén, Merodak-Baladán envió una embajada al rey Ezequías con el claro propósito de interesar a éste en una coalición antiasiria (cf. 2 Re 20,12-13; 2 Cr 32,31; Is 39,1-2) (→ Historia de Israel, 75:11).

9 El Imperio neobabilonio (caldeo) se extiende de *ca.* 626 a 539. Nabopolasar (en acádico, *Nabû-apal-uṣur,* «Oh Nabu [un dios], protege al heredero») fundó la XXXI dinastía babilónica y reinó desde *ca.* 626 hasta 605. Fue el primer monarca caldeo que consiguió una independencia total para Babilonia. Su actuación se vio favorecida por las discordias internas que sufría Asiria por entonces. Nabopolasar era descendiente de Merodak-Baladán y llegó a detentar un sólido poder, ejerciendo además una fuerte influencia. No contento con haber recobrado la independencia de Babilonia, combinó sus fuerzas con las de Ciasares, rey de Media, y en 612 tomó Nínive. Jarán, el último reducto asirio, cayó en

609. Ciasares era a todas luces mejor jefe militar que Nabopolasar. Al tiempo que Karkemiš era atacada (605), Nabopolasar se había retirado del campo de batalla, muriendo en Babilonia. Nabucodonosor II (en acádico, *Nabū-kudur-uṣur,* «Oh Nabu, protege a la roca»), que gobernó desde *ca.* 605 a 562, derrotó definitivamente al faraón Nekó en Karkemiš. Este monarca, el más famoso del Imperio neobabilónico, prosiguió la política de espléndidas construcciones emprendida por Nabopolasar. Este último no es explícitamente mencionado en la Biblia, pero debió de mantener buenas relaciones con Josías de Judá (*ca.* 640-609), que perdió su vida en Meguiddó tratando de impedir que el faraón Nekó acudiera en auxilio de los asirios (cf. 2 Re 23,29) y tratando quizá al mismo tiempo de obtener una parte de los despojos a la hora de repartir los restos del reino asirio, que estaba evidentemente al borde del hundimiento.

Nabucodonosor ha sido mejor conocido en los últimos años gracias a la Crónica babilónica, imperfectamente conservada (cf. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings, 626-556 B. C.* [Londres, 1956]), donde se pueden encontrar detalles omitidos por la Biblia o por Josefo. Se han esclarecido, en especial, determinados problemas de cronología. Nabucodonosor contribuyó poderosamente a que Babilonia alcanzase la cumbre de su poderío y una alta cultura material. Después de Karkemiš (605), logró el control de toda Siria y Palestina; Jr 46,2-6 habla de esta victoria sobre los egipcios. Aquel mismo año infligió una derrota aún más dura al ejército egipcio en Jamat, con lo que Siria quedó ya totalmente a su merced. Cuando murió Nabopolasar, el 7 de septiembre de 605, Nabucodonosor interrumpió sus campañas militares justo el tiempo preciso para acudir a Babilonia y ser coronado; a continuación, prosiguió su marcha victoriosa a través de Siria. Esta marcha, interrumpida una vez más en abril del 604 con motivo de las fiestas del Año Nuevo en Babilonia, le llevó a Palestina, donde conquistó Ascalón y algunos territorios de Judá. Más tarde, en 601, invadió Egipto, donde se libró una batalla durísima que quedó indecisa. Como resultado de ello, hizo que su agotado ejército regresara a Babilonia y lo mantuvo allí durante la mayor parte del año 600, mientras preparaba nuevas empresas. Fue entonces cuando Yoyaquim de Judá (609-598), después de haber permanecido tres años sometido a Nabucodonosor, cometió la imprudencia de sublevarse contra los babilonios, aliados a la sazón de Siria, Moab y Ammón, de los que podían servirse como instrumentos para atacar a Yoyaquim en caso necesario (cf. 2 Re 24,1-2). En el invierno de 598-597, después de sus victorias en el norte de Arabia, Nabucodonosor en persona dirigió su ejército contra Jerusalén. Cuando daba comienzo el asedio, murió Yoyaquim (diciembre de 598) y le sucedió su hijo Joaquín (598-597). A mediados de marzo de 597 cayó la ciudad en poder de Nabucodonosor; Joaquín, los nobles y un cierto número de ciudadanos fueron deportados a Babilonia. Estos acontecimientos están consignados en 2 Re 24,6-15; 2 Cr 36,9-10; de Joaquín se habla también en Jr 22,24-30; 24,1; 27,20, etc. Joaquín fue liberado en el año treinta y

siete de su cautiverio por Evil-Merodak (cf. 2 Re 25,28; Jr 52,31), pero murió y fue sepultado en Babilonia (cf. W. F. Albright, BA 5 [1942], 49-55) (→ Historia de Israel, 75:86).

Los babilonios colocaron en el trono, como rey marioneta, a Sedecías, hermano de Joaquín, que habría de ser el último rey de Judá (597-587). Reinó con unos poderes muy limitados, que hacían ineficaz su gobierno, hasta que cedió, contra los consejos explícitos de Jeremías, a las sugerencias del partido proegipcio de Judá y trató de sacudir el dominio de Babilonia. A mediados de enero de 588, Nabucodonosor dio comienzo al segundo asedio de Jerusalén, tomándola a finales de julio del año 587 (cf. 2 Re 25,1-2; 2 Cr 36,13-14; Jr 39,1-7). La ciudad quedó destruida, y los mejores de Judá fueron deportados a Babilonia. Sedecías trató de huir, pero fue capturado y llevado a Riblá, en Siria, donde primero se le obligó a presenciar la ejecución de sus hijos y a continuación se le dejó ciego, siendo conducido a Babilonia cargado de cadenas (Jr 52,7-11). Cerramos la relación del período histórico que nos interesa dejando a Babilonia en la cumbre de su poderío y esplendor, y a Israel totalmente abatido por obra de aquella potencia.

Sobre las prácticas religiosas de los asirios y babilonios, así como sobre el influjo que aquéllas tuvieron en otros pueblos y los puntos de contacto con la religión hebrea, cf. Hooke, *op. cit.*

J. Plessis, *Babylone et la Bible:* VDBS 1 (1928), 713-852; E. Vogt, *Etymologia Nominis Babel:* Bib 37 (1956), 130.

10 **III. Arameos.** Los arameos eran un grupo semítico que se caracterizaba por hablar una misma lengua, el arameo, y por mantener ciertas relaciones, aunque muy holgadas. Son conocidos ya en el siglo XIV a. C. con el nombre de Ahlamu (¿nómadas?). Los caldeos no eran más que una rama de este grupo. Los arameos subieron del desierto siroarábigo en sucesivas oleadas, extendiéndose por el norte de Mesopotamia, los valles de Anatolia y la Siria interior. Albright relaciona su influjo con la domesticación del camello, lo que explicaría su extraordinaria movilidad. De todas formas, sería preciso disponer de muchos más datos para esclarecer su oscuro trasfondo, pues los movimientos de los arameos son anteriores en unos tres siglos a cualquier mención del camello en los textos asirios. Estos grupos se fueron consolidando gradualmente, y el resultado de ello fue la creación de varios estados independientes. Am 9,7 los supone oriundos de Kir, cuya localización no ha podido determinarse.

Como ya hemos dicho, los arameos nunca llegaron a unirse políticamente para constituir un imperio o un estado al menos. Tan sólo llegaron a concentrarse en un área geográfica. Las inscripciones asirias de los siglos XII y XI hablan de que edificaron ciudades e incluso de que formaron un estado conocido por Bit-Adini (¿Am 1,5?) a ambas márgenes del Eufrates, al sur de Karkemiš. Teglatfalasar I (*ca.* 1114-1076) pretende haber luchado veintiocho veces contra los Ahlamu y los arameos, enumerando únicamente victorias contra ellos (ANET 275).

Hacia el año 1000 a. C. ya había sido fundado un cierto número de estados arameos al norte de Mesopotamia e incluso al este del Tigris; un usurpador arameo, Adad-apal-iddin (*ca.* 1070-1049), reinó en Babilonia y dio una de sus hijas por esposa al rey de Asiria. Al mezclarse con los grupos hititas al norte de Siria, los arameos fundaron ciudades-estado, tales como Arpad y Ya'di (llamada también Samal), con Zinjirli como capital de este último territorio. Jamat, junto al Orontes, era también un estado arameo. Una ruptura cultural producida hacia el año 1000, claramente atestiguada por la arqueología, indica también una nueva fase en el asentamiento de los arameos. Los arameos se extendieron rápidamente; hacia el siglo VIII aparecen referencias a Aram en los contratos babilonios (→ Textos, 69:80).

A continuación enumeramos aquellos estados arameos de que hay noticias en el AT. El primero es Aram-Sobá, la región al este del Antilíbano, al norte de Damasco, así como parte de *Beka*ʿ (entre las cadenas del Líbano y el Antilíbano). El rey de este estado, Hadadézer, fue derrotado por David (la primera escaramuza es mencionada en 2 Sm 10,6-19 [= 1 Cr 19,6-19]; la segunda, en 2 Sm 8,3-8 [= 1 Cr 18,3-8]) y obligado a pagar un fuerte tributo en cobre (o bronce). En 1 Sm 14,47 se alude a las luchas de Saúl con Sobá, de las que probablemente salió victorioso.

El segundo de estos estados es Aram Bet-Rejob, región al sur de Siria, incluyendo el territorio próximo a las fuentes del Jordán (cf. Jue 18, 28) y probablemente también la porción sur de *Bika*ʿ (Nm 13,21). Este pequeño estado (que no debe confundirse con la cananea Rejob en Aser) se alió con Aram-Sobá y sería derrotado juntamente con éste por David (2 Sm 10,6-7).

El tercero es Aram-[Bet-]Maaká, región al sur de Aram Bet-Rejob, situada en el valle superior del Jordán, e incluyendo, probablemente, la ciudad de Abel Bet-Maaká. Este estado, que pertenecía a la federación aramea (en la medida en que ésta existiera), fue derrotado por David (2 Sm 10,6-7 [= 1 Cr 19,6-7]).

El cuarto es Guešur, territorio al este de Maaká, entre Bašán y el monte Hermón (es decir, en el Haurán; cf. Dt 3,14; Jos 12,5); lo habitaba la tribu aramea llamada de los guešuritas. Esta región se opuso al paso de Josué (Jos 13,13; aunque 1 Cr 2,23 parece representar una tradición totalmente distinta). David hizo una alianza con Talmay, rey de Guešur, casándose con la hija de éste, Maaká, de la que tuvo a Absalón (2 Sm 3,3). Absalón permanecería como desterrado junto a su abuelo el rey Talmay (2 Sm 13,37-38; 15,8). Hay otra Guešur al sur de Filistea (a la que se alude en Jos 13,2; 1 Sm 27,8).

El quinto y último es Aram-Damasco (2 Sm 8,5-6), que en principio abarcaba un pequeño territorio en torno a Damasco, pero que más adelante llegaría a incluir la mayor parte del sur de Siria, exceptuada la costa fenicia. David conquistó este estado (2 Sm 8,5-8), pero a finales del reinado de Salomón ya habría recuperado su independencia (cf. 1 Re 11,23-24).

Damasco se fue imponiendo cada día más netamente como cabeza de todos los estados arameos, especialmente después de que David conquistara el resto de aquéllos. Durante los reinados de Bašá de Israel (*ca.* 911-888) y Asá de Judá (*ca.* 913-873), los arameos de Damasco se aliaron primero con Israel y luego con Judá (cf. 1 Re 15,16-22). En 853 (en Carcar), 849, 848 y 845, Damasco fue capaz de mantener alejados a los asirios. Cuando murió Ben-Hadad y Jazael usurpó el trono (2 Re 8,7-8), los asirios atacaron la ciudad (841 y 837), pero no pudieron tomarla. Cuando se retiraron, Jazael reafirmó su posición y sometió a tributo tanto a Israel como a Judá (cf. 2 Re 12,17-18; 13,3; Am 1,4). Entre 806 y 803, Adadnirari III cruzó el Eufrates, puso cerco a Damasco y se apoderó de un considerable botín (cf. DOTT 50-52). Joás de Israel (*ca.* 798-783) logró sacudir el yugo arameo y Jeroboam II de Israel (*ca.* 783-743) reconquistó el territorio que había sido arrebatado por Siria (cf. 2 Re 13,25; 14,25). Damasco, sin embargo, no pudo resistir los ataques de Teglatfalasar III, renovados por Salmanasar V y Sargón II. Así, en 732, el gran bastión arameo cayó en poder de los asirios, después de haber intentado atraerse a Judá como aliado contra éstos (cf. Is 7,3-4; 2 Re 16,1-2).

A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (París, 1949); VTSup 1 (1953), 40-49; A. Jepsen, *Israel und Damaskus:* AfO 14 (1944), 153-72; M. McNamara, *De populi Aramaeorum primordiis:* VD 35 (1957), 128-42; M. Noth, *Die Aramäer.* BBLAK 68 (1949), 19-36; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma, 1948).

11 **IV. Ugarit.** Si bien no es mencionada en la Biblia, Ugarit (Ras Šamra) era la ciudad más importante de la costa fenicia entre 2000 y 1200 a. C., fecha en que fue destruida totalmente por los filisteos. A partir de 1929 se ha dado a conocer su vasta producción literaria. Se han desenterrado centenares de tabletas de arcilla, muchas de las cuales están aún por descifrar y publicar. La mayoría data de los siglos XV y XIV y generalmente están escritas en cuneiforme alfabético característico de Ugarit.

La población de Ugarit era fundamentalmente cananea. Sin embargo, se trataba de una ciudad verdaderamente cosmopolita, situada en una importante encrucijada del mundo antiguo. Dado que sus contactos con Israel se sitúan exclusivamente en el plano de las ideas, principalmente religiosas, que fueron asimiladas por los otros pueblos cananeos en la época en que Israel empezaba a invadir Canaán, poco más o menos en la misma época en que Ugarit caía ante los filisteos, nuestras observaciones quedarán limitadas al terreno religioso.

Los documentos ugaríticos publicados hasta el momento incluyen numerosos relatos de carácter religioso-mitológico. El Poema de Baal es el más extenso de los mitos encontrados en Ugarit, pero se halla en estado tan fragmentario que resulta muy difícil ordenar satisfactoriamente las tabletas y no siempre se puede afirmar que todas ellas pertenecen al mismo poema. La narración se refiere al conflicto entre Baal, dios de la fertilidad, ayudado por su hermana Anat, contra el dios marino Yamm

y el dios de la muerte Mot. Baal vence a Yamm y lo confina en el mar, su morada propia, con el resultado de que entonces puede Baal edificar un palacio sobre la montaña del dios supremo El, padre de los dioses (al que, sin embargo, no puede considerarse como expresión de un cierto monoteísmo). Baal es entonces muerto por Mot, que además mata toda la vegetación. Anat se lamenta por Baal y obliga a Mot a devolver la vida a Baal durante la mitad de cada año (cf. ANET 129-42).

En la leyenda del rey Keret, otro mito, éste pierde a su esposa e hijos durante una catástrofe. Entonces dirige su ejército contra el rey Pabal de Udum (no Edom), obligando a Pabal a que le entregue por esposa a su hija Harriya. Tienen muchos hijos, porque El ha bendecido su unión. Al llegar a viejo, Keret enferma, pero debido a las oraciones de una de sus hijas, El le devuelve la salud. La historia —fragmentaria— termina relatando la rebelión contra él de uno de sus hijos con el pretexto de que el rey no ha juzgado justamente a su pueblo. Puede ser que esta leyenda tenga una base histórica (cf. ANET 142-49).

La historia de Aqhat, hijo de Danel, es un tercer mito. Danel y su esposa Danatiya reciben como regalo de los dioses un hijo: Aqhat. Más adelante, los dioses entregan a Danel un arco, que a su vez éste entrega a Aqhat, pero la diosa de la guerra, Anat, quiere el arco y lo obtiene matando a Aqhat. Paghat, hermana de Aqhat, se entera de cómo ha sido muerto su hermano. Si bien se ha perdido el resto de la narración, al menos hasta ahora, es muy posible que terminase con el tema de Adonis-Tammuz, es decir, que Aqhat es devuelto a la vida durante la mitad de cada año (cf. ANET 149-55).

12 Los textos ugaríticos demuestran claramente la preponderancia de El en el panteón cananeo. En el AT se emplea este nombre con idéntico significado de «Dios» (sentido genérico) y referido a Yahvé (cf. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* [Leiden, 1955]). En una estela encontrada en Ras Šamra, aparece El sentado en un trono, mientras que el rey de Ugarit le presenta una ofrenda (cf. ANEP 168, 493). El dios está representado como un anciano, de aspecto paternal y lleno de majestad. La diosa consorte de El era Ašerá del Mar, consejera de los dioses. Baal (o Aliyán Baal), su hijo, era el dios de la lluvia, las tormentas y, por consiguiente, también de la vegetación producida por las aguas abundantes. En una estela es representado llevando una maza levantada en su mano derecha y una especie de rayo terminado en punta y dirigido hacia abajo en la izquierda (cf. ANEP 168, 490). Uno de sus títulos es «Zabul [Príncipe], Señor de la tierra», del que son reminiscencias las expresiones de 2 Re 1,2 y el «Beelzebul» del NT (por ejemplo, Mc 3,22). Los nombres Baal y Ašerá figuran en el AT siempre que se traen a colación las prácticas religiosas de los cananeos. Igual que van unidos en pasajes como 1 Re 18,19 y 2 Re 23,4, sus nombres aparecen juntos en el mismo contexto de los textos ugaríticos, donde Baal se presenta como un rival de primer orden frente a El, que «es viejo y está más o menos retirado» (cf. R. Lack, CBQ 24 [1962], 48).

También el mitológico «Leviatán» (cf. Job 3,8; 41,1; Sal 74,14;

104,26; Is 27,1 [cf. Job 26,12-13]) se esclarece a través del ugarítico *L-t-n* (usualmente vocalizado Lotán), con el que lucha Baal y que es descrito en el Poema de Baal en términos muy semejantes a los de Is 27,1 («... la serpiente ágil..., la serpiente sinuosa, el poderoso de siete cabezas»; sobre esta última expresión, cf. Sal 74,14; cf. también ANET 138).

El personaje de que se habla en Ez 14,14.20; 28,3 no es Daniel, sino que se trata del mismo Dan'el (o Dan'il) del relato ugarítico de Aqhat, un juez sabio de huérfanos y viudas (ANET 149-55). El autor del libro canónico de Daniel pudo tener noticias de aquel personaje a través de Ez, sirviéndose de su historia como base para crear su héroe. Is 14,12-13, donde el rey de Babilonia (quizá originalmente de Asiria) intenta escalar los cielos y asentar su trono sobre «el Monte de la Asamblea en las lejanías del Norte» (cf. Ez 28,14; Sal 48,2), tienen notables paralelos en los textos ugaríticos, incluso las expresiones «estrella de la mañana» e «hijo de la aurora» (cf. E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament* [Neuchâtel, 1960], 104-105). Se trata, seguramente, de una adaptación del antiguo y difundido mito según el cual una divinidad de menor rango —aquí, la estrella de la mañana *(hêlēl)*— aspira a convertirse en jefe de los dioses, pero es arrojada a la tierra en su intento.

La religión de los fenicios (al menos en Ugarit) se centraba en torno a la figura de Baal, y su mayor preocupación era predisponer favorablemente a la Providencia en cuanto que ésta afecta a la marcha de la naturaleza. Baal promueve el orden y aleja el caos en cuanto que dispone de las aguas a voluntad. Esta idea, relacionada con la soberanía de Yahvé y debidamente corregida en los libros sagrados, parece tener eco en diferentes salmos; así, por ejemplo, en Sal 93. Los textos ugaríticos emplean una terminología sacrificial en lo referente al culto, expresándose acerca de los animales aptos para el sacrificio de una manera que se asemeja mucho a las correspondientes expresiones que encontramos en el AT. En Ugarit se conocía la fiesta de los primeros manojos de espigas, semejante a la descrita en Lv 23,10. La extraña prohibición contenida en Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21, en el sentido de que no podía cocerse un cabrito en la leche de su madre —base de numerosas normas rabínicas contra la mezcla en una misma comida de carne y productos lácteos—, es una clara reacción contra un rito cananeo que se describe en los textos ugaríticos. Importantes y numerosos son los puntos de contacto entre la Biblia y los documentos ugaríticos, en ideas y expresiones, pero por lo que respecta a las nociones religiosas fundamentales, se trata de algo más bien externo y en modo alguno llegan a salvar el abismo que separa el monoteísmo israelita del politeísmo cananeo.

G. A. Barton, *Danel. A Pre-Israelite Hero of Galilee:* JBL 60 (1941), 213-25; M. Dahood, *Ugaritic Studies and the Bible:* Greg 43 (1962), 55-79; O. Eissfeldt, *The Alphabetical Cuneiform Texts from Ras Shamra:* JSemS 5 (1960), 1-49; KlSchr 2, 464-514; Finegan, *op. cit.*, 171-74; H. L. Ginsberg, ANET 129-55; J. Gray, *Cultic Affinities Between Israel and Ras Shamra:* ZAW 61 (1949), 207-208; DOTT 118-33; *The Legacy of Canaan* (Leiden, 1957); Jacob, *op. cit.;* R. T. O'Callaghan, *Echoes*

of Canaanite Literature in the Psalms: VT 4 (1954), 164-65; Pope, *op. cit.;* A. F. Rainey, *The Kingdom of Ugarit:* BA 27 (1965), 102-25; T. Worden, *The Literary Influences of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament:* VT 3 (1953), 272-98.

13 **V. Fenicios.** El término «Fenicia» es mucho más amplio que Ras Šamra, geográfica e históricamente. En el período histórico que nos interesa, las únicas ciudades portuarias que escaparon a la destrucción a manos de los «pueblos del mar» fueron Biblos y Sidón. Esta última se convirtió en la capital de Fenicia del Sur; de hecho, se consideraba toda la región como perteneciente a Sidón (cf. Dt 3,9; Jos 13,4.6; Jue 3,3; 10,12; 18,7; 1 Re 5,6, etc.). Parece ser que estos pueblos penetraron hacia el interior desde la costa, como insinúa Jue 18,7.28. El creciente número de colonias griegas llevaba adelante sus actividades comerciales, mientras que las colonias fenicias, por su parte, desarrollaban también una activa competencia a su antigua metrópoli. Pero sobre todas estas colonias se abatió la invasión de Asiria en *ca.* 700. Los babilonios tomaron Tiro en 572, después de un asedio que duró trece años, desarticulando así toda la actividad comercial y marítima de este pueblo. Las largas profecías de Ezequiel sobre Tiro en los caps. 27-28 de su libro dan una buena idea de la importancia que adquirió esta ciudad en el comercio. También fueron importantes los logros de los fenicios en el terreno de la técnica, especialmente en la cerámica, la metalurgia y las actividades artísticas, si bien es cierto que en gran parte se limitaban a copiar a los demás, siendo luego imitados y hasta superados por otros pueblos, los griegos en especial. Pero en lo que más destacaron los fenicios fue en la puesta a punto y el empleo de la escritura alfabética (conocida por los cananeos ya en el siglo XVIII), que después transmitieron a los griegos. Ugarit nos ha llamado la atención en cuanto a la enorme importancia de los fenicios en el campo literario. Sus riquezas no pueden considerarse agotadas todavía, ni mucho menos.

W. F. Albright, *The Role of the Canaanites in the History of Civilization:* BANE 438-87.

14 **VI. Ammonitas.** Los «hijos de Ammón» eran una tribu cananea que se asentó durante el siglo XII (cf. N. Glueck, BASOR 68 [1937], 11-12) cerca de la región superior del Yabboq, una vez expulsada o exterminada la anterior población, en la que se contaban los refaím (llamados zamzummim por los ammonitas, Dt 2,20). Rabbá (Rabbat-Ammón) era su capital (correspondiente a Ammán, la actual capital del reino hachemita de Jordania). En una narración popular, Gn 19,30-38 habla de los ammonitas como descendientes incestuosos de Lot, a través de Ben-Ammi. Esta narración parece indicar una ascendencia aramea (→ Geografía bíblica, 73:47-49).

El choque entre israelitas y ammonitas ocurrió en el período de los Jueces. En Jue 3,18, Ammón aparece aliado con Eglón, rey de Moab, contra Israel. En Jue 10,6-9; 11,1-12,4, hay un largo período en que

Israel se halla en retirada frente a Ammón, hasta que se produce el conflicto final, que termina con la victoria decisiva de Jefté. A comienzos del reinado de Saúl (1 Sm 11,1-11), el rey Najáš de Ammón ataca Yabeš de Galaad, logrando Saúl infligirle tal derrota, que, según una tradición, pudo coronarse rey en Guilgal. Durante el reinado de David (2 Sm 10,1-11; 12,26-31), los embajadores israelitas sufrieron una afrenta pública en Ammón durante una visita de buena voluntad concertada por David, y éste, como resultado de aquel conflicto, terminó apoderándose de Rabbá (Rabbat-Ammón). Según el TM, David llegó entonces a quitarle la corona a Janún de la cabeza, ciñéndosela él mismo, a continuación de lo cual entregó las ciudades de Ammón a una brutal represalia. Resulta difícil saber si de ahí se siguió una situación de total sumisión a David.

Es posible que durante el reinado de Josafat (*ca.* 873-849) los ammonitas invadieran Judá (2 Cr 20,1-30 sería el relato de esta acción, pero falta en 2 Re, a menos que 3,4-27 —una batalla contra los moabitas— se considere como paralelo). Los ammonitas pagaron tributo a Ozías (*ca.* 783-742; cf. 2 Cr 26,8) y a Jotam, después que este rey los hubo derrotado en el campo de batalla (2 Cr 27,5). Según los anales asirios, Ammón estuvo muchas veces sometido a aquella potencia (cf. ANET 279, bajo Salmanasar III, *ca.* 858-824; ANET 282, bajo Teglatfalasar III, *ca.* 744-727; ANET 294, bajo Asurbanipal, *ca.* 668-625). De estos textos y de los sellos reales de la época se desprende que, aun cuando Ammón estuviera considerado como vasallo, tenía, sin embargo, su propia dinastía reinante.

Durante el período neobabilónico, bandas de ammonitas, notoriamente en calidad de aliados vasallos de Babilonia, atacaron a Judá en tiempos del rey Yoyaquim (cf. 2 Re 24,1-2), hecho que el escritor sagrado explica como un castigo divino por los pecados de Manasés y sus descendientes. La historia ulterior de Ammón se sale de los términos que nos hemos fijado.

Aparte de los sellos reales, hasta el momento no han sido descubiertos otros documentos ammonitas. Su lengua era muy parecida al arameo, si es que pueden tomarse como indicio los textos asirios. Molek (Melek) era la deidad ammonita a la que Salomón edificó un santuario en un lugar alto (1 Re 11,7), «al este de Jerusalén» (quizá el llamado «Monte del Escándalo»). Son numerosas las invectivas de los profetas contra Ammón: Am 1,13-15; Sof 2,8-11; Jr 9,25; 49,1-6; Ez 21,33-37; 25,1-7.

Las investigaciones arqueológicas de Glueck han arrojado mucha luz sobre la historia y cultura ammonitas, especialmente si se tienen en cuenta, al estudiar sus resultados, las noticias procedentes de otras fuentes que poseemos acerca de los ammonitas.

W. F. Albright, *Notes on Ammonite History* (Hom. B. Ubach; Montserrat, 1954), 131-36; N. Glueck, AASOR 18-19 (1939), 151-251; *The Other Side of the Jordan* (New Haven, 1940); G. M. Landes, *The Material Civilization of the Ammonites:* BAR 2, 69-88; M. Noth, BBLAK 68 (1949), 36-37; G. C. O'Ceallaigh, *And So David Did to All the Cities of Ammon:* VT 12 (1962), 179-89.

15 **VII. Edomitas.** Edom (*'dm,* «rojo») es el país ocupado por un pueblo semita que se asentó en la región alta de Seír (Gn 36,8), al sur del Wadi Séred, *ca.* 1300 a. C. Su capital era Sela (que algunos autores identifican con Petra). Este asentamiento tiene lugar dentro de un movimiento más amplio de migración que llevó a una serie de pueblos semitas desde el desierto siro-árabe hasta las regiones cultivables, principalmente de Siria y Palestina. El área elegida por los edomitas, poco tiempo antes de que los israelitas partieran de Egipto rumbo a Canaán, en un viaje que debería atravesar Edom, había estado ocupada hasta entonces por grupos nómadas. Por ello, Dt 2,12 dice que los edomitas habían expulsado a los joritas, que quizá eran una rama de los hurritas, pueblo no semítico (→ Geografía bíblica, 73:40-42).

Gn 36,10-43 hace descender a los edomitas, pasando por alto ciertas mezclas de razas, de Esaú (Edom), hermano de Jacob. En consecuencia, resulta que los edomitas eran parientes de los hebreos, aunque lo cierto es que investigadores de mucha autoridad han avanzado razones muy firmes para no aceptar esta tradición en todos sus detalles (cf. M. Noth, RGG 2, 308-309). Gn 36,1-19 trae una lista muy elaborada de clanes y subclanes edomitas. Algunas de estas noticias proceden de tradiciones discordantes, pues gran número de nombres aquí consignados vuelven a aparecer en contextos completamente distintos. Edom se extendía al sur del mar Muerto, a ambos lados de la Arabá, hasta el golfo de Aqaba —un territorio muy extenso—, y conservarían la comarca situada al este de la Arabá hasta el siglo IV, cuando hubieron de cederla a los nabateos. Sus fronteras estaban protegidas por numerosas fortalezas y los edomitas se habían organizado en una monarquía no dinástica antes de que los israelitas adoptaran esta forma de gobierno. Gn 36,31-39 (cf. 1 Cr 1,43-54) enumera ocho reyes (junto con sus correspondientes ciudades reales) «que reinaron en el país de Edom antes de que hubiera reyes israelitas», es decir, antes de los tiempos de David.

16 El conflicto entre Israel y Edom no tardó mucho en plantearse, pues el único camino de salida hacia los puertos de Esyón-Guéber y Elat que tenía Israel era la ruta comercial llamada «camino real» (cf. Nm 20, 17; 21,22), controlada por Edom (cf. Jr 49,7-8; Ez 25,13). Los ricos yacimientos de cobre y hierro de la Arabá no podían por menos de resultar muy interesantes para Israel. En consecuencia, Saúl lucharía contra Edom (1 Sm 14,47) y David mató 18.000 edomitas en el valle de la Sal (2 Sm 8,13, pasaje en que la lectura de los LXX, *'ĕdōm,* es preferible a *'ărām,* que trae el TM; nótese Sal 60,2, donde esta victoria es atribuida a Joab, general de David). Los edomitas permanecieron sometidos a Israel durante los reinados de David y Salomón. Parece ser que fracasó una sublevación encabezada por Hadad en tiempos de Salomón (1 Re 11,14-22.25b, con el texto en condiciones deficientes). Al menos, parece que Salomón pudo mantener sus explotaciones mineras en Esyón-Guéber, que era una plaza de vital importancia para Edom. Antes de Salomón, la tribu edomita llamada de los quenitas (nombre derivado del término que significa «herrero») fue contratada para realizar traba-

jos en hierro y cobre. Durante el reinado de Roboam (*ca.* 922-915), cuando el faraón Šešonq de Egipto devastó el sur de Judá (1 Re 14,25), es probable que los edomitas recuperasen su independencia. El texto de 1 Re 22,48, después de una confusa noticia acerca de un rey «delegado» en Edom, habla de la fracasada aventura naval que intentó Josafat (de Judá, *ca.* 873-849), con base en el golfo de Aqaba. Un rey de Edom se coaligó con Joram de Israel y Josafat de Judá contra Mešá, rey de Moab (2 Re 3,9). Durante el reinado de Joram de Judá (*ca.* 849-842), Edom se sublevó contra Judá y entronizó su propio rey. A pesar de un ataque de represalias llevado por Joram, Edom salió vencedor y mantuvo su independencia «hasta este día» (cf. 2 Re 8,20-22). A pesar de ello, los reyes del sur Amasías (*ca.* 799-783) y su hijo Azarías (Ozías, *ca.* 783-742) dominaron en Edom (cf. 2 Re 14,7.22). Aunque se trate de un texto en pésimas condiciones (¿doble lectura «Edom» por «Aram»?), 2 Re 16,6-7 insinúa que Edom recuperó hasta cierto punto la independencia. Ya a partir del reinado de Adadnirari III (*ca.* 810-783) es mencionado Edom en las inscripciones asirias (ANET 281). Teglatfalasar III (*ca.* 744-727) registra tributos procedentes de Edom (ANET 282) y lo mismo hace Sargón II (*ca.* 721-705; ANET 287), mientras que Asarjaddón (*ca.* 680-669) amonesta al rey Qaušgabri de Edom por determinadas irregularidades en el pago de los tributos (ANET 291). Edom hubo de someterse también ante Nabucodonosor, el monarca neobabilonio (Jr 27,2-3; 49,7-22; Ez 32,29).

Aparte de algunas marcas en cerámica del siglo VII, no ha sido hallada ninguna inscripción edomita. Sin embargo, hay muchos motivos para pensar que la cultura edomita superaba en muchos aspectos a la de Israel, y que en lengua edomita se escribió un impresionante conjunto de literatura sapiencial (cf. Abd 8; Jr 49,7; Bar 3,23, en que se alude a este cultivo de la sabiduría). Es probable que el idioma edomita estuviera muy próximo al hebreo y al moabita. La semejanza que generalmente muestra la cerámica edomita con las formas habituales en el resto de Palestina sería un indicio de que se produjeron abundantes contactos entre los edomitas y los demás habitantes de Palestina.

Hay pruebas, que a veces son meras conjeturas, de que los edomitas daban culto a varias divinidades (2 Cr 25,14). La existencia de distintos nombres teóforos confirma la noticia del Cronista; así, por ejemplo, Qoš, que quizá esté representado en Qoš-Yahu (1 Cr 15,17), así como en las enumeraciones asirias: Qaušmalake (ANET 282) y Qaušgabri (ANET 291). También es posible que hubiera un dios llamado Malik (cf. el ammonita Molok) y otro que llevaría un nombre parecido a Ay. Cerca de Bosra se han encontrado figuritas de arcilla del siglo IX-VIII representando a una diosa de la vegetación.

Los edomitas reaccionaron con una alegría desbordada ante la caída de Jerusalén en 587, lo que provocó las respuestas imprecatorias de Sal 137,7; Abd 10-12 (cf. 2 Re 25,8-12).

K. Galling, *Hom. A. Bertholet* (1950), 179-80; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine,* II: AASOR 15 (1935); *The Boundaries of Edom:* HUCA 2

(1936), 1-58; *The Other Side of the Jordan*, 114-34; *The Civilization of the Edomites:* BA 10 (1947), 77-84; = BAR 2, 89-98; M. Haller, *Edom im Urteil der Propheten*, en *Vom Alten Testament* (BZAW 41; Giessen, 1925), 109-17; V. Maag, *Jakob-Esau-Edom:* TZ 13 (1957), 418-29.

17 **VIII. Moabitas.** El territorio de Moab propiamente dicho es la meseta, notablemente fértil (cf. 2 Re 3,25), que se extiende al este del mar Muerto, a unos 1.200 metros de altitud sobre el nivel de éste. Limita al este con el desierto siro-árabe; al sur, con el Wadi el-Hesa (el valle del Zered; Nm 21,12; Dt 2,13-14), que separa a Moab de Edom; por el norte, con el torrente Arnón (Wadi el Mojib), aunque los moabitas extendieron frecuentemente sus dominios más al norte. Las investigaciones arqueológicas han demostrado que el territorio sufrió una nueva ocupación en el siglo XIII, después de haber sido abandonadas sus antiguas ciudades (que databan de *ca.* 3000) y haberse diseminado por el país una serie de grupos nómadas. Esta nueva ocupación tuvo lugar poco antes de la llegada de los israelitas a Canaán. Dt 2,10 recoge una tradición según la cual los habitantes premoabitas del país eran llamados *emim*. Los moabitas eran un pueblo pastor de la llanura. Una tradición bíblica (Gn 19,30-38) los hace descendientes incestuosos de Lot. Se trata de una pieza folklórica cuya intención es infamar a los vecinos que más odiosos resultaban para Israel.

Moab, durante la Edad de Hierro, estaba defendido por un poderoso sistema de fortalezas, muchas de las cuales estaban situadas en la frontera sur, donde la meseta desciende hacia el Wadi el-Hesa. El «camino del rey» cruzaba este wadi a unos 27 kilómetros de su desembocadura en el mar Muerto. Este paso era importantísimo para el comercio y era guardado por la mejor fortaleza. El desarrollo de las técnicas de asegurar la provisión de agua mediante cisternas ayudó mucho a Moab en su expansión por territorios en que faltaban los manantiales. Dibbón (quizá la Qarhoh de la estela moabita) era una de estas ciudades.

Entre las ciudades moabitas mejor conocidas, y que son mencionadas en la Biblia, están Quir-Jeres (capital de Moab, que corresponde a la actual Kerak, emplazamiento de un castillo impresionante edificado por los cruzados), Aroer, Dibbón, Yahas, Medeba y Ješbón. Todos los emplazamientos, excepto Quir-Jeres, caían al norte del Arnón. Antes de que los israelitas invadieran Canaán, los moabitas se habían instalado en la región al norte del Arnón, pero el rey amorreo Sijón de Ješbón los obligó a pasar de nuevo al otro lado del Arnón. Los israelitas, a su llegada, fueron obligados a bordear el territorio de Sijón (cf. Nm 21, 21-22), lo mismo que el de Moab (cf. Jue 11,17-18), pero más tarde derrotarían al rey de Moab y se apoderarían de su territorio; en él se instalaron las tribus de Gad y Rubén (Nm 32,33-34). Este sector del territorio situado al norte del Arnón se convirtió en objeto de disputas entre Israel y Moab durante muchos siglos, pues ambos pueblos lo reclamaban por suyo. Dt 23,4-5 resume la profunda antipatía que sentía Israel por Moab: «Ningún ammonita o moabita será admitido en la comunidad del Señor, como tampoco ninguno de sus descendientes hasta

la décima generación». A pesar de esta orden, los matrimonios entre israelitas y mujeres moabitas fueron tan frecuentes en el Israel posexílico, que Esd 9,1 y Neh 13,23 lamentarían el hecho. Por su parte, el libro de Rut representa, y es posible que en tono de reacción intencionada, una postura más liberal.

Poco antes de la llegada de los israelitas a Canaán, Balaq, rey de Moab, mandó al adivino sirio Balaam que maldijese a Israel. Como Nm 22,1-24,5 recuerda, el intento salió al revés, pues Balaam declara varias veces que el destino de Israel está bajo la protección de Dios. En Jue 3,12-13 se recuerdan los dieciocho años de servidumbre que Jericó («Israel») hubo de soportar bajo Eglón, rey de Moab, hasta que Ehúd, el benjaminita, liberó a Israel matando con engaño al obeso Eglón.

18 Saúl luchó contra Moab (1 Sm 14,47), pero hasta David no sería sometido a tributo por Israel, como consecuencia de una humillante derrota (2 Sm 8,2.12). Benaías, uno de los principales guerreros de David, tuvo la gloria de matar a dos hijos de Ariel (?) de Moab (2 Sm 23, 20; 1 Cr 11,22).

Salomón tuvo mujeres moabitas entre sus esposas (1 Re 11,1) que le indujeron a edificar un santuario a Kemóš, dios de Moab, «sobre la montaña, al este de Jerusalén» (1 Re 11,7.33), quizá el «Monte del Escándalo», donde se erigieron santuarios a otras divinidades extranjeras a petición de las esposas no yahvistas de Salomón. Cuando el cisma entre el norte y el sur, Moab pudo rebelarse (cf. R. E. Murphy, *Israel and Moab in the Ninth Century, B. C.:* CBQ 15 [1953], 411-12), siendo sometido por poco tiempo bajo Omrí. El rey Mešá de Moab emprendió posiblemente una serie de sublevaciones menores durante el reinado de Ajaz, rebelándose abierta y definitivamente a la muerte de este monarca contra sus débiles sucesores. Tanto 2 Re 1,1; 3,4-5 como la estela moabita, descubierta en 1868 y conservada actualmente en el Louvre, autorizan a sacar esta conclusión. Ni Israel ni Judá tuvieron éxito en sus intentos de someter de nuevo a Moab. Joram de Israel y Josafat de Judá, aliados con el rey de Edom (sobre esta alianza sumamente dudosa, cf. Murphy, CBQ 15, 416), debieron de estar a punto de conseguirlo de no haberse desalentado cuando el rey de Moab consiguió horrorizarlos al sacrificar a su propio hijo a la vista del ejército coaligado, que avanzaba vencedor (2 Re 3,4-27; 2 Cr 20,1-30). Moab siguió dueño del territorio rubenita, situado al norte del Arnón, a pesar de los esfuerzos de Jazael de Damasco. Por este motivo y por razones religiosas, los profetas lanzaron tremendas invectivas contra Moab (cf. Is 15,1-16,14; 25, 10; Jr 48,1-47; Am 2,1-3; Sof 2,8-11). Con el tiempo, Moab, al igual que los restantes reinos vecinos, hubo de sufrir una dura servidumbre bajo los asirios. Los anales de esta potencia recuerdan los tributos que Moab pagó a Teglatfalasar III (ANET 282), a Senaquerib (ANET 287), a Asarjaddón (ANET 291) y a Asurbanipal (ANET 294, 298).

Los moabitas tenían reyes antes de que Israel adoptara la monarquía como sistema de gobierno. Eran politeístas, pero su dios principal era

Kemóš, cuyo nombre entra en composición de muchos apelativos moabitas. A veces se ofrecían a Kemóš sacrificios humanos (cf. 2 Re 3,27 y la Estela moabita, 11.15-16; ANET 320). Baal de Peor era celebrado con ritos sexuales, por los que muchos israelitas se sintieron atraídos (Nm 25,1-15). El idioma, a juzgar por la Estela moabita, era muy similar al hebreo.

H. J. Franken, VT 11 (1961), 100-101 (muestra serias reservas con respecto a la metodología de Van Zyl); N. Glueck, AASOR 14 (1934), 1-113; AASOR 15, 1-102; AASOR 18-19, 1-50; *The Other Side of the Jordan* (New Haven, 1940); Murphy, CBQ 15 (1953), 409-17; M. Noth, ZAW 60 (1944), 11-57; A. H. Van Zyl, *The Moabites* (Leiden, 1959).

19 **IX. Filisteos.** Aproximadamente al mismo tiempo que los israelitas invadían Palestina por el este (*ca.* 1200), uno de los «pueblos del mar» entraba por el oeste, llegando a aquellas costas por mar. Se trataba de un grupo no semita, cretense tal vez (Caftor; cf. Dt 2,23; Am 9,7; Jr 47,4), en el sentido de que había permanecido en Creta durante algún tiempo, aunque debían de proceder de otras regiones situadas más al norte y al este. Fueron los destructores del Imperio minoico de Creta. Así, pues, y de acuerdo con esta reconstrucción, los filisteos no eran cretenses desde el punto de vista étnico, sino que habían permanecido en aquel país durante un cierto tiempo. No hay pruebas arqueológicas de su estancia en Creta. La cerámica que se ha encontrado en Filistea, correspondiente a la primera Edad del Hierro (1200-1000), es bicromática, similar a la hallada en Asia Menor, las costas egeas y los asentamientos griegos, lo cual sugiere que hay cierta conexión entre los filisteos y estas regiones.

Los filisteos (o al menos algunos de estos «pueblos del mar») trataron de invadir Egipto, pero fueron enérgicamente rechazados por el faraón Ramsés III (*ca.* 1195-1164) en 1191 y 1188, en batallas por tierra y mar, cuya historia se cuenta en los muros del templo edificado por este faraón en Medinet Habu, en el costado occidental del valle del Nilo, frente a la actual Luxor. A uno de estos pueblos se le llama en el monumento *p-r-s-t,* equivalente egipcio de *p-l-š-t-y,* es decir, filisteos. Al ver impedida su entrada en Egipto, este pueblo se dirigió a Canaán, logrando invadir el país a través de ciertos puntos situados cerca de la actual ciudad israelí de Migdal-Ashqelon, entre Gaza y Dor, e incluso más al norte. Hacia 1180 había ocupado ya toda la llanura costera, incluida la parte interior, llamada Šefelá. La Pentápolis filistea estaba integrada por las ciudades de Gaza, Ascalón y Ašdod, sobre la costa; Gat, al oeste de la Šefelá, y Ecrón, unos 10 kilómetros hacia el interior, en la misma latitud que Jerusalén. Todo este distrito, y más tarde (en tiempo de los romanos) toda la tierra de Canaán, recibiría el nombre de *P^{e}lešet,* es decir, Filistea o Palestina (→ Geografía bíblica, 73:72).

Al igual que los hebreos, los filisteos tampoco desplazaron a la totalidad de los anteriores habitantes de Filistea, si bien mantuvieron su dominio sobre ellos. Es probable que Goliat fuese un aborigen de la

región (cf. 1 Sm 17). Gn 21,34 habla prolépticamente al llamar a esta región «la tierra de los filisteos», y lo mismo puede decirse de Gn 21,33 («rey de los filisteos»); 26,1.8; Ex 13,17; 15,14; e incluso Jos 13,2-3. Algunos han sugerido que los egipcios situaron mercenarios filisteos en sus guarniciones fronterizas ya en época temprana (cf. W. F. Albright, JPOS [1921], 187-88). Podría verse una insinuación en algunas palabras de Ramsés III: los filisteos fueron «instalados en fortalezas que les fueron destinadas en su nombre» (ANET 262), aunque el contexto no está del todo claro. Dado que la invasión de los filisteos tuvo lugar no mucho tiempo después que la de los israelitas, el choque entre ambos pueblos era inevitable. Así, la tribu de Dan, a la que le había sido asignado un territorio que, en parte, coincidía con Filistea, se vio obligada a buscar nuevas tierras más al norte, cerca de las fuentes del Jordán (Jue 13-16.18), a pesar de las proezas realizadas por su «ejército de un solo hombre»: Sansón. En tiempos de Samuel, Saúl y David se produjeron choques en gran escala. Los israelitas sufrieron serias derrotas en Eben-ha-Ezer y Afeq *ca.* 1050, y el arca de la alianza, símbolo de la presencia de Yahvé, cayó en manos de los filisteos (1 Sm 4). Los filisteos formaron grupos de población diseminados por varias llanuras palestinenses, en Esdrelón, por ejemplo, llegando hasta Bet-Šan (cf. 1 Sm 31,10-11), e incluso en la región montañosa, como han dado a conocer las investigaciones arqueológicas realizadas en lugares como Silo (cf. Jr 7,12.14; 26,6.9).

El monopolio detentado por los filisteos sobre las armas y utensilios de hierro, cuyo beneficio acababa de introducirse, les dio una notoria superioridad sobre los israelitas (1 Sm 13,19-22). El conocimiento y la destreza en trabajar el hierro que poseían los filisteos forma parte de un esquema histórico bastante complejo y más amplio. Ya en *ca.* 1500 se conocía y trabajaba el hierro meteórico y extraído de yacimientos terrestres. Su industria se desarrolló en las montañas de Armenia. Poco después lo utilizarían los hititas en la fabricación de armas. Los «pueblos del mar», entre los que seguramente hay que contar a los filisteos, que a veces servían a los hititas en calidad de mercenarios, aprendieron de sus amos los secretos del laboreo del hierro, y llegada la ocasión, utilizarían sus ventajas contra los mismos hititas, posiblemente con ocasión de una nueva invasión a cargo de su propio pueblo. El uso del hierro, a pesar de que la forma de beneficiarlo era mantenida en secreto por los herreros, se difundió rápidamente y tuvo un enorme influjo cultural e histórico (Gn 4,22 es el primero en una larga serie de textos bíblicos referentes al hierro). Gracias al empleo de este metal, las pequeñas naciones pudieron, algunas veces, eludir el dominio y el monopolio de las grandes potencias.

La amenaza que significaban los filisteos tuvo mucho que ver con la institución de la monarquía israelita. Era necesario un poder fuerte, centralizado, para romper la servidumbre impuesta por los filisteos. Saúl, el primer rey, logró contener el avance de los filisteos en la región montañosa. Durante una de las frecuentes crisis que tuvo a lo largo de su

vida, él mismo y casi todos sus hijos perderían la vida en Gelboé, durante una batalla contra los filisteos.

20 Cuando David subió al trono (*ca.* 1000), contando ya con la enorme ventaja de un conocimiento personal de las tácticas de los filisteos (1 Sm 27) y con la ayuda de sus hombres, que estaban perfectamente entrenados, la amenaza de los filisteos mantenía toda su fuerza contra el predominio de los israelitas en Canaán. En 2 Sm 5,17-18 se narra el cambio de situación. Poco después de haber sido ungido David, los filisteos iniciaron un ataque contra él, subiendo por el valle de Refaím hacia Jerusalén. David les infligió una decisiva derrota en Baal-Perasim. En una segunda ocasión, David los rechazó desde las posiciones que ocupaban en Gabaón hasta Guézer. Durante el reinado de David se suceden las escaramuzas (2 Sm 8,1; 21,15-16; 23,9-10; 1 Cr 18,1), terminando con la derrota de los filisteos y sus valientes guerreros (aunque en estos breves relatos se hace muy difícil precisar la secuencia de los acontecimientos). Parece ser que David logró quebrantar el poderío filisteo, reduciendo a este pueblo a la condición de vasallo, a pesar de los esfuerzos que harían en contra los filisteos. Muchos creen que los kereteos y peleteos que formaban la guardia personal de David eran filisteos. Según 2 Sm 15,19-22; 18,2, Gat proporcionó a David algunos de sus más fieles guerreros, tales como Ittay el guitita. Salomón reinó con completo dominio sobre los filisteos (1 Re 4,21), pero algunos incidentes aislados parecen dar a entender que después de su reinado, los filisteos se comportaron en la práctica como estados independientes, con escaso control sobre ellos por parte de Judá o Israel (cf. 1 Re 15, 27; 2 Cr 17,11; 21,16; 26,6-7; 28,18). Las noticias consignadas por el Cronista sitúan el acontecimiento de 2 Re 18,8 en un marco más amplio, pues resulta que Ezequías de Judá derrota a los filisteos y los obliga a retirarse hasta Gaza. El Cronista se muestra más inclinado que el autor de Re a admitir que después del reinado de David se produjeron alteraciones por parte de los filisteos.

Por lo que respecta a los anales asirios, Adadnirari III (*ca.* 810-783) habla de que impuso un tributo a los filisteos, entre otros pueblos (ANET 281); Teglatfalasar III (*ca.* 744-727) dice que capturó las ciudades filisteas situadas más al sur: Ascalón y Gaza (ANET 283); Sargón II (*ca.* 721-705) dice que colocó gobernadores asirios en Ašdod y Gat (ANET 286); Senaquerib (*ca.* 704-681) pretende haber recibido tributo de diferentes ciudades filisteas (ANET 287-88). Cuando el Imperio asirio se hundió en 612, Filistea, lo mismo que Judá, hizo las veces de estado-tapón entre Egipto y Babilonia.

Por todo lo dicho, resulta claro que los filisteos fueron, después de David, una fuerza con la que era preciso contar, si bien es cierto que éste consiguió invertir los términos de la situación, logrando que ni en sus tiempos ni en los reinados siguientes constituyeran los filisteos una amenaza militar seria contra Israel. Además, juzgando por los anales asirios y la situación de los filisteos, instalados en la costa, es para pensar que estos pueblos tenían tarea suficiente con defenderse y que no les

quedaban ni tiempo ni recursos para hacer serias incursiones hacia el interior, en territorio hebreo.

No se han encontrado documentos redactados en el idioma de los filisteos. Es muy posible que a su llegada a Canaán adoptasen un dialecto local; la mayor parte de los nombres relacionados con ellos son semíticos (cananeos). El rey Adón, que escribió en arameo al faraón en 604 pidiendo ayuda contra Nabucodonosor, era probablemente filisteo (cf. J. A. Fitzmyer, Bib 46 [1965], 41-55).

El rasgo más destacado que les atribuyen los relatos bíblicos es su condición de incircuncisos (Jue 14,3; 15,18; 1 Sm 17,26; 18,25). Poco se sabe de su religión. Todos sus dioses de que tenemos noticias llevan nombres semíticos. Había templos de Dagón en Gaza y Ašdod (Jue 16,23; 1 Sm 5,1-7), otro dedicado a Aštoret en Ascalón (cf. Heródoto, I, 105) y otro a Baalzebub en Ecrón (2 Re 1,1-16). Según Is 2,6, eran famosos por sus adivinos.

Albright, AP 112-16; J. Bérard, *Philistins et Pré-Hellenes:* «Revue Archéologique» 107 (1951), 129-42; T. Dothan, *Archaeological Reflections on the Philistine Problem:* «Antiquity and Survival» 2 (1957), 151-64; R. A. S. Macalister, *The Philistines* (Londres, 1913); G. von Rad, *Das Reich Israel und die Philister:* PJB 29 (1933), 30-42; G. E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story:* BA 29 (1966), 70-86.

21 **X. Egipcios.** Cuando Israel emprende el éxodo deja tras sí un Egipto que cada vez se le ha ido haciendo más hostil y ha aumentado la opresión hacia aquel pueblo (Ex 1,8-9). Meneftá *(ca.* 1234-1224) consignó en una estela su victoria sobre los libios, afirmando que «Canaán está devastado, Asacalón ha caído, Guezer está en ruinas, Yanoam reducida a la nada, Israel desolado y su semilla ya no existe, Ḫaru (Siria-Palestina) se ha convertido en una viuda para Egipto: todos los países están unidos y pacificados» (cf. ANET 378, donde viene una traducción ligeramente distinta). Esta es la primera vez que se nombra a Israel en los anales egipcios. La situación ideal descrita por Meneftá no habría de durar mucho; sus sucesores serían tan débiles, que la nación se vería devastada por extranjeros invasores. Egipto perdería todo control sobre Canaán. Como ya dijimos antes, Ramsés III *(ca.* 1195-1164) sería lo bastante fuerte para rechazar a los filisteos en dos diferentes ocasiones (1191, invasión del delta del Nilo por mar y tierra; 1188, con los libios en Menfis), pero no pudo impedir que se establecieran en Canaán. Fue precisamente la debilidad de Egipto lo que permitió a los israelitas llevar a cabo sus conquistas por sorpresa en Palestina, aunque no lograran apoderarse por completo de este país. El informe escrito por Wen-Amón (ANET 25-29), un comisionado egipcio que marchó a Biblos para negociar la venta de una determinada cantidad de madera destinada a la construcción del barco sagrado de Amón, en Tebas, demuestra ampliamente que a comienzos del siglo XI ya estaba en franca decadencia el poderío egipcio por lo que respecta a Fenicia. Salomón mantuvo contactos con un faraón (1 Re 3,1-2; 9,15-16), seguramente Psusennes II

(*ca.* 984-950), con cuya hija se casó (aspecto sustancial en estas relaciones debió de constituirlo el comercio de carros y caballos). Hadad de Edom huyó a Egipto a fin de escapar de la matanza organizada por Joab (1 Re 11,14-22). También un faraón egipcio capturó a Guezer, haciendo donación del lugar y sus restos a su hija, esposa de Salomón (1 Re 9, 16). Ninguno de estos acontecimientos fue consignado en documentos egipcios.

El primer faraón expresamente nombrado en la Biblia es Šešonq I (*ca.* 935-919), un libio. Aunque los libios habían sido derrotados por Ramsés III al menos en dos ocasiones distintas, lo cierto es que fueron ganando cada vez más influencia en los asuntos egipcios a través del servicio militar en calidad de mercenarios, llegando a integrar la mayor parte del ejército. Šešonq fundó la XXII dinastía y reinó en el delta del Nilo, con Bubastis como capital. Si bien sus intenciones para con Israel parecían amistosas, en realidad estaba esperando una oportunidad para apoderarse del país, muy codiciado por Egipto, que en realidad nunca había perdido del todo el control sobre aquél. De ahí que recibiera bien a Jeroboam cuando éste huyó de junto a Salomón (1 Re 11,40) y, a instigación de Jeroboam (*ca.* 922-901), atacase a Judá, llevándose como botín grandes cantidades procedentes de los tesoros del templo (cf. 1 Re 14,25-26; 2 Cr 12,9-10). Los egipcios no consignaron por escrito los resultados de esta campaña, por lo que nosotros sabemos, pero sí grabaron en el muro sur del templo de Karnak, en Luxor, una lista fragmentaria de las ciudades conquistadas (ANET 242-43). El botín conseguido en estas expediciones militares permitió a Šešonq y a sus sucesores proseguir el ambicioso programa de construcciones que se habían propuesto. Sin embargo, la impresión de poderío que dejó tras sí esta campaña no tenía base firme alguna. Egipto no sería capaz de hacer frente poco después a los ejércitos asirios. Conquistar una Jerusalén debilitada era una cosa, pero resistir a la poderosa Asiria ya era muy distinto (para un extenso estudio de la campaña de Šešonq contra Jerusalén, cf. J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists* [Leiden, 1937], 89-102, 178-87).

22 El faraón Zéraj, del que se habla en 2 Cr 14,9-10, diciendo que es un etíope derrotado por Asá, rey de Judá (*ca.* 913-817), es difícil de identificar. Equipararlo a Osorkón I, sucesor de Šešonq, no pasa de ser mera conjetura. Lo niegan firmemente L. Hartman y A. van den Born (DiccBib 2083). Es cierto que hacia 715 los etíopes, que ya controlaban el alto Egipto, lograron conquistar el resto de aquel país.

La identidad de So, rey de Egipto (2 Re 17,4), ha constituido un problema durante mucho tiempo, pero hoy se cree que, en realidad, nunca ha existido tal persona. En este verso podría leerse «a Sais, al rey de Egipto». Por entonces era faraón Tefnakte, que era un aliado potencial de Oseas de Israel en su revuelta contra Asiria (cf. H. Goedicke, BASOR 171 [1963], 64-66).

En 2 Re 19,9 (cf. Is 37,9) es mencionado Tirhaká (*ca.* 690-664); se trata del tercer rey de la XXV dinastía (etiópica); fijó su residencia

en Tanis, desde donde le era posible seguir con mayor atención la marcha de los acontecimientos y atizar las posibles sublevaciones antiasirias en Tiro y Sidón. Se afirmó que estaba preparado para atacar a Senaquerib cuando éste ponía cerco a Jerusalén; pero, de hecho, al año siguiente el monarca asirio derrotó a los egipcios en Elteké, al sur de Palestina. En el año decimocuarto de Ezequías (2 Re 18,13) —es decir, en 701—, Tirhaká sólo tendría ocho años. De ahí que, aparte del cerco de 701, se requiere un segundo asedio de Jerusalén en 689-686, cuando ya Tirhaká estaría en edad de conducir un ejército, ocasión también en que el rey asirio avanzó hacia Pelusio, junto a la frontera egipcia, donde se vio detenido por una epidemia (Is 37,36; sin embargo, cf. Brevard Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* [Londres, 1967], 69-103). La Biblia no nos da más noticias sobre Tirhaká (para más detalles, cf. DiccBib 1946; J. Jannsen, Bib 34 [1953], 23-43).

En 671, Asarjaddón de Asiria (*ca.* 680-669), perdida la paciencia por las continuas intrigas de Egipto, marchó contra este país, tomando el delta y Menfis. Tirhaká huyó a Tebas, y desde aquí, mediante intrigas con los gobernadores egipcios dejados por Asarjaddón, recuperó Menfis para Egipto en 669. Tres años pasaron hasta que Asurbanipal (*ca.* 668-663) envió otro ejército asirio contra Egipto, volviendo a tomar Menfis y obligando a Tirhaká a huir de nuevo. Este murió dos años después, y su sobrino Tanutamón (*ca.* 663-656) fue coronado en Napata (Etiopía). Sus esfuerzos por reconquistar Egipto provocaron una nueva invasión asiria. En esta ocasión fue totalmente saqueada Tebas (663), hecho que causó una impresión profunda y duradera en todo el Cercano Oriente (cf. Nah 3,8-10, escrito probablemente unos cincuenta años después de lo ocurrido). De esta forma terminó la XXV dinastía (etiópica; cf. ANET 296, para la versión asiria de los hechos).

23 No duró mucho el dominio de Asiria sobre Egipto: diez años a lo sumo. Psammético I (*ca.* 663-609), que había sido nombrado gobernador de Atribis, se sublevó contra los asirios y los expulsó del país. Hacia 653, Egipto ya era libre. Psammético era egipcio y fundó la XXVI dinastía (*ca.* 663-525). Bajo su gobierno se intensificó el comercio con los fenicios y los griegos, y Heródoto nos informa que este rey invadió Canaán y puso cerco a Ašdod. Entre el pueblo cobró vida un sentimiento de admiración hacia la pasada gloria de Egipto, con el resultado de una fuerte tendencia arcaizante en la lengua, el arte y la religión. Las tumbas se adornaban con escenas e inscripciones halladas en los enterramientos del antiguo y del medio Imperio. Se estudiaron y restauraron los antiguos monumentos, imitándolos también en los nuevos. Se intensificó el estudio de la literatura clásica, desarrollándose un intenso esfuerzo por recuperar su estilo y su espíritu. A los funcionarios egipcios se les dieron títulos antiguos. Antes de que cayera en una especie de esterilidad, este renacimiento infundió nuevo vigor al espíritu egipcio; en 616, Psammético, alarmado por el repentino auge de Babilonia, se unió a los asirios en una coalición contra esta nueva potencia.

Nekó II (*ca.* 609-594), hijo y sucesor de Psammético I, siguió la misma política antibabilónica de su padre, manteniendo la alianza con los asirios, que le iba a ser de muy poco provecho. Es posible que Nekó atacase y tomase Gaza y Ascalón (Jr 47,1-2); lo cierto es que, en 609, marchaba hacia Meguiddó cuando Josías (partidario de Babilonia) trató de cerrarle el paso, con el resultado de que este gran rey sufrió muerte y derrota en aquella ocasión (2 Re 23,29-35; 2 Cr 35,20-21). Nekó quedaría, finalmente, en desventaja; pudo, sin embargo, mantener el control de una buena parte de Siria y Palestina, dominando este territorio hasta el Eufrates. Depuso a Joacaz, hijo y sucesor de Josías (609; sólo gobernó tres meses), llamado a veces Šallum (1 Cr 3,15; Jr 22,11), cuyo reinado es descrito en 2 Re 23,31-34 y 2 Cr 36,1-4, enviándolo a Egipto en calidad de prisionero. En su lugar puso a Yoyaquim (609-598), hermano de Joacaz, exigiéndole el pago de un fuerte tributo (2 Re 23, 33-34; Jr 22,10-11; 2 Cr 26,3-4). (→ Historia de Israel, 75:84-87).

Pero el poder neobabilónico iba en aumento. Nekó fue atacado por Nabopolasar y Nabucodonosor. En 605 fue derrotado en Karkemiš (cf. Jr 46,1-2; 2 Re 24,7) y poco después en Jamat, junto al Orontes, y con este desastre hubo de renunciar a todas sus pretensiones de dominio sobre Siria y Palestina.

Hijo y sucesor de Nekó fue Psammético II (*ca.* 594-589), a quien siguió su hijo Jofrá (*ca.* 589-570), último faraón mencionado en la Biblia (cf. Jr 44,30, a propósito de que sería entregado en manos de sus enemigos). Jofrá, siguiendo la política de sus predecesores, luchó contra Babilonia, pero sin que él ni su padre intentaran invadir Palestina. Después de la caída de Jerusalén en 587 (cf. Jr 42-44; 2 Re 25,26), muchos judíos, y con ellos Jeremías, se refugiaron junto a este faraón. Jofrá encontró la muerte a manos de sus propios paisanos, cayendo en la lucha frente a Amasis, su sucesor. Los refugiados judíos fueron asentados en Dafne, sobre el delta oriental, y recibieron buen trato. Es probable que algunos de ellos remontaran el Nilo en fecha posterior para fundar la colonia judía de Elefantina o, quizá, para unirse a otros judíos que les habían precedido en aquella isla (cf. E. Drioton, *À la Rencontre de Dieu* [Hom. A. Gelin; París, 1961], 181-91). (→ Historia de Israel, 75:99).

J. Černý, *Ancient Egyptian Religion* (Nueva York, 1953); E. Drioton y J. Vandier, *L'Égypte* (París, 1952); H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (Nueva York, 1948); T. O. Lambdin, *Egypt: Its Language and Literature:* BANE 279-97; M. A. Murray, *The Splendor That Was Egypt* (ed. rev.; Nueva York, 1963); J. A. Wilson, *The Burden of Egypt* (Chicago, 1951); IDB 2, 298-315.

PUEBLOS MENOS IMPORTANTES

24 **I. Hititas.** En el período que nos interesa, el gran reino hitita ya había sucumbido (cf. A. Goetze, BANE 316-27). Los «reyes de los hititas» de 1 Re 10,29 son probablemente aquellos reyezuelos que en

tiempos de Salomón ocupaban el territorio comprendido entre el norte de Mesopotamia y Siria y que en otros tiempos habían sido aliados de los hititas. En esta región se han encontrado documentos jeroglíficos hititas; así, por ejemplo, en Karatepe. En otras ocasiones, el término «hitita» —por ejemplo, cuando se aplica a Urías (¿y a Betsabé?) en 2 Sm 11,3-4— debe entenderse quizá como equivalente a «persona desplazada», a menos que sea una confusión con «hurrita».

25 **II. Yebuseos.** Este pueblo es un interesante ejemplo de un clan cananeo que fue capaz, al menos en lo que concierne a su principal ciudad fortificada, Yebús (Jerusalén), de resistir a la presión de los israelitas conquistadores durante doscientos años. El toponímico Yebús puede ser un simple derivado de yebuseo, mientras que Jerusalén (Urusalim) es un nombre que se remonta, por lo menos, a la época de el-Amarna. «Yebús» se encuentra en Jos 18,28; Jue 19,10-11.14; 1 Cr 11,4-5, pero puede tratarse de un término artificioso o inventado. Enumerados ya en Gn 10,16 entre otros supuestos clanes cananeos, los yebuseos son colocados junto a los amorreos, cananeos y guirgaseos en Gn 15,21. Adoni-Sédeq, sin embargo, es considerado a la vez como rey yebuseo y amorreo en Jos 10,5. Puede ser que los yebuseos fuesen realmente amorreos, pues este término tiene un sentido etnológico muy amplio (cf. Ez 16,3.45), mientras que yebuseo sería más bien una designación geográfica.

Teóricamente, Jerusalén, la fortaleza yebusea, pertenecía a la tribu de Benjamín (cf. Jos 18,28), pero el límite entre Judá y Benjamín corría paralelo al valle de Ben-Hinnón, exactamente al sur del «hombro» yebuseo (Jos 15,8; 18,16). Esta falta de precisión en Jos hace muy difícil montar una tesis geográfica con respecto a la posición tribal de Yebús, si bien el emplazamiento de la antigua ciudad nos es claramente conocido. La ciudad fue un enclave extranjero hasta tiempos de David (cf. Jos 15,63; Jue 1,21; contra la afirmación proléptica de Jue 1,8). Si bien David tomó esta ciudad e hizo de ella su capital, tuvo que comprar la era de Arauná para construir allí un albergue adecuado donde depositar el arca de la alianza (2 Sm 24,18-25; 1 Cr 21,15.18-28). Es de suponer que los yebuseos siguieran viviendo, al menos una parte de ellos, en la región de Jerusalén y fuesen absorbidos poco a poco por los israelitas.

26 **III. Madianitas.** De los madianitas, a pesar de atribuírseles en la Biblia un origen muy antiguo —su patriarca y fundador es un hijo de Abrahán y su tercera esposa, Queturá (Gn 25,2; 1 Cr 1,32)—, se habla sobre todo en el período que media entre la conquista y la cautividad. En Gn 25,6 aparecen claramente asociados al «este» (el desierto siroarábigo, es decir, el noroeste de Arabia, al este del golfo de Aqaba) y también, de manera semejante, en Ex 2,15-16; 18,1-2. Sin embargo, parece ser que este pueblo era nómada. Nm 10,29 los sitúa (al menos a algunos de ellos) cerca del Sinaí. También aparecen en Moab (Gn 36,35; 1 Cr 1,46), en el territorio ammonita (Jue 7,25; 8, 18-19), al este del valle del Jordán (Nm 25,6-7; 31,2-3; Jos 13,21) y

en Canaán (Jue 6,1-6.33; 7,1). Los madianitas, sean las que fueren sus relaciones con los quenitas, eran un pueblo de pastores (cf. W. F. Albright, CBQ 25 [1963], 1-11) y estaban bien familiarizados con las rutas de caravanas en el desierto (Ex 18,5; Nm 10,29-31). Además, en los comienzos del siglo XI aparecen como nómadas camelleros (Jue 6,1-7,25), equipados para lanzar repentinas y temibles incursiones. Al parecer, se cuentan entre los primeros que utilizaron el entonces recién domesticado camello para este menester (cf. Albright, DEPC 226, con referencias). En Jue 6,1-6 se dice que se habían adentrado hasta Gaza y saquearon Palestina durante siete años, arruinando cosechas y ganados. Gedeón logró liberar a Israel de estos temidos invasores; Oreb y Zeb, dos de sus príncipes, fueron capturados y degollados (Jue 7,24-25). La desacostumbrada y proverbial victoria de Gedeón (Sal 83,10.12; Is 9,4; 10,26; 60,6; Hab 3,7) sobre ellos fue decisiva. Los persiguió hasta su lugar de residencia —Carcor, en el Wadi Sirján (Jue 8,10)—, donde capturó a dos de sus «reyes», Zébaj y Salmunná, y dispersó a su ejército. A partir de entonces, los madianitas no volvieron a turbar la paz de Israel (Jos 8,28).

27 **IV. Amorreos.** Los amorreos (con la connotación de «occidentales», como se les llama en las fuentes acádicas) son difíciles de localizar. La Biblia emplea mucho este término con el sentido genérico de habitantes preisraelitas de Canaán (Gn 15,16) y llega a incluir entre ellos a Adoni-Sédeq, rey de Jerusalén (Jos 10,5; cf. Ez 16,3.45). Am 2,9 los describe diciendo que eran tan altos como cedros y tan robustos como encinas. Los amorreos se mostraban todavía activos durante la etapa de la conquista, pero sobre este asunto hay pocas referencias (Jos 2,10; 9,10; 24,8; Jue 10,8; 11,19-20) y varía el empleo del término. Sijón de Ješbón y Og de Basán son llamados amorreos en Jos por Rajab (2,10) y por los gabaonitas (9,10). En su discurso de despedida, Josué se refiere a la tierra de los amorreos «que vivían al otro lado del Jordán» (24,8). Jue 10,8 identifica Galaad con el «país de los amorreos». En Jue 11,19-20, Jefté describe la victoria sobre Sijón e identifica el territorio comprendido entre el Arnón y el Yabbok como «territorio de los amorreos» (norte de Moab y Ammón). Es, pues, evidente el uso diverso que se hace en la Biblia del término «amorreo»; no obstante, es un término importante para el estudio de los vecinos de Israel. No ha quedado de este pueblo ningún documento escrito en su propio idioma. En tiempos de Samuel no figuran como aliados de los filisteos, sino viviendo en paz con Israel (1 Sm 7,14). Salomón encuadró a todos los amorreos en sus batallones de trabajadores forzados (1 Re 9,20-21; 2 Cr 8,7). Cuando se les vuelve a mencionar no se dan nuevas precisiones históricas.

28 **V. Amalecitas.** Los amalecitas están relacionados con Amalek, hijo de Elifaz, hijo de Esaú (Gn 36,12; 1 Cr 1,36). Originariamente residían en Edom (Gn 36,16). Pueblo nómada, los amalecitas se repartían por las regiones del Sinaí, el Négueb, la Arabá y por distintas comarcas de Arabia. En 1 Sm 15,7 se resumen sus migraciones, en rela-

ción con la victoria que sobre ellos obtuvo Saúl. Este pueblo penetró también en Palestina, llegando por el norte hasta Efraím (Jue 12,15) y por el oeste hasta el territorio filisteo y los alrededores de Siquelag (1 Sm 30,1-2). De los amalecitas sólo se habla como enemigos de Israel. Hicieron todo lo posible para cortar el paso a Israel cuando éste trataba de introducirse en Canaán (Jue 10,12; 1 Sm 15,2). En tiempos de los jueces, los amalecitas hacen acto de presencia en Transjordania, al parecer como mercenarios en relación con los moabitas y ammonitas. También se consigna su presencia en Efraím, cerca de Piratón (Jue 12, 15). Aparecen asociados a los madianitas en las incursiones de camelleros que devastaron los asentamientos israelitas en Canaán (Jue 6, 3.33; 7,12). Aunque habían sido rechazados hasta Gabaón, los amalecitas siguieron constituyendo una amenaza para Israel incluso en los tiempos de la monarquía. Saúl emprendió la guerra contra ellos (1 Sm 15), avanzando sobre su «ciudad» (1 Sm 15,5), única referencia a una sedentarización de los amalecitas (si es que el término significa algo más que una fortaleza o campamento). Saúl perdonó a algunos quenitas que se encontraban entre ellos y les indicó que huyesen mientras concluía la derrota de los amalecitas, si bien con ello no cumplía las instrucciones de Samuel sobre el *ḥerem*. En consecuencia, Saúl fue rechazado y los amalecitas siguieron constituyendo una amenaza.

Mientras David vivió en Gat como vasallo de Akîš llevó a cabo varias incursiones despiadadas contra los amalecitas (1 Sm 27,8-9), pero no logró hacerlos desaparecer. Su mayor victoria sobre ellos consistió en una acción de represalia. Aun entonces consiguieron escapar 400 jóvenes guerreros (1 Sm 30,1-17). En una tradición se decía que un joven mercenario amalecita remató a Saúl (2 Sm 1,1-10), pero no recibió recompensa alguna cuando llevó la noticia a David (2 Sm 1,14; 4,10).

Una vez constituido rey, David tuvo también sus conflictos con los amalecitas (2 Sm 8,12; 1 Cr 18,11), aunque bajo David y Salomón la actividad de éstos, al parecer, decayó mucho. Bajo Ezequías (*ca.* 715-687) sólo quedaba «un resto de los amalecitas», que fue derrotado en el monte Seír (1 Cr 4,43). Esta es la última vez que aparecen en la Biblia —en la tierra de sus orígenes—. Fuera de la Biblia no son mencionados. Por el momento, la arqueología no ha encontrado ningún vestigio de este pueblo.

29 **VI. Quenitas.** Los quenitas eran una tribu nómada o seminómada de herreros. Al parecer, habitaban normalmente cerca de las pendientes occidentales de la Arabá, territorio rico en minerales (cf. Nm 24,21; Jue 1,16), pero seguramente viajaban de un lado a otro, ejerciendo su oficio a lo largo de itinerarios fijos, un poco al estilo de los estañadores gitanos. Gn 15,19 los sitúa en Canaán, y Balaam predice que serán destruidos (Nm 24,22), siendo éste el único juicio desfavorable a los quenitas que contiene la Biblia. Según Jue 1,16, el suegro de Moisés, cuyo nombre no se da aquí, está relacionado con los «hijos de los quenitas». En Jue 4,11 se dice que un tal Jobab era suegro de Moisés y se le presenta como padre de los quenitas (al menos de algunos).

En otros lugares, el suegro de Moisés se llama Jetró o Reuel y se le considera madianita (para Reuel, cf. Ex 2,18; Nm 10,29; para Jetró, cf. Ex 3,1; 4,18; 18,1-2). Albright ha abordado de nuevo este problema (CBQ 25, 1-11): Reuel sería un nombre de clan; Jobab sería yerno de Moisés, y Jetró conservaría su puesto de suegro de Moisés. «Quenita» era originariamente un término que designaba un oficio, perfectamente compatible con «madianita». (Sobre la «teoría quenita», en el sentido de que Yahvé fue originariamente una divinidad de este pueblo, cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* [Londres, 1950]).

Según Jue 1,16, los quenitas entraron en Palestina junto con la tribu de Judá, relación que parece confirmada por 1 Sm 15,6, donde se dice que Saúl tuvo consideraciones con los quenitas por el *ḥesed* que éstos demostraron a Israel durante el éxodo. La asociación de los quenitas con Amalek (1 Sm 15,6; Nm 24,20-22) no significa que los quenitas formaran parte de este pueblo, como tampoco pertenecían a Madián. En la época de los jueces, una rama quenita, guiada por Jéber, se había establecido en Galilea (Jue 4,11; 5,24). David, durante su estancia en Gat, parece que mantuvo relaciones cordiales con los quenitas; si bien es cierto que saqueó un territorio que se denominaba con el nombre de éstos (1 Sm 27,10), envió los despojos de la batalla a sus amigos que vivían en ciudades quenitas (1 Sm 30,26-29). (→ Geografía bíblica, 73:88).

30 **VII. Yerajmeelitas.** Forman un interesante grupo semita que habitaba en el Négueb, no lejos de Siquelag. David entró en contacto con ellos durante sus incursiones y saqueos, cuando andaba huido de Saúl (1 Sm 27,10; 30,29). Parece ser que más tarde emigraron hacia el norte, siendo paulatinamente absorbidos por los hebreos. En la época posexílica se les cuenta como un clan dentro de la tribu de Judá (1 Cr 2,9.25-27.33.42). Su historia pudo ser parecida a la de los calebitas (1 Cr 2,9.18).

31 **VIII. El Pueblo del Este.** El Pueblo del Este (hijos u hombres del Este) es un término vago que designa a todas aquellas naciones que vivían al este de los israelitas. En Gn 29,1, Jacob marchó al país de esta gente en Paddam-Aram. En Jue 6-8, esta designación se refiere a los grupos del desierto que atacaron a Israel junto con los amalecitas y los madianitas (cf. también Jr 49,28; Ez 25,4.10). En Is 11,14 el término se aplica más bien a Edom y Moab; lo mismo puede decirse de Job 1,3. Según 1 Re 4,30 (o 5,10), el Pueblo del Este era famoso por su sabiduría.

32 **IX. Medos.** Aunque los medos, con su capital en Ecbátana, al noroeste del Irán, parecen a primera vista unos vecinos muy remotos de Israel, lo cierto es que tuvieron bastante importancia para éste. Durante buena parte del período que nos interesa fueron reconocidos por Asiria. Salmanasar III (*ca.* 858-824) invadió su territorio, y otros monarcas hablan de ellos. Desde tiempos de Sargón II (*ca.* 721-705) hasta *ca.* 650 es probable que estuvieran sometidos a los monarcas asirios. Sargón desterró a algunos israelitas a varias «ciudades de los medos»

(2 Re 17,6; 18,11). Ciasares (*ca.* 625-585) hizo mucho por crear un pequeño imperio, rechazando a los escitas y contribuyendo en mayor medida que su aliado Nabopolasar a la destrucción de Asiria. El ataque de los medos a Babilonia, del que hipotéticamente hablan Is 13,17-18 y Jr 51,11.28, nunca ocurrió de hecho.

Durante el reinado de Astiages, sucesor de Ciasares, Media fue anexionada por Ciro el Grande y pasó a formar parte del Imperio persa. No conocemos ninguna obra literaria de los medos. Darío el Medo (Dn 5,30; 6,1-2; 9,1; 11,1) desafía todo intento de estricta identificación histórica y se basa en la suposición de que los medos sucedieron a los babilonios (cf. R. E. Brown en PPBS [núm. 34, *Daniel]*, 21-22; A. van den Born, DiccBib 439).

12

INTRODUCCION A LA LITERATURA PROFETICA

BRUCE VAWTER, CM

BIBLIOGRAFIA

1 E. Balla, *Die Botschaft der Propheten* (ed. G. Fohrer; Tubinga, 1958); L. W. Batten, *The Hebrew Prophet* (Londres, 1905); B. Bendokat, *Die prophetische Botschaft* (Berlín, 1938); J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes* (París, [2]1932); ET: *God's Heralds* (trad. B. McGrath; Nueva York, 1955); C. H. Cornill, *Der israelitische Prophetismus* (Estrasburgo, [6]1906); ET: *The Prophets of Israel* (Chicago, 1895); H. Duhm, *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament* (Tubinga, 1926); O. Eissfeldt, *Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem:* ThStKr 106 (1934), 124-56 (= KlSchr 2, 4-28); *The Prophetic Literature,* en *The Old Testament and Modern Study* (ed. H. H. Rowley; Oxford, 1951), 115-61; G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie:* TRu 19 (1951), 277-346; TRu 20 (1952), 193-271, 295-361; *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie:* TRu 28 (1961), 1-75, 235-97, 301-74; *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets:* JBL 80 (1961), 309-19; A. Gelin, *Los libros proféticos posteriores:* R-F 1, 433-534; W. C. Graham, *The Prophets and Israel's Culture* (Chicago, 1934); J. Guillet, *Temas bíblicos* (Madrid, 1963); ET: *Themes of the Bible* (trad. A. J. LaMothe; Notre Dame, 1960); H. Gunkel, *Die Propheten* (Gotinga, 1917); E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets* (Penguin, 1958); A. J. Heschel, *The Prophets* (Nueva York, 1962); G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig, 1914); L. Johnston, *Prophecy and History:* ClR 44 (1959), 602-15; A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (Londres, [3]1901); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford, 1962); J. L. McKenzie, *The Word of God in the Old Testament:* TS 21 (1960), 183-206; F. L. Moriarty, *The Prophets: Bearers of the Word:* «The Bridge» (vol. 3; Nueva York, 1958), 54-83; S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Oslo, 1946); F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Münster, 1915); N. W. Porteous, *The Prophets and the Problem of Continuity,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962), 11-25; G. Rinaldi, *I Profeti Minori* (Turín, 1953); H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (UUA 12; Upsala, 1948), 1-30; T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets* (Londres, 1923); J. F. Ross, *The Prophet as Yahweh's Messenger,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Nueva York, 1962), 98-107; E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig, 1912); J. Skinner, *Prophecy and Religion* (Cambridge, 1922); J. M. P. Smith, *The Prophets and Their Time* (Chicago, [2]1941); W. R. Smith, *The Prophets of Israel* (Londres, 1882); N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Londres, 1944); B. Vawter, *The Conscience of Israel. Pre-*

exilic Prophets and Prophecy (Nueva York, 1961); G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (UUA 10; Upsala, 1948); J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Münster, 1930).

2 CONTENIDO

Naturaleza de la profecía (§ 3-11)
I. El fenómeno profético (§ 4)
II. La profecía en el Próximo Oriente (§ 5-6)
III. La profecía en Israel (§ 6-11)
A) Historia de la profecía israelita (§ 6-11)
a) Profecía primitiva (§ 7)
b) Profecía clásica (§ 8-10)
c) Profecía posexílica (§ 11)
B) Su carácter distintivo (§ 12)

Profecía e instituciones israelitas (§ 13-21)
I. La ley y el sacerdocio (§ 13)
II. El culto (§ 14)
III. La monarquía (§ 15-16)
IV. La religión de Israel (§ 17-21)
A) Escatología (§ 17-19)
B) Doctrina social y moral de los profetas (§ 20)
C) Monoteísmo ético (§ 21)

La literatura profética (§ 22-24)
I. Profetas escritores y no escritores (§ 22)
II. Géneros literarios de la profecía (§ 23)
III. Formación de los libros proféticos (§ 24)

La palabra profética (§ 25)

NATURALEZA DE LA PROFECIA

3 Si bien el objeto principal de nuestra atención serán los profetas del AT, especialmente aquellos cuyos nombres van unidos a los respectivos libros, empezaremos haciendo algunas consideraciones sobre la profecía en general. Los LXX no tradujeron realmente el término hebreo *nābîʾ* al verterlo constantemente por *profētēs;* lo que hicieron fue utilizar un término equivalente, evocador de una venerable historia en el mundo griego y capaz de decir algo a los no judíos de aquella época. Por tanto, es evidente que, si bien los traductores judíos habrían sido los primeros en insistir en que la profecía israelita era algo especial, también reconocían, como nosotros, que aquélla estaba relacionada de alguna manera con toda la gran cultura humana, de la que Israel formaba parte.

4 **I. El fenómeno profético.** La mayor parte de las religiones, por no decir todas, han conocido el fenómeno profético como una realidad

continua o en alguna etapa de su desarrollo. Esta observación se aplica no sólo a las llamadas religiones primitivas, sino también a las más evolucionadas. Por profecía no entendemos específica ni principalmente la predicción del futuro —lo que respondería a una concepción muy tardía de lo esencialmente profético—, sino la mediación e interpretación de la mente y la voluntad de Dios. En este sentido se utilizó el término *profētēs* (lit., «el que habla en lugar de otro» o «intérprete») ya desde el siglo v a. C., para designar a quienes interpretaban la mente divina y la hacían inteligible, de diferentes maneras, a sí mismos y a los demás. La función del *profētēs* se consideraba esencialmente situada en el orden de la religión pública; para los adivinos que ejercían una función privada se utilizaban otros términos. Esta función solía ir asociada al lenguaje inteligible y a la interpretación: la persona inspirada en cuanto tal, el que recibía alguna revelación que exigía una interpretación ulterior, era conocido como *mantis.* El *profētēs* y el *mantis* podían ser, desde luego, una misma persona. Sin embargo, este último término llegó a utilizarse preferentemente en relación con las predicciones del futuro (cf. H. Krämer, ThWNT 6, 781-95).

Los medios de comunicación profética eran, en general, los mismos que se presuponen en la profecía del AT: sueños, visiones, experiencias extáticas o místicas y diferentes prácticas adivinatorias. El respeto que sentimos hacia los profetas de Israel no debe impedirnos afirmar que muchas prácticas proféticas no israelitas derivaban de una experiencia religiosa genuina. Los cristianos no tuvieron inconveniente, durante siglos, en aceptar que se dieron auténticas profecías en los oráculos sibilinos (que hoy, sin embargo, se tienen por interpolaciones judías y cristianas), los cuales han llegado a introducirse en la liturgia de la Iglesia. Puesto que la profecía es un carisma que por sí mismo nada dice sobre la ortodoxia o el carácter moral del profeta, no hay razón para restringir el espíritu profético de Dios exclusivamente a los cauces «normativos» de la *historia de la salvación.* Los oráculos de Balaam (Nm 22-24) fueron considerados como genuinas profecías procedentes de Yahvé, a pesar de que la tradición bíblica clasificó a Balaam entre los enemigos de Dios y de su pueblo (Nm 31,8.16; Jos 13,22; 2 Pe 2, 15; Jds 11; Ap 2,14). Como explicaba santo Tomás, ya que la profecía es una moción transeúnte y no un hábito, es posible que una misma persona profetice la verdad y la mentira, dependiendo de que haya sido tocada o no por el Espíritu de Dios *(Quodl.,* 12, q. 17, a. 26).

Los verdaderos y los falsos profetas abundaron no sólo en la antigüedad, en el AT y NT, dentro y fuera del pueblo de Dios, sino también en épocas más tardías. Si bien la Iglesia jamás ha aplicado oficialmente el título de «profeta» a nadie que no haya sido tenido por tal en la Escritura, es evidente que Dios habló a su pueblo a través de personajes como Francisco de Asís, Vicente Ferrer, Catalina de Siena, Brígida de Suecia y otros, que tuvieron experiencias frecuentemente muy parecidas a las de los profetas bíblicos.

5 **II. La profecía en el Próximo Oriente.** Las analogías más cercanas de la profecía veterotestamentaria han de buscarse, por supuesto, en el Próximo Oriente antiguo, del que Israel era una pequeña parte. Concomitantemente se plantea también la cuestión de en qué medida la profecía israelita dependió (si es que hubo dependencia) de las instituciones análogas existentes en los pueblos culturalmente superiores, especialmente Mesopotamia y Egipto, y también en la civilización aborigen de Canaán.

Desde los tiempos más remotos existía en todo el Próximo Oriente un tipo común de videntes y adivinos cuya misión consistía en averiguar la mente de la divinidad protectora. «Yo levanté mi mano a Beʿelšamayim, y Beʿelšamayim me escuchó. Beʿelšamayim me [habló] a través de videntes y adivinos. Beʿelšamayim [me dijo]: No temas, pues yo te hice rey, y yo estaré junto a ti y te libraré...» (ANET 501). Cuando Amós profetizaba en Israel, un rey arameo mandaba inscribir estas palabras en una estela, en Siria. La alusión explícita a videntes y adivinos esclarece las afirmaciones de Mešá, rey de Moab, hechas en el siglo IX y consignadas en su famosa estela: «Kemóš me dijo: Anda, quítale a Israel Nebo... Kemóš me dijo: Baja, lucha contra Hauronen...» (ANET 320-21). Hay paralelos bíblicos en pasajes tales como «David preguntó a Yahvé: ¿Iré y atacaré a estos filisteos? Y Yahvé dijo a David: Ve y ataca a los filisteos y salva a Queilá» (1 Sm 23,2). David iba acompañado de su profeta Gad (1 Sm 22,5), cuya misión era hacer averiguaciones como ésta cerca de Yahvé. 1 Sm 23,6-12 ilustra aún con mayor claridad el esquema: Abiatar, el sacerdote de Nob, que se había sumado a la banda de David, trajo consigo el *efod,* un instrumento adivinatorio, mediante el cual David obtenía respuestas a base de sí o no a preguntas tales como «¿bajará Saúl?» o «¿me entregarán los hombres de Queilá en manos de Saúl?».

En la Fenicia del siglo XI está atestiguada la profecía extática en las experiencias de Wen-Amón, un emisario egipcio que llegó al puerto de Biblos (ANET 25-29). Wen-Amón cuenta lacónicamente las molestias que le causaban sus encuentros con un muchacho «poseído»; el tropezar con las consecuencias de la profecía extática eran gajes del oficio. Más de mil años después también Pablo habría de sufrir estas mismas molestias (Act 16,16-18). La gráfica descripción de 1 Re 18,19-40 es un testimonio del carácter que revestía la profecía extática cananea en tiempos de Elías. Sus manifestaciones externas apenas ofrecerían diferencia con las que caracterizaban a los grupos de profetas extáticos yahvistas de que se habla en 1 Sm 10,5-7.10-13; 19,18-24, en tiempos de Saúl, y ciertamente eran idénticas a las mucho más tardías de que nos informa (esta vez con desprecio) Zac 13,4-6.

Todavía estamos mejor informados acerca del tipo de profecía característico del Próximo Oriente a través de los datos suministrados por Babilonia. La profecía no escapaba a la rígida organización vigente en la sociedad babilónica. En sus templos había sacerdotes *bārū* que emitían un *tērtu* (mensaje) a solicitud de sus clientes, principalmente a

través de la adivinación por el hígado (uno de los métodos adivinatorios presentado como característico de Babilonia por Ez 21,26). El término *tērtu* tiene indudable parentesco con el hebreo *tôrâ,* utilizado para designar la instrucción profética en Is 1,10 y en otros lugares. Otro tipo de sacerdote-profeta babilonio era el *maḫḫū,* «extático»; sus oráculos llegaban en medio de las angustias producidas por la «posesión» divina, como en el caso del muchacho que asedió a Wen-Amón. Y no debemos pensar que estos profetas babilonios explotaban la concepción mágica de la religión que tanto contribuyó a corromper la piedad mesopotámica; los *maḫḫū* eran también jueces y médicos. Sus fórmulas de encantamiento, aunque evidentemente mágicas, mostraban a veces una conciencia de esa conexión entre religión y moral en que tanto insistieron los profetas de Israel.

Ya podemos suponer que en el Oriente Próximo apenas se distinguía entre profeta y sacerdote. En Israel, sin embargo, parece ser que esta identificación se rompió en seguida, pues la diferencia entre ambas figuras estaba bien señalada. El sacerdocio israelita era hereditario y jerárquico, mientras que la profecía era de orden carismático; algunos profetas, como Ezequiel y Jeremías, fueron también sacerdotes, pero en otros, como Amós, no hay indicio de que lo fueran; al contrario, hay datos que indican lo opuesto. Con todo, la diferencia no es tan grande como podría parecer al principio, al menos por lo que se refiere a la profecía israelita en su conjunto. Resulta difícil distinguir entre las funciones sacerdotales y las proféticas ejercidas por Samuel en el relato de 1 Sm 9,11-26. En todo momento se le llama «el vidente», y en 1 Sm 19,18-24 le vemos a la cabeza de un grupo de profetas extáticos; además, entre sus principales cometidos se cuenta el de bendecir el sacrificio ofrecido en un «lugar alto» y ocupar la presidencia en el banquete sacrificial. Repetidas veces aparecen los profetas asociados a los santuarios israelitas: en Silo (1 Re 14,1-2), en Betel (2 Re 2,3), en Guilgal (2 Re 4,38), en el templo de Jerusalén (Jr 23,11; 35,4), etc. Profetas y sacerdotes son mencionados a menudo en una misma frase y es también corriente que aparezcan asociados al santuario (cf. Lam 2,20). Los recursos adivinatorios de que se sirven los sacerdotes (cf. 1 Sm 14,3) son los mismos que utilizan los profetas (cf. 1 Sm 28,6). Muchos salmos que tuvieron evidentemente su situación existencial en el culto israelita dan por supuesta la intervención de los profetas en algunas funciones cultuales (por ejemplo, Sal 95,7b-11). Entre los árabes, el hombre inspirado, el profeta, es conocido por el término *kāhin,* emparentado con el hebreo *kōhēn,* «sacerdote». En este sentido, pues, la profecía israelita sigue manteniendo ciertas analogías con el resto del Próximo Oriente.

Es importante no perder de vista estas semejanzas si queremos entender bien a los profetas de Israel. Así, pues, en el Próximo Oriente, del que Israel era una parte pequeña e insignificante (políticamente hablando), existía un tipo bien definido de profetas: hombres inspirados que comunicaban, de distintas maneras, la palabra de Dios a sus correligionarios, lo mismo en Babilonia que en Canaán o en Israel. Reconocer

que existía este tipo común no supone quitar nada, sino realzar más bien las peculiaridades de la profecía bíblica.

W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Filadelfia, 1961), 1, 296-303, 309-38; A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (Londres, 1938), esp. 107-84, 185-232, 290-333; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Upsala, 1945); C.-F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens* (Piacenza, 1925); I. Mendelsohn, *Religions of the Ancient Near East* (Nueva York, 1955), 211-19; J. Pedersen, *The Role Played by Inspired Persons Among the Israelites and the Arabs,* en *Studies in Old Testament Prophecy* (Hom. T. H. Robinson; Edimburgo, 1950), 126-42.

6 **III. La profecía en Israel.** La prestancia de la institución profética en todo el Próximo Oriente nos ahorra tener que indagar los orígenes de la profecía israelita fuera de la religión misma de Israel. En la medida en que ésta tenía unos rasgos comunes con las religiones de los demás pueblos —principalmente semitas— del Próximo Oriente antiguo, se expresaba en instituciones muy semejantes, una de las cuales era el profetismo. Ahora bien, en la medida en que la religión israelita era algo aparte de ese mismo mundo del Próximo Oriente, también su profetismo presentaba rasgos diferenciales con respecto al de los restantes pueblos.

A) Historia de la profecía israelita. ¿Qué pretendía expresar el hebreo con el término *nābî'*, que nosotros, siguiendo a los LXX, traducimos por «profeta»? Esta pregunta, al parecer tan simple, probablemente no puede obtener una respuesta exacta a base de nuestros actuales conocimientos. El punto de vista preponderante entre los investigadores, aunque no universalmente aceptado, es que *nābî'* procede de un término acádico que significa «enviado» u «obligado a hablar» (es decir, «portavoz»). Las formas verbales hebreas derivadas de esta noción y que se traducen por «profecía» no significan otra cosa que «hacer el papel de *nābî'*». Todo lo que podemos hacer para definir este término es examinar su utilización en el AT según va apareciendo en la historia de la profecía. Este examen nos ayudará a precisar la respuesta a otras cuestiones, incluida la que surge del hecho paradójico de que, al parecer, este término fue eludido por algunos de aquellos personajes en quienes pensamos en seguida cuando oímos la palabra «profeta».

7 a) Profecía primitiva. La tradición bíblica sitúa el comienzo de la profecía israelita en Moisés, y no hay motivo para rechazar esta tradición, al menos en el sentido de que la profecía empezó con la misma existencia de Israel. La escena descrita en Nm 11,24-30 (E) es un eco, sin duda, de las asambleas de profetas extáticos conocidas en tiempos posteriores, pero también Am 2,11 se refiere a este mismo tipo de profetas cuando sitúa el origen de los *n*^{e}*bî'îm* en la época de Moisés. No cabe duda de que los profetas de este tipo fueron los primeros a quienes se aplicó el término *nābî'*. Cierto también que en textos posteriores esta palabra adquirió un significado más amplio, aplicándose a toda clase de personas inspiradas o, sencillamente, a todo aquel que disfrutaba de una especial protección por parte de Dios (como Abrahán

en Gn 20,7 [E]). Moisés es comúnmente llamado *nābî'* en el Pentateuco, lo mismo que Aarón (no sólo en Ex 7,1 [P], sino también en Nm 12,2-8 [E], donde se compara a Moisés con Aarón y María como un profeta mayor que ellos) y María (también en Ex 15,20 [P]). En el pasaje deuteronómico de Jue 4,4 (pero no en el paralelo más antiguo de Jue 5), Débora es llamada *n*ᵉ*bî'â*. Estos textos no nos dicen mucho acerca de la significación primitiva del término; como indica 1 Sm 9,9, *nābî'* no se reservaba ya a un solo tipo de «hombre santo».

No hay motivo para dudar de la tradición que pone el origen de los *n*ᵉ*bî'îm* en tiempos de Moisés; sin embargo, hemos de admitir que apenas se vuelve a oír nada de ellos hasta la época de los últimos jueces y comienzos de la monarquía, cuando son mencionados en relación con las guerras contra los filisteos. El hecho no es sorprendente, ya que una de las principales funciones de los profetas extáticos, así como de los nazireos (→ Instituciones religiosas, 76:123), parece haber consistido en estimular el fervor patriótico y religioso. Habitualmente, estos individuos profetizaban formando grupos, cuyas experiencias comunitarias se describen en pasajes como 1 Sm 10,6-8.10-13. Por eso se les suele llamar «hijos de los profetas» (*b*ᵉ*nê hann*ᵉ*bî'îm*), expresión que ha sido diversamente interpretada: como «miembros de gremios proféticos», «profetas profesionales» y «discípulos de los profetas» (cf. 1 Re 20,35; 2 Re 2,3ss; 5,22; 6,1, etc.). Todas estas interpretaciones están justificadas. La experiencia extática, que creaba el clima adecuado para profetizar, se conseguía frecuentemente a través del contagio mutuo provocado mediante la música y la danza. A veces estos profetas aparecen como discípulos o aprendices de un profeta famoso; sin embargo, también vivían solos, como individuos privados (cf. 2 Re 4,1). En ambos casos pueden aparecer vinculados a un santuario, como «profetas cultuales» (cf. 1 Re 14,1ss; 2 Re 22,14-17; Am 7,10ss) o al servicio del rey en calidad de «profetas de corte» (cf. 2 Sm 7,1ss; 12,1ss; 24,11; 1 Re 1,8; 22,6ss; 2 Re 3,11ss; Neh 6,7). Se distinguían por vestir un manto de pelo (2 Re 1,8; Zac 13,4; cf. Mt 3,4 par.) y frecuentemente ostentaban otros signos que manifestaban su condición de profetas (cf. 1 Re 20,38.41; Zac 13,6), posiblemente una tonsura en determinadas épocas (cf. 2 Re 2,23).

La experiencia extática transformaba al profeta, convirtiéndole en «otro hombre» (1 Sm 10,6). En ese estado, sus gestos podían ser grotescos, de manera que hablando con ruda familiaridad era calificado de «loco» (2 Re 9,11), y su profesión se juzgaba difícilmente compatible con la condición del ciudadano responsable y digno de respeto (1 Sm 10,11). En la antigüedad no se afinaba mucho para distinguir las diferentes clases de anormalidad física, ya procediera ésta de la inspiración, la enfermedad o la locura. Lo cierto es que esta situación era el medio de una genuina experiencia religiosa en que se realizaba un verdadero contacto con Dios. No cabe duda que también podía constituir una fuente de engaños y supersticiones, como lo demuestran las polémicas mantenidas más tarde por los profetas clásicos contra los *n*ᵉ*bî'îm*.

Este rasgo extático perduró, al menos en cierto grado, en todas las épocas de la profecía israelita. Samuel aparece en una ocasión guiando un grupo de profetas extáticos (1 Sm 19,20ss). Elías y Eliseo son frecuentemente asociados a los «hijos de los profetas» como maestros y jefes, y en 2 Re 3,15 Eliseo utiliza un recurso habitual para provocar el éxtasis. Actualmente se sigue discutiendo la medida en que el éxtasis siguió desempeñando algún papel en la profecía posterior, específicamente en los profetas escritores clásicos. En 1 Re 22,5-28, el falso profeta Sedecías afirma poseer él mismo y sus discípulos extáticos el «espíritu de Yahvé», como prueba contra la profecía de Miqueas, que aparentemente carece de este «espíritu». Miqueas se contenta simplemente con referir su profecía a la visión que ha tenido, en la que también se le ha dado a conocer que la experiencia de Sedecías deriva de un «espíritu mentiroso». De manera semejante, Jr 29,26 muestra que la profecía extática era corriente en tiempos de Jeremías, pero este profeta nunca recurre a posesión alguna por un «espíritu» profético. Por otra parte, Miqueas (3,8) apela al «espíritu de Yahvé» como prueba contra los falsos profetas de su tiempo, y Oseas (9,7) define al profeta como el «hombre del espíritu». Ezequiel recibió con seguridad muchas de sus profecías en trance extático y testifica que en cierto número de ocasiones fue «arrebatado por el espíritu» y por «la mano de Yahvé».

Es incierta la relación que pudo existir antiguamente entre el «vidente» (*rō'eh* u *ḥōzeh*) y el *nābî'*. Etimológicamente, el vidente sería un visionario más que un extático, pero no se excluye que sus visiones fueran obtenidas en situación de éxtasis. Gad, un *nābî'*, es llamado también *ḥōzeh* de David en 2 Sm 24,11; 1 Cr 21,9 (cf. también 1 Cr 25,5), lo cual refleja indudablemente la posterior identificación de términos que aparece en 1 Sm 9,9 (y también 1 Cr 9,22; 26,28; 29,29). Si bien es función del vidente el profetizar (es decir, «ejecutar el papel de *nābî'*», cf. Am 7,12), el vidente se diferencia del profeta en 2 Re 17,13; Is 29, 10; 30,10; Miq 3,6-7, etc. Dt 13,2-6 habla de «profetas y soñadores de sueños»; no cabe duda que en este caso los últimos han de identificarse como videntes. Al considerar los sueños como fuente de revelación divina, Israel no hacía sino mantenerse en la idea que todo el Próximo Oriente antiguo tenía de lo que eran los hombres inspirados. En las visiones de los videntes quizá desempeñaron un papel las diferentes prácticas adivinatorias; en general, sin embargo, la religión israelita tendía a considerar la advinación como superstición. El término «adivino» nunca se aplica en la Biblia a un portavoz auténtico de Dios.

Con la evolución del lenguaje religioso, los términos usados en las religiones no israelitas («adivinos», «soñadores», etc.) adquirieron un matiz peyorativo, y todo tipo de inspiración quedó englobado en el concepto de *nābî'*. Por contrapartida, esta tendencia introdujo cierta ambigüedad, percibida ya por Amós, quien aprobaba a los *n^e^bî'îm* y se incluía a sí mismo en su línea (3,7), pero hubo de negar que él fuera *nābî'* en el sentido que el término tenía para Amasías (7,12-15), es

decir, el de profeta cultual que se metía en el terreno del sacerdote de Betel.

A. R. Johnson, *The Prophets in Israelite Worship:* ExpT 47 (1935-36), 312-19; *The Cultic Prophets in Ancient Israel* (Cardiff, ²1962); S. Mowinckel, *Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy:* AcOr 13 (1935), 264-91; *The Psalms in Israel's Worship* (Nueva York, 1962), 2, 53-73; H. F. D. Sparks, *The Witness of the Prophets to Hebrew Tradition:* JTS 50 (1949), 129-41.

8 b) PROFECÍA CLÁSICA. Entendemos por esta designación la profecía de aquellos personajes que el AT nos ha enseñado a considerar como ejemplo de profetas específicamente israelitas, dotados de unos rasgos que los diferencian del esquema común en el Próximo Oriente. Estos son los profetas cuyas enseñanzas se han conservado en el AT, y especialmente aquellos cuyos nombres aparecen encabezando los libros proféticos. El AT los llama *nᵉbîʾîm,* como resultado de la nivelación terminológica, y no cabe duda de que ellos mismos se refirieron a sí mismos de esa forma, aunque con algunas reservas. De hecho, no es imposible que algunos de los profetas clásicos fuesen también *nᵉbîʾîm* en el sentido que hemos explicado. El profeta profesional podía convertirse también en profeta guiado por una llamada especial de Yahvé, si bien no era éste el caso habitual.

Esta consideración lleva a otro tema del que muy bien podemos ocuparnos ahora: el de los llamados «falsos profetas». No se trata de un término bíblico. La Biblia hebrea sólo conoce a los *nᵉbîʾîm* (aunque puede añadirse que dicen mentira o que tienen un espíritu mentiroso); sin embargo, los traductores de los LXX introdujeron en unos cuantos lugares el término *pseudoprophētēs.* Dada la ambigüedad del término *nābîʾ*, surge la paradoja de que las más duras denuncias contenidas en las palabras de los profetas escritores van dirigidas contra los «profetas» o aluden a ellos. Estos pasajes, literalmente innumerables, acusan a «los profetas» —y, en bastantes ocasiones, a los profetas y sacerdotes juntos— de toda clase de crímenes morales y sociales contra Yahvé y su pueblo, así como de colaborar con los peores elementos en el gobierno de Israel para frustrar la voluntad de Yahvé.

A los ojos de Israel y de los mismos profetas clásicos, los falsos profetas formaban parte de la clase de los *nᵉbîʾîm* exactamente igual que los profetas clásicos. Aunque entre ellos hubiera muchos individuos que simplemente simulaban ser profetas, no hemos de pensar que eran «falsos» primero y ante todo porque pretendieran consciente y voluntariamente ser lo que no eran. Eran más bien profetas que se habían dejado engañar por sus mismos recursos proféticos, equivocados en sus juicios, confundiendo sus propios deseos y esperanzas con la palabra auténtica de Yahvé (cf. Is 28,7; Jr 23,5ss). No estaba excluido que un mismo profeta pudiera, alternativamente, profetizar verdad y mentira, pues la verdadera palabra profética era, en todo caso, un don distinto recibido de Dios (cf. Dt 13,2-6, que restringe el criterio, aún no del todo elabo-

rado, acerca de la verdadera y la falsa profecía expresado en Dt 18, 21-22). En la mente del AT, la actividad de los falsos profetas era también querida por Dios como un medio de poner a prueba a sus fieles seguidores (Jr 4,10; 1 Re 22,19-23, etc.).

Los falsos profetas eran frecuentemente profetas de corte, interesados en decir al rey y a sus ministros lo que éstos querían oír; tales profetas solían sacar provecho monetario de sus profecías favorables, con las que aseguraban a sus clientes las bendiciones divinas y procuraban no turbar las conciencias. Sin embargo, es probable que muchos de ellos fueran víctimas de la tragedia común de su pueblo: se habían convencido hasta tal punto de que la manera israelita de vivir representaba toda la religiosidad posible, que se había convertido en una especie de segunda naturaleza el medir la voluntad de Yahvé de acuerdo con la vida concreta de Israel, en vez de lo contrario. Esta frecuente tragedia en modo alguno era patrimonio exclusivo del antiguo Israel. En una edad en que el orgullo nacional se expresaba en un lenguaje religioso era inevitable que hablase también un lenguaje profético. Cf. E. F. Siegman, *The False Prophets of the OT* (Washington, 1939).

Es obvio que en la época de los profetas clásicos no siempre estaba clara la diferencia entre auténtica y falsa profecía. La posesión por un «espíritu» profético extático no constituía un criterio seguro: los profetas podían ser tocados por el espíritu y, sin embargo, profetizar falsedades, y en la mayor parte de los profetas clásicos faltan indicios seguros de que fueran extáticos. El cumplimiento de la profecía, aunque hubiera sido siempre evidente para los contemporáneos del profeta, no era un signo infalible, como lo demuestra Dt 13,2ss. Más aún, la verdadera profecía quedaba muchas veces, al parecer, sin cumplimiento, llegando a desalentarse por ello incluso el mismo profeta (cf. Jr 20,7ss). Cuando Jananías profetizó, de acuerdo con sus propios anhelos, que en dos años terminaría el destierro de Babilonia y que sería repuesto en el trono Jeconías (Jr 28,1ss), Jeremías apenas pudo replicar otra cosa sino que él estaba convencido de lo contrario. «¡Amén! ¡Así lo haga Yahvé! Que cumpla él las cosas que tú has profetizado...». Jeremías hablaba así de todo corazón, pues bien hubiera querido él profetizar como lo había hecho Jananías; pero él sabía que le era imposible hacerlo, porque no era ésa la palabra de Yahvé.

Jeremías justificaba también su profecía de una manera que puede resultarnos extraña: «Desde antiguo, los profetas que fueron antes que tú y que yo profetizaron guerra, lamento y pestilencia contra muchas naciones y poderosos reinos. Pero el profeta que profetiza paz sólo es reconocido como verdaderamente enviado por Yahvé cuando su predicción profética se cumple». Realmente, Jeremías no afirma que haya de creerse al profeta de calamidades, mientras que ha de rechazarse al profeta que predice la paz. Lo que hace es apoyarse en la tradición profética que ha servido a la auténtica revelación yahvista, utilizando una argumentación esencialmente idéntica a la de Dt 13,2ss. Todo el que verdaderamente conoce la voluntad de Dios sabe reconocer a su autén-

tico profeta y distinguirlo del falso, pues la profecía debe responder a la verdadera naturaleza de Dios tal como él mismo la ha revelado. También Jesús se defenderá frente a su generación con este mismo argumento, según Jn 5,37ss, etc. Todo el que advierte en qué situación se encuentra Israel con respecto a la voluntad moral de Dios cae también en la cuenta de que una profecía de paz, como la de Jananías, no podía ser, en tales circunstancias, verdadera palabra de Dios.

Si los profetas clásicos no ofrecieron a sus contemporáneos otro testimonio que el de la misma palabra profética, hicieron exactamente lo que se podía esperar de un auténtico profeta: es la misma palabra la que ha de hallar respuesta en un corazón dispuesto a recibir la gracia de Dios. La convicción que ellos mismos tenían de que su profecía era auténtica se apoyaba en ese mismo fundamento; por consiguiente, el relato de la vocación profética, la experiencia de la presencia divina, desempeña un papel muy importante en los escritos de los profetas. Este testimonio los acredita ante sí mismos y ante aquellos a quienes han sido enviados.

9 Ya en el AT, concretamente en la historia de Samuel, aparece clara la intención con que Yahvé suscitó la profecía de la edad clásica. Samuel era un *nābî'*, al frente de un grupo de *b^{e}nê hann^{e}bî'îm;* en el relato bíblico se da por supuesta la existencia de tales grupos en gran escala. Cuando se presenta a Samuel (1 Sm 3,1), se nos dice que «la palabra de Yahvé era rara en aquellos días; las visiones no eran frecuentes». En otras palabras: con Samuel la profecía israelita iba a alcanzar una nueva dimensión. Lo que esta nueva dimensión significaba, al menos a los ojos del mismo autor bíblico, queda claro en la *apología* de Samuel (1 Sm 12,1-5), una antología de expresiones que recuerdan a Amós, Miqueas, Oseas y Malaquías. Lo mismo puede decirse del discurso atribuido al *nābî'* Natán en 2 Sm 12,1ss. La revelación intrépida de la voluntad moral de Yahvé, el Dios de la alianza israelita, rasgo característico del profetismo clásico, que lo sitúa aparte de todo otro profetismo, tanto de Israel como de sus vecinos, comenzó a manifestarse ya con los primeros representantes de la antigua clase de los *n^{e}bî'îm*.

También Elías denuncia el pecado de Ajab en 1 Re 21,17-24 con un lenguaje digno de Amós o Jeremías. 1 Re 19,4ss describe, como una nueva vocación profética y el comienzo de una nueva línea profética (cf. v. 14), la experiencia de la «brisa suave» vivida por Elías, en la que éste oyó la voz de Yahvé de una manera hasta entonces desconocida para él. Inmediatamente después, Eliseo es llamado para que sea discípulo de Elías y, finalmente, su sucesor como «padre de Israel». El autor de la historia de Eliseo mira a este profeta ante todo como un taumaturgo; pero también se ocupa de su enseñanza en términos tales, que son como un eco anticipado de los profetas «sociales» que vendrían después (cf. 2 Re 5,26).

Así no es difícil entender por qué Amós, aunque él mismo sabía que era algo más que un *nābî'*, tal como esta institución se mantenía en sus

tiempos y habría de perpetuarse después, no la repudió, sino que se reconoció descendiente de ella. Sin embargo, atribuyó lo que era distintivo en su profecía a su especial vocación de Yahvé (Am 7,15), como ocurriera ya en el caso de Elías y ocurriría después con los otros profetas escritores (cf. Os 1-3; Is 6; Jr 1; Ez 1, etc.). Con este mismo espíritu, los profetas clásicos procuran darse a sí mismos nombres distintos de *nābî'*, nombres que expresen más definidamente su condición de enviados especiales de Yahvé. Son «mensajeros de Yahvé» (Is 44,26; Ag 1,13; Mal 3,1), «siervos de Dios» (Is 20,3; Am 3,7; Jr 7,25; 24,4), «pastores» (Jr 17,16; Zac 11,4), «guardianes» (Is 62,6; Hab 2,1), «centinelas» (Am 3,4; Is 56,10; Jr 6,17; Ez 3,17), etc.

10 Los profetas clásicos mejor conocidos para nosotros son los llamados «profetas escritores» de los siglos VIII, VII y VI. Por orden más o menos cronológico son: Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Nahúm, Sofonías, Habacuc, Jeremías y Ezequiel. Según parece, todos ellos, con excepción de Oseas, son judaítas, aunque Amós es prácticamente un continuador de la tradición israelita del norte, que dio comienzo al profetismo clásico con Samuel y Elías. El profetismo clásico, sin embargo, no se reduce a estos grandes nombres; hay otros profetas escritores cuyos nombres desconocemos. Uno de ellos, y ciertamente uno de los mayores, es el profeta exílico al que llamamos Déutero-Isaías. Además, hay una serie de profetas anónimos que son autores de suplementos a otros libros proféticos, de numerosos salmos y de otros muchos escritos proféticos que se encuentran en todas partes del AT. Hubo también otros profetas pertenecientes a la tradición clásica cuyas palabras se han perdido en todo o en parte. Ni siquiera conocemos sus nombres. Jr 7,25; 11,7 habla simplemente de una tradición continua de profecía auténtica desde tiempos de los orígenes de Israel. De algunos sólo conocemos el nombre, como es el caso de Urías, mencionado en Jr 26,20-23, que profetizó al mismo tiempo que Jeremías y en su espíritu.

La vocación especial de Yahvé, que tan importante papel desempeña en las ideas de los profetas clásicos, es algo más que un título que les autoriza a profetizar. Dado el puesto que se le otorga en sus palabras proféticas, viene a ser la clave —el *leitmotiv*— de su profecía, pues los profetas son unos pensadores sumamente individualistas, personalidades que en su diversidad eran otros tantos instrumentos a través de los cuales se comunicaba la palabra del Señor. Es cierto que puede reconocerse un cuerpo de doctrina común a todos los profetas en lo que se refiere a lo esencial de la religión yahvista y a muchos de sus pormenores, y que en el pasado se tendía a exagerar el genio y la originalidad de cada profeta; pero también es verdad que todo el que se haya familiarizado con la literatura profética no corre peligro de confundir a un profeta con otro. Las semejanzas que en ellos se encuentran derivan de su común entrega a unos ideales y de su dependencia de unas mismas tradiciones e instituciones. Sin embargo, su mediación de la palabra profética es absolutamente personal. Rara vez un profeta cita a otro o reconoce siquiera su existencia. La autoridad con que hablan los profe-

tas se debe, en otras palabras, a su absoluta seguridad de que poseen el pensamiento de Yahvé.

Mientras la profecía clásica preexílica tiende, con algunas variantes, a ser una profecía de juicio contra Israel y Judá, Nahúm se presenta como una excepción. Este profeta entona un himno de triunfo por el hundimiento del Imperio asirio, cuyo fin contempla como inminente. Ello no significa, como algunos han pensado, que Nahúm fuera uno de aquellos «profetas de paz» cuyo orgullo nacionalista repugnaba tanto a Jeremías. La humillación de las naciones ajenas a Israel también forma parte del mensaje de otros profetas clásicos que distan mucho de ser «profetas de paz». Otro profeta que no encaja fácilmente en el modelo preexílico es Habacuc, no tanto por el contenido de su profecía, cuya exacta significación todavía puede discutirse, cuanto por su forma. Sin embargo, sería un error imaginar que los profetas han de amoldarse a un determinado esquema de características uniformes. Habacuc puede que fuese un profeta cultual, como seguramente lo era la profetisa Juldá (2 Re 22,14). Los autores de los salmos reales eran también, sin duda, profetas cultuales o cortesanos, aunque evidentemente hay diferencias entre la mente que concibió el Sal 2 y la que compuso el Sal 72. *Dada la naturaleza de la profecía, a través de la cual fue proclamada la* palabra de Dios mediante todo tipo de instrumentos elegidos, no podía esperarse otro resultado.

A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité* (Estrasburgo, 1924); G. H. Davies, *The Yahwistic Tradition in the Eighth-Century Prophets*, en *Studies in Old Testament Prophecy* (Hom. T. H. Robinson; Edimburgo, 1950), 37-51; L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten* (Düsseldorf, 1926); W. Michaux, *Les cycles d'Élie et d'Élisée:* BibViChr 2 (1953), 76-99; M. Newman, *The Prophetic Call of Samuel*, en *Israel's Prophetic Heritage* (Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962), 86-97; H. H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study:* HarvTR 38 (1945), 1-38; I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo, 1946); J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (LD 23; París, 1959).

11 c) PROFECÍA POSEXÍLICA. A través del exilio, Israel llegó a una nueva visión de la economía divina: la que encontramos en los grandes profetas exílicos, Jeremías, Ezequiel y el segundo Isaías. Los detalles de esta nueva visión serán tratados en los respectivos comentarios. Aquí sólo queremos destacar el influjo que ejercieron en la última etapa del profetismo israelita, que abarca el período del judaísmo palestinense subsiguiente al exilio.

La profecía posexílica carece de la energía y espontaneidad que caracterizaba a la profecía preexílica. Constituye, bajo todos los aspectos, una categoría aparte que invita a separarla de la época correspondiente a la profecía clásica. «Los profetas de esta época vivían, en gran parte, de las ideas de sus predecesores, especialmente de los profetas exílicos. Sus rasgos característicos han de buscarse menos en unas ideas originales propias que en ciertas tendencias muy acusadas y en la forma en que modificaron las ideas que se apropiaron» (Lindblom, *op. cit.*,

404). Los profetas correspondientes a esta categoría, enumerados por orden cronológico, son el profeta o profetas autores de la sección final de Is (el llamado Trito-Isaías), Ageo, Zacarías (caps. 1-8), Malaquías, Abdías, Joel y los profetas anónimos autores de Zac 9-11 y 12-14, por no mencionar las numerosas manos proféticas que intervinieron en la redacción final de algunos libros proféticos más antiguos, especialmente Is, Jr y Ez.

El *corpus* profético posexílico constituye probablemente un conjunto más compacto que el preexílico. El posexílico Abdías corresponde, poco más o menos, al preexílico Nahúm en que proclama la paz a Israel y la destrucción de un enemigo odiado. Sin embargo, el hecho de que le precediera el *Libro de la Consolación* del segundo Isaías hace que Abdías encaje en la tradición posexílica más armoniosamente que Nahúm en la preexílica. En general, los profetas posexílicos estaban en condiciones de mirar con mayor «optimismo» el porvenir de Israel que los preexílicos, pues la ruina que éstos habían anunciado ya había llegado y pasado, y se abría paso una nueva esperanza en la figura del Siervo de Yahvé revelada por el Isaías exílico. Zacarías y Malaquías se preocuparon del templo, la ley y algunos asuntos relacionados con el culto que no podían esperarse en un profeta preexílico. Esta preocupación, sin embargo, es prolongación de la de Ezequiel, un auténtico profeta de la ruina de Israel, que, al mismo tiempo, tuvo la visión de una nueva alianza que Yahvé estaba dispuesto a establecer en el solar palestinense, cuando una situación distinta diera paso a nuevas realidades religiosas y a nuevos intereses. El Trito-Isaías estuvo también muy influido por Ezequiel y el segundo Isaías. Las imágenes intensamente apocalípticas de Zacarías, Joel y los suplementos a Isaías (caps. 24-27 y 34-35) se prefiguran ya en Ezequiel, al que muchos consideran padre de la apocalíptica (→ Período posexílico, 20:9-10).

Al parecer, la diversidad de la profecía posexílica consiste sobre todo en el empleo de estilos diferentes, que muchas veces resultan abiertamente inspirados en autores antiguos, carentes de la frescura que poseían los primitivos oráculos proféticos. Los temas son comunes en gran medida, propios de un pueblo que por entonces vivía bajo el judaísmo, cuando el templo y la Torah habían pasado a ser las realidades permanentes que daban base a la unidad israelita después que la voz profética había enmudecido. La misma profecía fue una ayuda en el paso a la nueva situación en que el pueblo de Dios sobreviviría por muchas generaciones (si bien se sentiría siempre su ausencia, cf. 1 Mac 4,46; 14,41). Y lo hizo respondiendo a unas necesidades que ya había previsto Jeremías y Ezequiel antes del exilio, insistiendo en la responsabilidad individual y en la fidelidad a la ley, hablando a un Israel con el que Dios ya no trataría simplemente como un pueblo bueno o malo, sino como una religión en la que cada miembro había de adoptar la norma de vida que se le presentaba, y ello hasta que amaneciera una esperanza aún mejor (cf. Ez 3,16-21; 33,1-20). Después de un efímero interés por una restauración davídica (Zac 6,9-15), los profetas aten-

dieron a otros temas soteriológicos, cuya variedad ya se había ido enriqueciendo en la profecía exílica, y así continuó el testimonio profético sobre el dominio universal de Yahvé (cf. Mal 1,11; Is 19,9-10, etc.). Al final viene la promesa de que retornará la profecía (cf. Mal 3,22-24), y ésta será de algún modo un don concedido a todo el pueblo de Dios (Joel 3,1-5).

La desaparición de la profecía en Israel fue tan discreta como su aparición; sería imposible determinar quién fue el último profeta del AT. En los últimos doscientos años antes de Cristo, los escritores sapienciales se mantuvieron conscientemente en la tradición heredada de los profetas (cf. Eclo 24,31; Sab 7,27), pero sin pretender por ello poseer el espíritu profético.

T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* (Tournai, 1955); A. Lods, *Les prophètes et les débuts du Judaïsme* (París, 1935).

12 **B) Su carácter distintivo.** Por todo lo que llevamos dicho no resultaría difícil sacar unas conclusiones generales acerca del carácter distintivo de la profecía israelita, algunos de cuyos rasgos peculiares abordaremos en las siguientes secciones.

En la medida en que Israel contaba con profetas cultuales o cortesanos, o profetas cuyos dones estaban a disposición del pueblo o de los clientes que les querían consultar en público o en privado, la profecía israelita encajaba en el referido esquema del Próximo Oriente. Pero ni siquiera en tales casos la adecuación con el esquema mencionado era perfecta, pues el contenido de esta profecía era peculiarmente israelita. Sería fácil encontrar un paralelo no israelita a los 400 profetas que acudieron a la llamada del rey de Israel según 1 Re 22, pero no al profeta Miqueas, que también fue convocado por el rey. Resultaría imposible encontrar fuera de Israel un profeta cortesano capaz de hablar a su rey como lo hizo Natán a David, o incluso un individuo que se atreviera a hablar de su rey como lo hacen los salmistas reales. Fuera de Israel no se ha encontrado aún ningún verdadero paralelo literario, y la razón es que la religión israelita carece de paralelo en su mundo contemporáneo.

Tampoco, ni en la forma ni en el contenido, hay paralelos no israelitas de la profecía clásica. Al parecer, no hay razones válidas para modificar el juicio hecho hace más de cincuenta años por un hombre que nunca dudó en minimizar lo que pareciese característica exclusiva de Israel, en el sentido de que «los resultados de la investigación en busca de auténticas profecías en Babilonia son desalentadores». Este mismo autor se aventuró a «dudar que Babilonia y Asiria tuvieran profecías en absoluto» (T. K. Cheyne, *The Two Religions of Israel* [Londres, 1911], 7-8). En ningún otro sitio ha dado resultados positivos una investigación de ese tipo. Los escasos fragmentos de «moralidad profética» que se pueden reunir a través de varios siglos de bien documentada historia literaria egipcia no dan de sí para formar un cuerpo que ni remotamente pueda compararse con la profecía israelita, y mucho

menos para justificar la fantástica teoría propuesta antaño por algunos entusiastas egiptólogos, para quienes la doctrina moral de los profetas israelitas tuvo su origen en Egipto. Los materiales egipcios —literatura sapiencial del Reino Medio o del interregno que sucedió al Reino Antiguo (cf. ANET 407-10)— son prueba de que en Egipto se alzaron ocasionalmente voces moralizadoras dignas de compararse con el AT, pero no de que este país llegara a poseer una tradición profética comparable con la de Israel. La profecía israelita rompió con el esquema antiguo cuando empezó a producir hombres que no sólo hablaban en nombre de las instituciones israelitas, sino que se atrevían a juzgarlas y actuaban como conciencia viva de aquéllas. De ahí que hallemos unas formas literarias propias que no tienen eco verdadero en otras literaturas de la antigüedad.

PROFECIA E INSTITUCIONES ISRAELITAS

Ya hemos aludido a que la profecía, al menos en el sentido clásico del término, era un fenómeno carismático. Por consiguiente, si pretendemos entender su significado histórico en la religión israelita, importa mucho ver la relación de este fenómeno con las instituciones no carismáticas de Israel.

13 **I. La ley y el sacerdocio.** A pesar de que algunos profetas (por ejemplo, Jeremías, Ezequiel) eran ciertamente sacerdotes, se ha mantenido mucho tiempo en determinados círculos críticos la convicción de que profetismo y sacerdocio eran opuestos en algún sentido, al menos durante el período preexílico. (Siempre se vio claro que la profecía exílica y posexílica prestaba atención al culto y a la ley sacerdotal, pero esta atención se explicaba por el énfasis que el judaísmo posterior puso en estas instituciones). ¿Hay razón para afirmar que la tradición profética preexílica era rival de la tradición sacerdotal, canonizada finalmente en la ley escrita de Moisés, durante y después del exilio?

En Israel se distinguió siempre cuidadosamente entre las funciones del sacerdote y las del profeta; sin embargo, estas funciones eran coincidentes en parte. Jr 18,18 habla de la «ley» *(tôrâ)* del sacerdote, del «consejo» *(ʿēṣâ)* del sabio y de la «palabra» *(dābār)* del profeta. Estas tres categorías transmitían sus enseñanzas en formas diferentes —el sacerdote mediante una tradición institucional, el sabio según una tradición profesional, el profeta en una proclamación carismática—, pero sabían indudablemente que estaban persiguiendo, cada cual a su manera, un objetivo común. Cuando los profetas condenaban al sacerdocio, cosa que hicieron muchas veces, no era por lo que enseñaban los sacerdotes, sino por lo que dejaban de enseñar, porque habían rechazado el conocimiento y habían ignorado la ley *(tôrâ)* de Dios (Os 4,6). En este mismo espíritu se condenaba también a los «falsos» profetas, no para rechazar el concepto de profecía, sino una perversión de ella.

La oposición entre profetismo y sacerdocio se exageró debido a

varios factores. Entre ellos figuraba la convicción, hoy considerablemente corregida, de que la ley significaba un desarrollo relativamente tardío en Israel, signo del triunfo de una religión formalista sobre otra actitud más espiritual. Otro factor era la perspectiva incorrecta en que la religión de los profetas era enfocada en relación con la religión «oficial» de Israel. Es cierto, desde luego, que siempre hubo alguna diferencia entre las actitudes e intereses de la religión profética y la sacerdotal, pero se trataba de actitudes, no de religiones diferentes. En definitiva, el sacerdocio llevaba a cabo la misma labor, o parte de la misma labor que la profecía, es decir, transmitía la voluntad moral del Dios de Israel. El sacerdocio lo hacía mediante la transmisión de una ley religiosa conservada en los santuarios; los profetas cumplían su tarea comunicando la palabra viva. En principio, ésta no intentaba oponerse a la primera.

Las supuestas citas de la ley por parte de los profetas preexílicos son a menudo dudosas y, en todo caso, son muy pocas, lo cual, obviamente, plantea el problema de hasta qué punto existía ya en la época preexílica una ley escrita y en qué forma, asunto que no podemos abordar aquí. Estos problemas apuntan también a la naturaleza de la profecía, como ya hemos explicado, la cual dependía, en cuanto a su autoridad, de su misma comunicación de la palabra, y no de otra autoridad anterior, ni siquiera de orden profético. La doctrina profética, en cualquier caso, está siempre de acuerdo con la ley, si bien se expresa a su propio modo y con sus acentos peculiares.

Am 3,2 expresa la idea de la elección con la misma mentalidad, si no con las mismas palabras, de Dt 14,2. La descripción que hace Amós del éxodo, de la peregrinación por el desierto y de su significado (2,10; 3,1; 4,10; 5,25; 9,7) empalman perfectamente con Ex 20,2, donde se designa a Egipto como «la casa de servidumbre». Esta expresión es también utilizada por los profetas (cf. Miq 6,4; Jr 34,13). Ello no prueba que Amós dependa de Dt o Ex, como textos escritos, al igual que la referencia a una *tôrâ* en 2,4 tampoco ha de entenderse necesariamente en el sentido de una ley sacerdotal escrita. Sí prueba, en cambio, que Amós enseñaba una tradición contenida en la ley y que sus afirmaciones, aun siendo indirectas y casuales, presuponen el relato transmitido en el Pentateuco, con el que coincide el profeta incluso en detalles triviales (cf. Am 2,9; Nm 13,32). Os 8,1 conecta explícitamente la ley de Yahvé con una alianza, pero eso precisamente es lo que quiere ser la ley; aunque Oseas no dice que esa alianza es la del Sinaí, de hecho la relaciona con el éxodo (8,13; 9,3; 11,5; cf. Dt 28,68). Más aún, la *tôrâ* que Oseas asocia con la alianza en 8,1 es considerada en 4,6 como una *tôrâ* sacerdotal en que se expresa una moralidad social; de 8,12 se desprende que existía algún tipo de *tôrâ* o *tôrôt* escritas. Por el contexto se ve que, en última instancia, Oseas se refería a unos preceptos del culto, lo cual es típico, pues los profetas realmente no hacían distinción entre la ley de Yahvé en cuanto que ésta se refería a la moral o al ritual.

El AT se transmitió a través de diferentes corrientes de tradición, que frecuentemente se han influido entre sí, pero sin llegar a asimilarse. La tradición profética no ha de ensalzarse a expensas de minimizar otras tradiciones que estaban al servicio de sus propias verdades y según el método que les era peculiar, completando las verdades proclamadas por la profecía sin necesidad de contradecirlas.

H. Birkeland, *Zum hebräischen Traditionswesen* (Oslo, 1938); L. Dürr, *Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea:* BZ 23 (1935-36), 150-57; R. B. Y. Scott, *Priesthood, Prophecy, Wisdom, and the Kingdom of God:* JBL 80 (1961), 1-15; J. van der Ploeg, *Studies in Hebrew Law:* CBQ 12 (1950), 248-59, 416-27; CBQ 13 (1951), 28-43, 164-71, 296-307; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel* (Londres, 1952).

14 **II. El culto.** Como una prolongación del anterior problema se plantea también el de las relaciones de los profetas con el culto israelita. Una vez más, la cuestión surge con los profetas preexílicos, pues nadie se atrevería a poner en duda la profunda atención que Ezequiel, Zacarías o Malaquías dedican al ritual de la comunidad posexílica.

Parecería que no es necesario ocuparse de este asunto en la actualidad, ya que hay tendencia a exagerar por el lado opuesto, asimilando incluso los profetas clásicos de Israel al modelo de los profetas cultuales del Próximo Oriente, asunto del que ya nos hemos ocupado. Sin embargo, hay todavía algunos investigadores bíblicos que comparten la opinión de que los profetas preexílicos eran opuestos en principio a la religión cultual de Israel.

Ya hemos visto que en Israel existían profetas cultuales. ¿Eran también de ese tipo los profetas clásicos? A esta pregunta no se puede responder con un sí o un no rotundos, sencillamente por falta de pruebas; pero probablemente la mayor parte de ellos no lo eran. Hay algún fundamento para clasificar a los preexílicos Nahúm y Habacuc y a los posexílicos Joel y Zacarías como profetas del templo. Pero aun en estos casos las pruebas no son concluyentes (por ejemplo, Zac 7,1ss); en la mayoría de los casos restantes no hay probabilidades a favor de la hipótesis «cultual». La vocación de Isaías al ministerio profético tuvo lugar, casi con toda certeza, durante una celebración cultual, pero no hay pruebas de que Isaías se encontrara en el templo más que a título de piadoso israelita. Si el mero interés por el culto sirviera ya para calificar a un profeta de «cultual», ciertamente habríamos de incluir a Ezequiel en esa categoría. Pero ello es sencillamente imposible, porque en Babilonia, donde Ezequiel profetizó, no había templo en que desarrollar el culto y, al parecer, él no ejerció su ministerio en ningún otro sitio.

Sin embargo, aunque no fuesen profetas cultuales, los profetas preexílicos estaban ciertamente relacionados con el culto. Lo estaban al igual que Isaías y que todos los que consideraban el culto como el medio normal de rendir homenaje a Dios; para ellos el culto era algo tan elemental como las tradiciones israelitas, a las que continuamente recurrían para identificar a Yahvé con el Dios moral que se les había reve-

lado. Aceptaban el culto en este sentido, aunque su aceptación no era absoluta, pues nada quedaba fuera de crítica a la luz de sus visiones proféticas. El culto era una de las instituciones israelitas ante las que los profetas se sentían llamados a pronunciar un juicio, y no dejaron de juzgarlo. Pero con ello no rechazaban el culto, como tampoco rechazaron el sacerdocio, la alianza, la doctrina de la elección o la misma profecía, cosas todas sobre las que pronunciaron su juicio.

Hay varias afirmaciones de los profetas preexílicos que han sido interpretadas como otras tantas muestras de oposición radical a los sacrificios de animales, juzgándolos menos dignos o indignos del todo como medio para dar culto a Yahvé, posiblemente porque se trataba de algo copiado de los cananeos y, ciertamente, porque entrañaba una concepción inferior de la religión frente a la llamada constante de los profetas en pro de un sacrificio espiritual de servicio e integridad personal. Algunos de los principales pasajes relacionados con esta cuestión son Am 5,21-27; Os 6,6; Jr 7,21-23; Is 1,12-17. Son éstos quizá los más enérgicos en este sentido y constituyen una buena muestra representativa de todos los restantes.

Cuando se leen estos pasajes en su contexto y no con intención de integrarlos en una teoría preconcebida sobre el origen de la religión israelita o sobre el ideal religioso que encarnaba el profetismo, entonces adquieren su pleno sentido y encajan perfectamente en el resto de la doctrina profética. Los profetas se mantienen en una actitud existencial con respecto a este aspecto de la vida israelita, igual que lo hacen en relación con todos los demás. No les preocupaba la cuestión del sacrificio de animales o cualquier otra forma de sacrificio externo en el sentido de un ideal o una abstracción. La cuestión en debate eran los sacrificios que se realizaban en los santuarios de la época por unos individuos que practicaban un sacramentalismo vacío de sentido. Yahvé, afirmarán Amós y Jeremías, no ha pedido tales sacrificios. El amor, no el sacrificio, es lo que manda Dios, afirma Oseas; lo que podría parafrasearse diciendo que sin amor no puede haber verdadero sacrificio. Afirmaciones absolutas de este género son cosa habitual en el lenguaje bíblico, en el NT tanto como en el AT (cf. Lc 14,26 [nótese Mt 14,26]; 1 Cor 1,17 [nótense vv. 14-16], etc.). Normalmente no suponen dificultad alguna, con tal de que no se pierda de vista el contexto inmediato. La denuncia hecha por Isaías, seguramente la más enérgica de todas, interpretada prescindiendo de su situación existencial, llevaría a la conclusión de que Yahvé rechazaba la oración (cf. v. 15) junto con los sacrificios, el incienso, las grandes solemnidades y los días festivos.

Para evitar un extremo no es buen medio abrazar el otro. Podemos admitir abiertamente que, tomando como base su lectura, algunos profetas tenían a lo sumo un interés muy reducido por la liturgia israelita, lo cual no ha de interpretarse necesariamente en el sentido de que hicieran un fetiche de la oposición a unos ritos cuya observancia se había convertido en un fetiche para otros. Jeremías frecuentaba el mismo templo que era objeto de sus denuncias, lo mismo que hiciera antes de

él Isaías. Por otra parte, Ezequiel, que ciertamente no deja lugar a dudas sobre la importancia que para él tenía la restauración del templo de Jerusalén como condición indispensable para tributar a Yahvé el culto a que estaba obligado el pueblo elegido por Dios, sabía muy bien que Yahvé mismo era el verdadero santuario y que sólo él podía dar su pleno sentido al templo edificado por manos de hombre (Ez 11,16). La actitud profética ante el culto era la misma que ante cualquier otra cosa: una actitud en la que las formas eran siempre secundarias con respecto a las realidades que significan. Sólo cuando las formas ya no significaban nada se hacían merecedoras de condenación.

R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (Berlín, 1957); H. H. Rowley, *The Unity of the Old Testament:* BJRylL 29 (1946), 326-58; *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament:* BJRylL 33 (1950), 74-110.

15 **III. La monarquía.** Con respecto a la monarquía, la actitud profética se caracterizaba por una preocupación orientada hacia las realidades espirituales y una falta de interés por las formas como tales. La relación entre la profecía y la institución monárquica es importante por numerosas razones, entre las que destaca la influencia de esta institución en la doctrina mesiánica de los profetas. La profecía y la monarquía coincidieron casi exactamente desde el punto de vista temporal. La época de la monarquía israelita fue también la edad de la profecía clásica. En una historia de la salvación, este hecho sugiere por sí mismo la existencia de conexiones aún más íntimas entre ambas instituciones.

La monarquía actuó en parte como un estímulo para la profecía, pues con ella se introdujo en la vida israelita un nuevo concepto de las relaciones de Israel con Yahvé, un concepto que habría de verse sometido a constante revisión por parte de los profetas. Es indudable que en la visión retrospectiva favorita de los profetas la aspiración popular a tener un rey era, en cierto sentido, una repulsa de las relaciones fundadas en la alianza (cf. 1 Sm 8,4ss); pero, en todo caso, no sólo la tradición que refleja este punto de vista antimonárquico, sino también la que vio en Saúl al dirigente enviado por el cielo para poner fin a los lamentos de Israel (1 Sm 9,15ss) están de acuerdo en que el profetismo presidió el paso hacia la monarquía. De hecho, sólo así pudo resultar aceptable para Israel la monarquía, ya que la intervención profética ofrecía un respaldo carismático cuya falta hizo que la desdichada realeza de Abimélek (Jue 9) apareciese como una aberración dentro de la tradición israelita, y cuyo traspaso de Saúl a David significó la estabilización de una monarquía con una solidez que en modo alguno hubiera sido posible bajo Saúl (1 Sm 15,10-11). Paradójicamente, pues, la profecía intervino activamente para fundar una institución hacia la que, en el mejor de los casos, sólo demostró sentimientos muy tibios y de la que, probablemente, hubiera preferido que nunca llegara a existir.

A pesar de todo, el movimiento profético jamás encabezó en Israel movimiento alguno dirigido a sustituir la monarquía por cualquier otra forma de gobierno que él hubiera podido juzgar preferible. Y es una

fortuna que así sucediera, pues no hay indicios de que la tradición profética poseyera gusto o talento para la política activa. Cuando los profetas intervenían en estos asuntos, lo mismo podían equivocarse que acertar en sus altas intenciones. Cuando Natán aprueba la elección de Salomón en lugar de Adonías (1 Re 1,8), quizá se limitó a bendecir unos procedimientos legales observados y a manifestar la voluntad de Yahvé (1 Cr 28,5) en oposición a la arrogante presunción de que un hombre es capaz de gobernar simplemente por ser hijo de su padre. Sin embargo, desde el punto de vista profético, difícilmente puede afirmarse que la elección de Salomón fuera un acierto. Seguramente no es casualidad el hecho de que en ningún momento recuerde la tradición bíblica que Salomón recabara el consejo de un profeta o recibiera un oráculo profético. También la sublevación de Jeroboam contra la dinastía davídica contó con el respaldo de la bendición profética (1 Re 11,29-39), pero más tarde Jeroboam sería rechazado por aquella misma voz profética (1 Re 14,7-11). Lo mismo en el caso de la intervención profética que puso fin a la dinastía de Omrí (2 Re 9,1ss), reemplazándola por otra que resultó ser todavía peor (Am 7,9; Os 1,4-5; 8,4): las noticias de la intervención profética en esta intriga política tienen más de fracaso que de éxito. Pero también hay que decir que, con algunas excepciones, la actitud de los profetas, traducida en términos de práctica política, consistía en hacer el mejor uso posible de las instituciones existentes.

Así, por supuesto, es como debía ser. La función de la profecía consistió en formar la conciencia de un pueblo, no en dictar su política. Los profetas no desearon necesariamente la instauración de la monarquía, pero sí se preocuparon de que esa instauración se ajustara a la voluntad de Yahvé. Y, una vez instaurada, desempeñaron el papel que entonces les asignaba el destino: insistir en la obediencia a los viejos preceptos de la alianza, que habían sido relegados a la condición de mandamientos privados al ser establecida la ley del soberano. En esta función es presentado Elías por 1 Re 21,17-24, donde el profeta tiene que denunciar el crimen cometido por Ajab contra la ley israelita y contra las costumbres del pueblo al someterse a las orientaciones de su esposa fenicia, que trataba de inculcarle cómo llegar a ser verdaderamente rey tal como entendían la realeza en el Próximo Oriente no israelita. En este episodio, lo mismo que en la actuación del profeta Šemaías contra Roboam (2 Cr 12,5-7), de Jehú contra Bašá (1 Re 16, 1-4), de Isaías contra Ajaz (Is 7,10ss) o Ezequías (2 Re 20,12ss) y de Jeremías contra los últimos reyes de Judá (Jr 21,11ss), la tarea de los profetas con respecto a la monarquía se centraba en conseguir que ésta se comportara como verdaderamente israelita.

Este esfuerzo fracasó en gran medida. Hubo algunos éxitos parciales, de que dan testimonio los libros históricos y algunos de los relatos proféticos. Pero el juicio del autor deuteronomista de Re sobre la historia de la monarquía israelita respondía seguramente a las apreciaciones de casi todos los profetas clásicos. Aunque se funde en criterios más específicos y un tanto diferentes de los que habrían aplicado los profe-

tas, su sentencia también tiene carácter profético: con excepciones extremadamente raras, los reyes fueron un fracaso desde el punto de vista de las cuestiones que realmente interesaba resolver.

16 La doctrina mesiánica de los profetas (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:155) encaja perfectamente en el esquema de su actitud ante la monarquía. El mesianismo real de los profetas preexílicos se apoya en la misma premisa religiosa que mantienen los autores de los Sal reales, es decir, el oráculo profético dado a la casa de David (2 Sm 7,4ss; Sal 89,20-38). Los profetas clásicos aceptaron esta tradición como una revelación de Yahvé que condicionaba esencialmente su teología, incluso, como en el caso de los autores deuteronomistas, cuando ello iba en contra de su instintiva repugnancia hacia la monarquía (cf. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* [Londres, 1953], 88-91). Ahora bien, mientras los profetas adscritos al templo o al palacio aceptaron de buena gana la mística que rodeaba a la realeza en el Próximo Oriente, adoptando el «estilo de corte», por el que se otorgaban a los reyes títulos divinos y días sin cuento, en los profetas clásicos no encontramos ni restos siquiera de nada semejante. Ello no significa que los Sal reales reflejen una aceptación plena y sin crítica del ideal regio del Próximo Oriente; este ideal ha sido totalmente reelaborado según la mente israelita y ha entrado a formar parte de la escatología de este pueblo, cuyas bases son la universalidad de Yahvé y el oráculo de David (cf. H.-J. Kraus, *Psalmen* [Neukirchen, 1960], 1, 14-16). Con todo, los salmistas son capaces de desplegar un entusiasmo por la realeza, representada en el ungido de Yahvé, que no tiene contrapunto alguno en los oráculos de los profetas clásicos. En estos oráculos se ha producido una israelización más radical, llegándose a una espiritualidad en que el rey como tal pierde importancia y se subraya, en cambio, su condición de elegido de Yahvé.

Quizá Isaías se encuentre más cerca que nadie de los Sal reales en sus profecías referentes a la realeza davídica (cf. 7,13-17; 9,5-6; 11, 1-5), si bien se necesita una breve reflexión para caer en la cuenta de la distancia que hay entre las ideas de este profeta y las de aquellos autores. Así, por ejemplo, Isaías nunca usa el título real, aunque está fuera de duda que habla de un rey davídico. Se aplican títulos grandiosos, pero en ellos se glorifican las acciones carismáticas de Yahvé más que el personaje receptor de las mismas. Que ello no es casual, sino resultado de un plan estudiado, es algo que parece desprenderse de una comparación con otros pasajes pertenecientes al mismo estilo. Miq 5, 1-4 (para nuestro objeto no importa que sea obra del mismo Miqueas o de otro profeta), que depende también del antiguo oráculo de Natán, presenta rasgos semejantes. Todas estas profecías predican una serie de magnificencias acerca del mandatario mesiánico, pero todo su énfasis reside en que es el poder de Yahvé el que actúa a través de él. Esta particularidad profética llega a su cumbre en Ezequiel. Este profeta niega el título de rey al príncipe davídico que estará al frente del Israel restaurado (37,25), y son tan duras las restricciones impuestas a la acti-

vidad de este príncipe, que apenas podemos ver en su profecía otra cosa que un pálido reflejo de la idea tradicional de un Mesías rey (cf. 44,3; 45,7-8; 46,16-18, etc.).

Si bien es cierto que Jeremías habla de un vástago davídico que reinará con la justicia de Yahvé (23,5-6), también es verdad que probablemente se trata de la única referencia hecha por este profeta a aquel personaje en todo el material que de él ha llegado a nosotros (30,9; 33,14ss son, al parecer, adiciones posteriores). La profecía exílica, en general, apenas insiste en el mesianismo real; el «mesías» *(māšîaḥ*, «ungido») de Yahvé, según el segundo Isaías (cf. 41,2; 44,28; 45,1), no es un rey davídico, sino Ciro, ¡el rey de los persas! Según este profeta, el único redentor de Israel es Yahvé (41,14). En el período posexílico, el mesianismo davídico vuelve a adquirir auge entre los profetas durante un cierto tiempo. En los días de Zorobabel, los profetas Ageo y Zacarías retornan brevemente a la antigua tradición, pero su expectación duró poco, como lo demuestra el texto corregido de Zacarías (cf. Zac 6,9-15). Fue, indudablemente, durante este mismo período cuando otras manos proféticas interpolaron algunas palabras de profetas más antiguos con referencias similares a un mandatario davídico.

Hemos de subrayar, por supuesto, el hecho de que los profetas nunca negaron la importancia del mesianismo davídico para la economía divina. Simplemente queremos decir que ésta nunca fue una de sus ideas dominantes. Los profetas reconocían al mesianismo un lugar propio en el plan salvífico de Yahvé, en la medida en que les había sido revelado, pero ese lugar quedaba como telón de fondo de sus pensamientos. Amós y Oseas, profetas en el reino del norte, donde existía una tradición monárquica diferente, no davídica, no profetizaron nada, y ello es significativo, acerca de un mesianismo real (si bien más tarde se insertarían en sus respectivas obras profecías de este tipo). Los profetas, personalmente, no eran partidarios de la realeza, pero reconocían que Dios había hablado por boca de los profetas más antiguos sobre el destino de la dinastía davídica. Por dar la razón a aquella profecía se mantuvieron a la espera de un rey capaz de invertir la triste realidad que ofrecieron en su mayor parte los reyes de Israel y de Judá; el rey que ellos esperaban habría de comportarse como un verdadero hijo de Yahvé, según se había anunciado que debería ser. En todo ello, los profetas se anticiparon de manera admirable a la actitud que el mismo Jesús adoptaría ante el mesianismo real cuando vino para cumplir las esperanzas del AT. También para Jesús el mesianismo real era un simple detalle en la economía divina de la salvación. Sin rechazarlo como si no tuviera importancia dentro de esa economía, prefirió identificarse con otras figuras que expresaban más claramente la naturaleza del cumplimiento que él venía a dar a las esperanzas de Israel.

J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms:* VT 11 (1961), 1-29; E. Hammerschaimb, *Ezekiel's View of the Monarchy,* en *Studia Orientalia* (Hom. J. Pedersen; Copenhague, 1953), 130-40; M. J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques:* RB 3 (1906), 533-60; J. L. McKenzie, *Royal Messianism:*

CBQ 19 (1957), 25-52; E. O'Doherty, *The Organic Development of Messianic Revelation:* CBQ 19 (1957), 16-24; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel* (Londres, 1952).

17 **IV. La religión de Israel.** Nuestro último estudio sobre las relaciones entre la profecía y las instituciones israelitas consistirá en resumir algunos de los temas clave de la enseñanza profética a la luz de la religión popular de la época. Desde este punto de vista estaremos en mejores condiciones para comprender la originalidad profética, que nunca debe minimizarse, y la coincidencia de los profetas con la fe tradicional de sus antepasados.

A) Escatología. El mesianismo es una faceta de la escatología. Por consiguiente, ya hemos destacado un aspecto en el que los profetas estaban ligados a los demás israelitas, pero al mismo tiempo se diferenciaban de ellos. En este contexto entendemos por escatología la convicción que Israel tenía de ser un pueblo elegido, de que le correspondía desempeñar un papel en la obra de juicio y de poder que Dios lleva a cabo en el universo. El que esta obra se considerase como continuada, extendiéndose al futuro histórico, o como definitiva, perteneciente a un tiempo situado más allá de la historia, es cuestión secundaria para nosotros y no tenemos por qué entrar a estudiarla. A todos los efectos prácticos, la escatología de los profetas israelitas era, de hecho, histórica, si bien la idea de un juicio definitivo es característica del judaísmo posterior. Sin embargo, es probable que esta distinción nunca tuviera para las gentes del AT tanta importancia como para nosotros, que hemos visto pasar al Israel del AT y hemos recibido la interpretación, claramente distinta, de la escatología que nos ha aportado la revelación del NT.

Lo que importa, sin embargo, es reconocer la naturaleza histórica de la escatología profética en otro sentido, es decir, desde el punto de vista de la concepción bíblica del tiempo, que se ha calificado a veces como «lineal» por oposición a la concepción «cíclica» que se supone asociada a otras formas de pensamiento. Posiblemente se ha insistido demasiado en esta distinción, y es indudable que se ha exagerado en las conclusiones que de ahí se han querido sacar. Con todo, lo que parece una realidad evidente para todo el que esté familiarizado con la Biblia es que sus autores, con raras excepciones, nunca entendieron el tiempo como un esquema determinista, sino como una serie de momentos que se iban llenando de acontecimientos claramente queridos. Reconocer este hecho equivale a desterrar las fantásticas interpretaciones que han atribuido a los profetas una visión fotográfica del futuro próximo o lejano que tenía su importancia para aquel pueblo al que ellos habían sido enviados para revelar la palabra de Dios. «El *nabí* no ve la historia desplegada ante sí como un mapa geográfico en que no tendría sino que deducir los acontecimientos futuros. Tal visión panorámica, tal plano en el que todo se daría previamente, no existe. Toda la concepción hebrea del tiempo se opone a tal interpretación de la profecía» (C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* [Madrid, 1962], 49).

Cualquiera que sea la explicación, se puede verificar perfectamente que la esencia de la profecía bíblica no consiste en ver el futuro como en una fotografía. Ciertamente, la predicción se incluía con frecuencia en el mensaje profético, pero tal predicción era accesible al profeta sólo a base de las circunstancias que él conocía y que también podían ser entendidas por sus oyentes. Un caso típico es la profecía de la invasión de Senaquerib hecha por Isaías (10,27-34). La profecía se cumplió, pero en unas condiciones que no habían sido previstas por el profeta. Estas mismas características reviste la visión profética de la escatología de Israel (cf. J. van der Ploeg: StudCath 28 [1953], 81-93).

18 Parecería inútil insistir en que los profetas compartían la convicción israelita de ser el pueblo elegido por Dios. Sin embargo, a veces se ha dicho que no era así, y Am 3,2, por ejemplo, ha sido tenido por un pasaje espúreo porque parece estar en contradicción con Am 9,7. Pero la mayoría estará de acuerdo en que admitir tales «contradicciones» equivalía en realidad a perder una buena parte de lo esencial en la enseñanza profética. Los profetas creían en la elección de Israel; la mayor parte de sus afirmaciones dejarían de tener sentido si la situación existencial del profeta no estuviera fundada en tal convicción. La elección era algo fundamentalmente constitutivo en Israel, y los profetas estaban totalmente dispuestos a admitir, aun en contra de sus contemporáneos, todas las consecuencias que entrañaba el estatuto de Israel como pueblo elegido (cf. Am 3,9-12).

Los profetas espiritualizaron y moralizaron esta convicción. Sería más exacto decir que la remoralizaron, pues lo hicieron sin pretensión alguna de innovar nada. La misma idea de elección lleva consigo algunos riesgos, como la tentación de complacencia por sus ventajas o de despreocupación acerca de sus fundamentos. Muchos israelitas cedieron a estas tentaciones. Israel no había sido elegido para su propio provecho —insistirán los profetas—, sino para el servicio de Dios; Israel no había sido elegido por sus virtudes, sino para que, estando más cerca de Dios, encontrara el camino de la virtud. Cuando Amós afirmaba que Yahvé había elegido a Israel, era para recordar al pueblo que ahí se apoyaba el derecho a destruirlo por sus crímenes: «Por consiguiente, yo te voy a destruir» (3,2).

La tradición israelita expresó esta idea de la elección en diferentes metáforas y analogías, entre las cuales ocupa un lugar importante la alianza. La idea aparece también en los profetas, pero con sus propias reservas. El término nunca se halla en Amós, quien quizá pensó que era imposible rehabilitarlo a causa del mal empleo que de él se había hecho. Sin embargo, la mayor parte de los restantes profetas no parecen tener ningún inconveniente en emplearlo, pero lo hacen como Amós mismo empleaba la idea de elección; para ellos, la alianza era obra de la gracia de Yahvé y base de una obligación moral. La figura de Yahvé citando a su pueblo ante el tribunal, tan común en los profetas (cf. el término técnico *rîb,* «litigio», en Os 4,1; Miq 6,2, etc., así como otros equivalentes), estaba tomada, hemos de reconocerlo, de la primitiva

terminología de la alianza. También insisten frecuentemente los profetas en la tradición de la alianza mosaica, que era condicionada, en vez de aludir a la alianza de los patriarcas o de David, que no eran condicionales. En la alianza mosaica era evidente el carácter moral de la elección. No es cosa habitual que un profeta preexílico se detenga en las tradiciones patriarcales; éstas son mencionadas con mayor frecuencia en la profecía exílica y posexílica (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:83-85).

19 Los profetas se sirvieron, para espiritualizar la idea de la elección, del concepto de «resto», que se asocia típicamente a Isaías, pero que, según parece, empapaba las mejores tradiciones israelitas anteriores a los profetas escritores. Aunque Amós apenas lo consideraba como una posibilidad viable (5,15), y llegó a describir con tonos irónicos un resto que no era tal en absoluto (3,12), parece aceptarlo a su manera. Amós estaba demasiado convencido de la perdición de Israel como para perder tiempo en especular sobre las consecuencias del arrepentimiento; pero otros profetas no eran tan pesimistas. En la predicación de Oseas, de Isaías y de Jeremías, la idea de un resto salvado que sobrevivirá al juicio de Yahvé y se convertirá en el Israel restaurado dio a la doctrina de la elección una profundidad teológica en que podían entenderse mejor los designios de un Dios benigno, y puso los fundamentos de la profecía posexílica.

El mismo juicio era una idea escatológica profundamente espiritualizada en la enseñanza profética. El «día de Yahvé», que Amós mencionaba como algo aceptado por sus contemporáneos (5,18-20), está sujeto a diferentes interpretaciones; en cualquier caso, este profeta pensaba en algún acontecimiento que supondría el triunfo de Yahvé sobre sus enemigos. Lo significativo en el uso que hace Amós de esta expresión está en que no identifica a los enemigos con los gentiles incrédulos, sino con los mismos israelitas. Otro profeta preexílico adoptaría este mismo tema, siguiendo la interpretación popular de que aquel día significaría el fin de los pueblos opuestos al pueblo de Dios (cf. Sof 2,1-15), pero siguiendo también a Amós en la idea de que Israel se vería incluido entre esos pueblos (Sof 1,1-18). Parece que no hay duda en que la escatología popular preveía un futuro en el que Yahvé habría de ajustar cuentas con sus enemigos, mientras que su pueblo saldría triunfante. La profecía aceptó la escatología, pero dejando bien claro, al margen de todas las consideraciones nacionalistas y únicamente a la luz de la ley moral, cuál sería ese pueblo. No el Israel de la carne, sino el Israel del espíritu: el resto, el verdadero elegido. Esta interpretación profética se mantiene en la etapa posexílica, donde se hace aún más claro que el juicio de Yahvé no se desarrolla entre Israel y los demás pueblos, sino entre los justos y los malvados (cf. Mal 3,13-21) (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:143).

W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tubinga, 1961); K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48; Giessen, 1928); F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74; Berlín, 1955);

H. B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets:* JBL 78 (1959), 285-95; G. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition:* BA 17 (1954), 50-76; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres, 1952); W. Staerk, *Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben:* ZAW 55 (1937), 1-36; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden* (BZAW 85; Berlín, 1963); T. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zurich, 1953).

20 **B) Doctrina social y moral de los profetas.** La notoria insistencia de los profetas clásicos preexílicos en la moral social les ha merecido el apelativo de «profetas sociales». De lo que llevamos dicho se desprende que no destacamos este rasgo de su enseñanza para añadirles crédito, como si ellos hubieran concedido una atención desmedida a este tema. Ciertamente, los profetas no eran, como alguna vez se ha dicho de ellos, unos «panfletarios radicales» (E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël* [vol. 2; París, 1893], 425) o unos «insurreccionistas» (L. Wallis, *Sociological Study of the Bible* [Chicago, 1912], 168, etc.). Cierto que insistían en el mensaje social, pero ello ha de explicarse a base de la función propia de un profeta israelita: actuar como conciencia de su pueblo justamente en aquellos asuntos en que era necesaria la voz de una conciencia. Sobre el telón de fondo de la historia israelita, la doctrina social de los profetas encaja perfectamente y no resulta desproporcionada. Los mismos profetas se hubieran sentido confusos al oírse calificar de «sociales». Lo único que hacían era insistir en las virtudes sociales inherentes a las doctrinas de la elección y de la alianza, virtudes que habían sido objeto de una flagrante violación en Israel, que había abandonado en gran medida sus antiguos ideales, amoldándose a las costumbres de los gentiles. Al dar por supuesto el carácter social de la religión de Yahvé, los profetas no proclamaban nada nuevo, sino que se limitaban a recordar algo ya conocido, si bien muy ignorado: la moral.

Ahora bien, esta insistencia de los profetas da origen a un tema del AT que pasa a ser una de sus afirmaciones más serias y llega incluso a la doctrina neotestamentaria del reino de Dios (cf. Mt 5,3). Es el tema de los pobres de Yahvé (*'ᵃnāwîm*), es decir, de los socialmente oprimidos, que sólo gracias a Yahvé podrán levantar cabeza y que, por consiguiente, vienen a identificarse con los justos, con el resto fiel y capaz de invocar a Yahvé. También a propósito de este tema mantuvieron los profetas su acostumbrado equilibrio. Los profetas de Israel nunca dieron una visión sentimental de la pobreza; de acuerdo con todo el AT, la consideraron como cosa no deseable. El pobre no era justo por ser pobre, pero no podía ignorarse el hecho de que pobreza e injusticia eran frecuentes compañeras. Era el mal de otros hombres el que daba origen a esta situación, y todo el esfuerzo de los profetas iba dirigido contra el mal.

No tratamos de minimizar la aportación de los profetas cuando decimos que inculcaban una moral conocida o, al menos, que debía haber sido conocida. A las antiguas tradiciones de Israel añadieron la inme-

diatez de la palabra de Dios en su propia época, dato que dedujeron de su propia experiencia del Dios de la historia israelita. Su proclamación de los imperativos sociales y morales que se desprenden de esos acontecimientos a través de los cuales Yahvé fue formando a Israel constituye la base más autorizada para la historia de la salvación del AT.

21 **C) Monoteísmo ético.** El término «monoteísmo ético» se utilizó para designar el que se consideraba como descubrimiento más importante de todos los realizados por los profetas: que el Dios de Israel tenía una voluntad moral y que solamente se le podía honrar mediante el cumplimiento de esa voluntad. Ya hemos señalado que este descubrimiento de los profetas no era algo realmente nuevo; sin embargo, dio todo su peso al mensaje que dirigieron a Israel. Los profetas encontraron este principio allí donde hubieran podido descubrirlo todos los israelitas: en las tradiciones sagradas de aquel pueblo.

El monoteísmo teórico aparece relativamente tarde en Israel (→ Déutero-Isaías, 22:12.22). El monoteísmo de los profetas preexílicos, por su parte, ha sido calificado de monoteísmo «práctico» o «dinámico»: era un monoteísmo existencial, la única forma que razonablemente podía esperarse en su contexto histórico, pero un monoteísmo verdadero. Este monoteísmo es del mismo tipo del que hallamos ya en las más antiguas tradiciones israelitas que enlazan con los relatos patriarcales. Vistas las conclusiones que habremos de sacar acerca de la transmisión de las palabras pronunciadas por los profetas clásicos, resultaría sencillamente increíble que la enseñanza profética se hubiera mantenido tan al margen de la corriente del pensamiento israelita como algunos críticos han llegado a imaginar. La transmisión de los escritos proféticos sólo tiene sentido si reconocemos el hecho evidente de que su permanencia dependía de que fueran aceptados por un pueblo que reconocía en ellos la palabra de un Dios que era también el Dios en que ellos mismos creían, a pesar de lo mucho que les costaba poner en práctica aquella palabra que les era comunicada. Los escritos de los profetas clásicos no son producto de una «secta proscrita» (Wallis, *op. cit.),* sino una herencia religiosa de Israel, que era la misma para Ajab o para Elías, para Sedecías o para Miqueas, para Ananías o para Jeremías. Cualquier otra interpretación convertiría la historia en un absurdo (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:17-20).

Por supuesto que el nexo establecido por los profetas entre religión y moral es, en cierto sentido, algo excepcional. Si bien encontraron la base para este nexo en la tradición que compartían con sus contemporáneos, también es verdad que gracias a su ministerio aquella conexión quedó tan firmemente establecida, que ya nunca podría ser rota. Este mismo hecho ha sido esgrimido a veces como un reproche contra los profetas, en el sentido de que siempre dieron una respuesta religiosa en vez de práctica a todos los problemas sociales y morales. Como ya hemos observado anteriormente, los profetas no preconizaron una política tendente a sustituir las instituciones caducas por otras mejores. Si, por una parte, jamás propusieron una vuelta reaccionaria al pasado,

como hicieron los recabitas (cf. Jr 35), tampoco sugirieron ningún plan de acción en virtud del cual la vida israelita de su tiempo pudiera armonizarse mejor con los ideales antiguos de Israel tal como ellos los entendían. A los apurados políticos de Israel y Judá, que trataban de hallar un medio para que su pequeño país pudiera sobrevivir en un mar de potencias políticas en que no se toleraba la neutralidad, los profetas les darían la impresión de que no ofrecían ninguna esperanza con sus reiteradas condenaciones de toda alianza política como traición contra el Dios de la alianza de Israel. Si Jeremías pudo ser mal comprendido por los insensatos partisanos de un país derrotado, empeñados en instintos suicidas, tampoco fue mejor comprendido por los honrados patriotas, cuya religiosidad era tan sincera aunque no tan informada como la del mismo profeta. «Haced el bien..., practicad la justicia..., evitad el mal» son recomendaciones admirables, pero no constituyen un programa para los negocios políticos ni tan siquiera para la vida profesional de los particulares. ¿No es ésa la objeción que siempre se dirige a los moralistas: que se contentan con aforismos y se niegan a entablar lucha con las duras realidades de la vida práctica?

Todo habrá de tenerse en cuenta, pero no con idea de denigrar a los profetas. Estos no eran moralistas, hombres de estado o políticos, sino simplemente profetas. Su misión consistía en revelar la mente de Dios, cosa que ellos conocían como nadie. Esta era su razón de ser; misión de otros sería el traducir la palabra profética en planes de acción para la vida pública o privada. La tragedia de Israel no consistió en que los profetas dieran a este pueblo menos de lo que hubieran podido darle, sino en que Israel tenía unos sacerdotes que no conocían a Dios ni su ley, unos gobernantes que instituían sus leyes sin contar con Dios y un pueblo que se negaba a escuchar la palabra de los profetas.

H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament* (Zurich, 1924); H. Bückers, *Die biblische Lehre vom Eigentum* (Bonn, 1947); F. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten* (Berlín, 1899); A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse: Le problème sociologique de la religion d'Israël* (París, 1937); *Les «pauvres» d'Israël* (Estrasburgo, 1922); *Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israël:* RHPR 12 (1932), 97-140; E. B. Cross, *The Hebrew Family. A Study in Historical Sociology* (Chicago, 1927); E. Day, *The Social Life of the Hebrews* (Nueva York, 1901); J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament:* Bib 33 (1952), 324-55, 455-75; A. Gelin, *Los pobres de Yavé* (Barcelona, 1963); J. Herrmann, *Die soziale Predigt der Propheten* (Berlín, 1911); D. Jacobson, *The Social Background of the OT* (Cincinnati, 1942); P. Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung* (Leipzig, 1905); A. Kuschke, *Arm und Reich im Alten Testament:* ZAW 57 (1939), 31-57; R. North, *Prophetismus ut Philosophia Historiae:* VD 29 (1951), 321-33; N. Peters, *Die soziale Fürsorge im alten Israel* (Paderborn, 1936); N. W. Porteous, *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets,* en *Studies in Old Testament Prophecy* (Hom. T. H. Robinson; Edimburgo, 1950), 143-56; J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété:* OTS 7 (1950), 236-70; B. Vawter, *De iustitia sociali apud Prophetas praeexilicos:* VD 36 (1958), 93-97; F. Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo, 1900).

22 Todo lo anterior constituye los preliminares necesarios para nuestro estudio de la literatura profética veterotestamentaria. Así es como podremos comprender el significado de esta literatura, quién la produjo y con qué fines. Nos centraremos, por supuesto, en la literatura profética según ya la hemos definido, es decir, la que produjeron los profetas escritores clásicos. El canon judío (→ Canonicidad, 67:27) cuenta, además, como «profetas anteriores» aquellos libros que nosotros acostumbramos considerar como históricos (es decir, el *corpus* deuteronómico). Tampoco nos ocuparemos de otro tipo de escritos que, por diversas razones, algunas veces han sido contados también con los proféticos; así, por ejemplo, Lam, Bar, Dn y Jon. El género literario de estos escritos se discutirá en sus respectivos comentarios.

I. Profetas escritores y no escritores. En cierto sentido, la distinción entre profetas escritores y no escritores se debe a una concepción errónea de la historia de la profecía escrita y, en todo caso, es incidental. Amós se diferencia de Elías, en la medida en que este último nos es conocido, simplemente en que al primero podemos leerlo en sus propias palabras, mientras que del segundo sólo sabemos lo que de él escribieron otros. La diferencia, pues, se refiere menos a los mismos profetas que al destino de sus respectivas profecías. Por otra parte, la distinción no es meramente accidental. Según parece, es a los discípulos de los grandes profetas a quienes debemos normalmente los escritos proféticos; son aquellos mismos *b^enê hann^ebî'îm* que a menudo desempeñan un papel tan confuso en la historia del profetismo. El hecho de que un profeta se rodease de discípulos que garantizasen la conservación de sus profecías ya nos dice algo acerca del mismo profeta.

La literatura profética no está integrada por unos libros escritos por unos autores determinados de la misma forma que lo pudo ser, pongamos por caso, el libro de Rut o el Evangelio de Juan. Los nombres que encabezan los libros proféticos, con algunas matizaciones, identifican la sustancia de las palabras en ellos contenidas con unos determinados autores proféticos. Ahora bien, estas palabras son colecciones de profecías más que libros unitarios. Este juicio ha de aplicarse incluso a libros aparentemente tan unitarios como el de Ezequiel. Esas colecciones, a su vez, son el resultado de una recopilación redaccional de otras colecciones más pequeñas de profecías, unidas mediante palabras clave, semejanzas de tema, género literario o algún otro rasgo semejante.

¿No pudieron formar estas colecciones los mismos profetas? No es imposible, pero es improbable, como tiende a demostrar el examen detenido de cada uno de los «libros» proféticos. En muchos casos, los compiladores carecían de una información que, sin duda, poseían los autores de las profecías. También han de tenerse en cuenta los pasajes biográficos en tercera persona, que forman una parte sustancial de muchos libros proféticos. Por supuesto, no es imposible que el profeta

escribiera acerca de sí mismo en tercera persona, pero es más razonable pensar que ese material se debe a los autores de las colecciones: los discípulos del profeta. Se nos habla explícitamente de estos discípulos, así como del papel que desempeñaron en la conservación y transmisión de las palabras pronunciadas por sus maestros —por ejemplo, en Is 8, 16-20—. También Jr 36 es una fuente preciosa de información que describe cómo fue la primera etapa de la colección de Jeremías, cuando algunas de sus profecías fueron puestas por escrito dictando el profeta a su discípulo Baruc. En otros libros proféticos hay profecías que presentan indicios de haber sido también recogidas al dictado. Incluso en relación con Amós, del que solemos pensar que fue una figura solitaria, no sólo tenemos materiales en tercera persona (7,10-17), sino también relatos en primera persona que presuponen la presencia de oyentes amistosos cuya tarea consistía en recordar y poner por escrito las palabras del profeta (cf. 7,1.4.7; 8,1-2). También debió de ser en círculos de discípulos donde se conservó un material de carácter originariamente privado como las «confesiones» de Jeremías (12,1-6; 15,15-21, etc.), que el maestro daría a conocer a sus seguidores, pero que en principio no iban destinadas al público en general.

Esta posibilidad plantea de algún modo la cuestión de los *ipsissima verba* del profeta. ¿Hasta qué punto las profecías de Amós, Oseas, Isaías y el resto de los profetas reproducen exactamente su formulación originaria? No es sencillo responder a esta pregunta ni hay una respuesta que sirva para todos los casos.

En general, hay buenas razones para pensar que en la mayoría de los textos poéticos anteriores a la confección de un determinado libro tenemos una transcripción sustancial de las palabras originales del profeta. No está fuera de lo posible que en algunos casos el mismo profeta las pusiera por escrito, sirviéndose de óstracas o de otro medio corriente en su época. Pero esto no era realmente necesario, dado que la misma estructura poética se prestaba bien a facilitar la memorización y una transmisión exacta. De hecho, en estos materiales poéticos se notan unos estilos literarios y unos rasgos constantes que permiten hablar de unas características amosianas o isaianas, así como distinguir el material procedente de Baruc o de Jeremías, etc.

El material en prosa presenta mayores dificultades. Ciertamente, un profeta podía hablar en prosa lo mismo que en poesía, y en varios libros proféticos hay buena cantidad de prosa que, sin duda alguna, encaja perfectamente en la situación existencial del ministerio desarrollado por cada profeta en particular. Sin embargo, lo que sabemos acerca del proceso normal de la profecía nos anima a pensar que su forma ordinaria consistía en pronunciar sentencias poéticas relativamente cortas. Las secciones en prosa de los escritos proféticos tienen, en general, la apariencia de producciones literarias más que de discursos dirigidos a un auditorio, aun en el caso de que recojan palabras proféticas anteriormente pronunciadas. Parecen ser, por tanto, paráfrasis y resúmenes de profecías más que las profecías mismas. También estas paráfrasis pueden

ser obra del profeta, exactamente como san Juan de la Cruz escribió los comentarios en prosa a sus experiencias expresadas en forma poética, pero es más probable que se trate de secciones en que se han recogido profecías *ad sensum,* conservando a veces algunos retazos de las palabras originales tal como habían sido transmitidas por la tradición. Esta hipótesis parece estar confirmada especialmente en el caso de Jeremías, muchas de cuyas profecías se fueron transmitiendo en círculos fuertemente influidos por el estilo y el vocabulario deuteronomista (→ Jeremías, 19:6-8).

23 **II. Géneros literarios de la profecía.** De todo el material recogido en estos libros, el elemento profético más característico es el oráculo, es decir, la revelación de Yahvé. Como ya hemos señalado, el oráculo suele ser una sentencia poética breve, si bien no es raro que en la literatura profética se hayan unido varios de estos oráculos para formar unidades de mayor extensión, y ello a veces por obra del mismo profeta, pero generalmente por obra de un redactor. Para subrayar el origen divino del oráculo, el profeta lo introduce, lo termina o inserta en él las advertencias oportunas: «Así habla Yahvé», «Yahvé dice», etc. Sin embargo, como es portavoz autorizado de Dios, el profeta también puede hablar en nombre propio.

Los autores acostumbran distinguir diferentes tipos de oráculos, según la naturaleza exacta de la palabra de Dios que se trata de comunicar. Pueden dividirse en profecías de amenaza o de prosperidad, revelación de un bien o de un mal que se avecina. La profecía preexílica es predominantemente de amenaza (cf. Jr 28,8), lo que no indica necesariamente que toda o la mayor parte de la profecía consolatoria contenida en los libros de los profetas preexílicos deba atribuirse a subsiguientes ampliaciones por obra de otros profetas posexílicos; incluso Amós, el más pesimista entre los preexílicos, fue capaz de proclamar una importante profecía de salvación (5,15). Es cierto, sin embargo, que la profecía de salvación es predominantemente posexílica, así como la de condenación es característicamente preexílica. Las profecías de condenación dirigidas contra los pueblos gentiles que se oponen al reino de Yahvé pertenecen tanto a la época preexílica como a la posexílica.

La oscuridad es característica frecuente de toda profecía; también en la antigüedad clásica era proverbial la ambigüedad del oráculo de Delfos. Hasta el presente ha resultado difícil determinar el significado preciso de algunos elementos de la misteriosa profecía de Is 7,13ss, y este mismo rasgo oracular se echa de ver en el lenguaje de profecías tales como Am 3,3ss; Miq 5,2; Jr 31,22, etc. A veces incluso no es posible determinar si la profecía expresa una amenaza o predice un bien, o cuál de ambos rasgos predomina.

La palabra de Dios proclamada a través de los profetas no contiene exclusivamente —ni tampoco predominantemente— predicciones. Un oráculo o amenaza de un profeta puede ser, y de hecho lo es con suma frecuencia, una denuncia del pecado (cf. Is 1,2-3; 3,12-15, etc.) o una llamada al arrepentimiento (cf. Am 5,4-5a; Sof 2,3), que en definitiva

vienen a ser lo mismo. Es precisamente en este tipo de profecías donde tenemos la mejor fuente para conocer la doctrina social y moral revelada a través de la profecía. Como es obvio, el oráculo puede ser a un mismo tiempo denuncia, exhortación y profecía de condenación o salvación.

No se nos explican en la mayor parte de los casos las circunstancias en que el profeta pronunció estos oráculos, y a nosotros únicamente nos es posible hacer conjeturas. Algunas veces, sin embargo, el mismo profeta narra su experiencia profética e incluye el oráculo como parte de la narración. Gracias a estas descripciones tenemos una mejor idea del proceso profético. Así, Amós describe varias visiones en que le fue dada a conocer la palabra de Dios (7,1-9; 8,1-3; 9,1ss), como también Jeremías (13,1-11) y otros profetas. En Ezequiel estas descripciones son a veces muy elaboradas (por ejemplo, 8,3ss; 37,1-14) y han servido de modelo en la profecía posexílica y en la apocalíptica, donde lo sustancial es la misma visión, que deja de ser simple ocasión para la palabra profética. Algunas visiones de Ezequiel tienen todo el aspecto de experiencias extáticas; sin embargo, las descripciones proféticas más antiguas parecen referirse a ocasiones ordinarias, de las que el profeta alcanzaba una visión especial a través de su contacto con Dios.

La proclamación de la palabra por el profeta adopta muchas otras formas aparte del relato de visión. Am 1,3-2,8 emplea una antigua fórmula poética que también se encuentra en algunos escritos sapienciales (cf. Prov 30,15ss). Ez 19,2-14; 27,3-9, etc., y otros muchos pasajes proféticos han sido plasmados en el género «elegía» *(qînâ)*, mientras que Is 5,1-7 empieza como un cántico amoroso al estilo de los que entonaban los juglares por las calles de la ciudad. Ya hemos aludido al «litigio de la alianza», género tomado del antiguo ritual de las alianzas, que era bien conocido del pueblo. En Miq 6,1-8 tenemos una fórmula ampliada de este género que muy probablemente está calcada sobre una liturgia del templo, de la que tenemos otros ejemplos en varios salmos. Muchos otros pasajes proféticos han sido atribuidos a una influencia litúrgica, con más o menos visos de verosimilitud. Otro género muy común en la literatura profética es el sermón profético *(tôrâ)*, en poesía o en prosa, y que es una instrucción que corresponde a la *tôrâ* sacerdotal de los santuarios. Especialmente de estos ejemplos de *tôrâ* que se encuentran en los diferentes libros proféticos podemos sacar la doctrina y la fraseología de los profetas, pues con el tiempo esa *tôrâ* fue formando una tradición literaria típicamente profética, como ocurrió también con la *tôrâ* sacerdotal.

Las llamadas acciones simbólicas de los profetas pueden incluirse también entre los géneros literarios proféticos, pues estas acciones eran también profecías. La acción simbólica se encuentra en Ezequiel con mayor frecuencia que en cualquier otro profeta, pero en modo alguno queda restringida a él. El matrimonio de Oseas (Os 1-3), la desnudez de Isaías (20,1-6), el nombre de Šear-Yašub que él dio a su hijo (7,3), el celibato de Jeremías (16,1-4), la compra por este mismo

profeta del campo de Janamel (32,6ss) eran también acciones simbólicas. Las llamamos simbólicas porque las entendemos como signos de otra realidad. Sin embargo, para la mentalidad del AT, estas acciones eran realidades por sí mismas, palabra profética hecha visible. Cuando Ezequiel trazaba los caminos que salían de Babilonia (21,23ss) no se limitaba a prefigurar un acontecimiento futuro, sino que, en cierto sentido, le estaba ya dando realidad. Las vidas y las acciones de los profetas podían estar tan llenas de profecía como sus palabras, pues la mentalidad bíblica no distingue realmente entre ambos elementos.

D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament* (París, 1923); Eissfeldt, *Einl.*, 87-93; E. Gerstenberger, *The Woe-Oracles of the Prophets:* JBL 81 (1962), 249-63; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich, 1960); W. Zimmerli, *Das Wort des göttlichen Selbsterweises [Erweiswort], eine prophetische Gattung,* en *Mélanges Bibliques* (Hom. A. Robert; Tournai, 1956), 154-64.

24 **III. Formación de los libros proféticos.** No disponemos de espacio ni es éste el momento de entrar en la historia de la composición de cada uno de los libros proféticos. Esta historia es muy complicada y diferente para cada libro; las consideraciones más importantes al respecto se harán en los correspondientes comentarios. Aquí anotaremos únicamente aquellos detalles que importan para la formación de la literatura profética en general hasta que estos libros quedaron en la forma en que han llegado a nosotros.

Es indudable que los discípulos de los profetas fueron los principales responsables de la labor inicial de recoger y, en gran parte, poner por escrito sus oráculos, sermones y demás materiales en prosa y verso, algunos de los cuales fueron conservados con las mismas palabras del profeta, mientras que otra parte fue parafraseada según los recuerdos de los discípulos. A estos materiales añadieron después los discípulos una serie de recuerdos biográficos y, en ocasiones, otros materiales afines (por ejemplo, el himno de creación que ha servido para formar las doxologías de Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6). La totalidad de las colecciones así formadas recibió después una cierta ordenación, sobre una base cronológica o temática, o aplicando a la vez ambos criterios. A veces se conservaron las unidades originales (por ejemplo, y probablemente, Am 1,3-2,8); pero, hablando en general, las unidades resultantes eran obra de los discípulos, pues el material profético se había ido produciendo a trozos y durante un largo ministerio. Así ha ocurrido que la nota biográfica de Am 7,10-17 ha sido colocada después del relato que el mismo Amós hace de su visión en 7,7-9 a causa de la referencia que se hace a la casa de Jeroboam. De manera parecida, el pasaje biográfico de Os 1, los oráculos de Os 2 y la nota autobiográfica de Os 3 han sido unidos a causa de la identidad de tema. Es muy probable que fuera un discípulo-redactor quien puso un versículo como Am 1,2 —perteneciente a cualquier etapa del ministerio de este profeta— al frente del libro, donde hace las veces de introducción a toda la colección profética.

La labor de estos discípulos de los profetas llevaba consigo induda-

blemente, además de la recogida de materiales, ciertos retoques redaccionales. Una vez que las colecciones salieron de manos de los discípulos, su utilización subsiguiente dio ocasión a nuevos retoques. Las alusiones a Judá en el actual texto hebreo de Am 6,1 y Os 6,4 obedecen probablemente a que se puso este nombre en sustitución de un «Israel» original. Esto, ciertamente, es lo que ha ocurrido en Os 12,3. Después de la caída del reino del norte, las profecías de Amós y Oseas circularon en el sur y se hicieron estas adaptaciones a fin de demostrar que aquellas profecías aún podían tener aplicación. Otras profecías sufrieron retoques semejantes para adaptarlas a una situación posexílica.

Las actuales ediciones de las colecciones proféticas parecen datar, en su mayoría, de la época subsiguiente al exilio. Fue entonces cuando se añadieron en los encabezamientos de los libros sus títulos e indicaciones cronológicas. Estas últimas son invariablemente judaítas, incluso para libros como Am y Os, que originalmente sólo se referían a Israel. Más aún, las indicaciones no están siempre de acuerdo con el contenido profético.

Los redactores posexílicos, que habían visto cumplirse las profecías preexílicas de condenación, y que además vivían la experiencia ininterrumpida de la profecía preexílica y posexílica, adoptaron un esquema ampliamente unitario para distribuir las colecciones proféticas. Tendían a colocar los oráculos de amenaza al principio de cada libro, y los de salvación al final; en medio situaban los oráculos contra los gentiles. Al hacerlo así expresaban su confianza en la restauración de un Israel redimido mediante la derrota de los enemigos de Dios y de su pueblo. Al mismo tiempo aprovechaban la ocasión para complementar, especialmente la segunda y tercera sección, con otros pasajes proféticos similares que ponían al día los oráculos contra las naciones (por ejemplo, la inclusión actual de los oráculos contra Babilonia en Is 13,1-14,23), insertando además nuevos temas de salvación como el de la reunificación de Israel y Judá, derivado de Jeremías y Ezequiel. En estas amplificaciones de los libros proféticos se han introducido muchos tipos de material complementario. El que sea o no posible diferenciarlos, de acuerdo con los «estratos» (R. E. Wolfe: ZAW 53 [1935], 90-129) que se acusan en el entramado de cada libro, sería ya otra cuestión. Hasta una profecía tan absolutamente condenatoria como es la de Amós ha recibido un epílogo mesiánico (9,8b-15), y hay otras muchas adiciones del mismo tipo (cf. Os 1,7; 3,5b; Mal 3,24b, etc.). También se hicieron, por razones diferentes, otros tipos de complementación, tales como el extenso material histórico de que se disponía con referencia a algunos profetas importantes como Isaías (caps. 36-39; cf. 2 Re 18,13-20,19) y Jeremías (cap. 52; cf. 2 Re 24,18-25,30).

Es probable que el texto de algunos escritos proféticos se mantuviese muy fluctuante hasta que fue incluido en el canon (Jeremías, por ejemplo). Hay además alteraciones y adiciones resultantes de glosas o interpolaciones intencionadas, pero éstas no tienen valor escriturístico.

LA PALABRA PROFETICA

25 Apenas es necesario decir que nuestro interés hacia los escritos proféticos no es meramente el que podríamos sentir con respecto a un antiguo fenómeno religioso. La profecía no fue solamente, sino que sigue siendo palabra de Dios. Si toda la Escritura es, a su propio modo, palabra de Dios, ello es cierto de manera preeminente en el caso de la profecía, en la que Dios decidió hablar directamente a su pueblo. Más aún, la profecía no es un documento de archivo, sino la palabra viva de un Dios vivo.

Este concepto es, por lo menos, el de la Biblia. Hemos afirmado que las acciones simbólicas de los profetas no eran signos únicamente, sino obras eficaces. Esto mismo vale acerca de las afirmaciones de los profetas. El reproche que Ajab dirige a Elías llamándole «perturbador de Israel» (1 Re 18,17) o la queja del rey de Israel contra Miqueas porque no le profetiza nada bueno (1 Re 22,8) no son bravatas irracionales, como a primera vista podría parecer, sino más bien una manera de reconocer que la palabra profética es poder divino y que el profeta es el instrumento a través del cual se transmite ese poder. La palabra profética tiene vida propia una vez que ha salido de labios del profeta, y éste se identifica del todo con la palabra que ha pronunciado.

Si compartimos con la Biblia este punto de vista, reconoceremos dos cosas. En primer lugar, que la palabra profética supera al profeta, cosa que los mismos profetas hubieran sido los primeros en reconocer. Esta superioridad nos es conocida por el NT, que no es, por su parte, un incidente de un pasado ya muerto, sino una realidad que sigue viviendo y desarrollándose. En segundo lugar, la palabra profética es la palabra de Isaías, de Amós, de Jeremías o quizá de un hombre cuyo nombre no conocemos: un hombre, en todo caso, que estaba personalmente comprometido con la palabra, que vivía y estaba dispuesto a morir por ella. Si nosotros queremos hacer nuestro este mensaje tal como Dios nos lo transmitió, habremos de aceptarlo tal como a nosotros llegó a través de los profetas de Israel. Porque así es, ni más ni menos, la palabra profética.

13

POESIA HEBREA

Aloysius Fitzgerald, FSC

BIBLIOGRAFIA

1 W. F. Albright, *The Old Testament and Canaanite Language and Literature:* CBQ 7 (1945), 5-31; L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona, 1963); F. Burke, *Verse* y *Versification,* en *Encyclopedia Americana* (Nueva York, 1962); W. H. Cobb, *A Criticism of Systems of Hebrew Metre* (Oxford, 1905); A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe* (París, 1905); G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry* (Nueva York, 1913); F. Horst, *Die Kennzeichen der hebräischen Poesie:* TRu 21 (1953), 97-121; C. F. Kraft, *The Strophic Structure of Hebrew Poetry* (Chicago, 1938); H.-J. Kraus, *Psalmen* (vol. 1; Neukirchen, 1960); J. C. La Drière, *Prosody,* en *Dictionary of World Literature* (ed. J. T. Shipley; Nueva York, 1953); S. Mowinckel, *Zum Problem der hebräischen Metrik,* en *Hom. A. Bertholet* (Tubinga, 1950), 379-94; *Der metrische Aufbau von Jes 62,1-12:* ZAW 65 (1953), 167-87; *Zur hebräischen Metrik,* II: ST 8 (1953), 54-85; J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore, 1944); T. H. Robinson, *Basic Principles of Hebrew Poetic Form,* en *Hom. A. Bertholet* (Tubinga, 1950), 438-50; *Some Principles of Hebrew Metrics:* ZAW 13 (1936), 28-43; *The Poetry of the Old Testament* (Londres, 1947); C. C. Torrey, *The Second Isaiah* (Nueva York, 1928).

2 CONTENIDO

Introducción (§ 3-5)
Principales rasgos de la poesía hebrea (§ 6-19)
I. Doctrina de los antiguos (§ 6-8)
II. Estudios modernos (§ 9)
III. Naturaleza de la prosodia hebrea (§ 10-14)
IV. Paralelismo semántico (§ 15-16)
V. Agrupaciones de versos (§ 17-19)
Conclusión (§ 20)

INTRODUCCION

3 El título de este capítulo puede resultar un tanto equívoco. Cuando los que escriben sobre literatura hebrea hablan de poesía, se

suelen referir al verso. Con ello se supone que la distinción entre poesía y prosa es la misma que existe entre un lenguaje sujeto a unas estrictas normas fonéticas y un lenguaje menos sujeto a esas normas. Así, la distinción entre los libros poéticos y los libros en prosa del AT se basa en el hecho de que los unos están escritos en verso y los otros no. Naturalmente, el supuesto de que la esencia de la poesía reside en el verso es muy antiguo. Gorgias, el retórico sofista, afirma sencillamente: «Llamo poesía a todo lo que tiene metro» *(Helena,* 9). Pero no son menos antiguas las objeciones formuladas por otros teóricos literarios contra este punto de vista. Aristóteles, por ejemplo, que no lo acepta, escribe: «A los que publican tratados médicos o científicos en verso es costumbre llamarlos poetas. Pero Homero y Empédocles no tienen en común nada más que la métrica; por tanto, sería más exacto llamar al uno poeta y al otro no poeta, sino científico» *(Poética,* 1447b). Horacio no piensa que sus sátiras sean poesía, aunque están escritas en hexámetros: «Quitaré mi nombre de la lista de los que yo reconocería como poetas. Porque no llamaríais poeta a quien se limita a hacer versos ni contaríais entre los poetas a quien, como yo, escribe versos que más parecen prosa *[sermo]*» *(Sat.,* 1.4, 39-42).

4 Los modernos tratadistas de teoría literaria y los estudiosos de la literatura contemporánea, aunque difieren en determinar la naturaleza de la poesía, están de acuerdo en que poesía y verso son conceptos distintos. El metro puede ser una de las diferencias de la poesía, pero en sí no es una diferencia suficiente; por ello, una terminología rigurosa distingue más exactamente entre verso y prosa (lenguaje métrico y no métrico) y entre poesía y prosa (lenguaje literario y no literario). (Por lo que se refiere a la discusión y la bibliografía sobre este tema y otros análogos, cf. J. C. La Drière, *Classification* y *Poetry and Prose,* en *Dictionary of World Literature* [ed. J. T. Shipley; Nueva York, 1953]). Pero el estudio de la literatura hebrea ha sido poco afectado por los trabajos especializados de crítica y teoría literaria realizados por los investigadores de las literaturas profanas y modernas. Lo cual es comprensible, ya que había otras muchas cosas que hacer. Pero es lástima, porque los modernos trabajos sobre la naturaleza de la poesía y de la prosa y sobre el problema del significado tienen mucho que aportar al estudio de la literatura hebrea.

5 Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu,* recomienda al exegeta que se interese por tales estudios: «El intérprete debe... determinar con exactitud los modos de escribir y de hablar que pudieron usar y de hecho usaron los autores de aquel antiguo período». Más sencillamente: la teoría y la clasificación literarias son importantes para el avance de los estudios bíblicos. Es imposible leer inteligentemente un escrito sin tener al menos un conocimiento implícito del tipo de literatura en cuestión y de la modalidad a que ese género de literatura pertenece. Precisamente en ese campo la confusión del pasado llevó a muchas dificultades que con un buen sistema de clasificación literaria podían haberse evitado en gran parte. La teoría y la clasificación lite-

rarias son también importantes para la crítica literaria. Por supuesto, no es necesario poseer amplios conocimientos de literatura para apreciar la poesía; pero sí es preciso conocer la teoría literaria para distinguir la poesía de la prosa y para establecer una fundada distinción entre la buena poesía y la mala. Este problema no es el que ahora nos preocupa, pero está relacionado con él. De todos modos, en el contexto del presente artículo —por muy inadecuada que resulte esta terminología— entendemos el título de «poesía hebrea» en el sentido de verso hebreo.

PRINCIPALES RASGOS DE LA POESIA HEBREA

6 **I. Doctrina de los antiguos.** Remontándonos lo más posible en la historia de la cuestión, vemos que ya los judíos y otros estudiosos del AT consideraron siempre que algunas partes de éste habían sido compuestas en verso. Josefo, por ejemplo, afirma que los cantos de Ex 15 y Dt 32 están escritos en hexámetros (*Ant.*, 2.16, 4 § 346; 4.8, 44 § 303). Este autor se refiere a salmos escritos en trímetros y pentámetros (*Ant.*, 7.12, 30 § 305). Orígenes habla de hexámetros, trímetros y tetrámetros hebreos (Sal 118; J. B. Pitra, *Analecta Sacra* [1876-91], 2.341). San Jerónimo, reflejando sin duda la opinión de sus maestros judíos, afirma que Job está escrito en hexámetros, pero reconoce que con frecuencia se emplean otros pies distintos de los dáctilos y espondeos del hexámetro clásico. Se dice que estas sustituciones tienen la misma duración de los dáctilos o espondeos a que corresponden (*Praef. in Lib. Job:* PL 28, 1081). Este último punto parece indicar, por lo que se refiere a san Jerónimo, que el sistema de versificación hebrea se basa en el módulo de la «cantidad» de las sílabas y sigue muy de cerca la métrica del verso griego y latino. El mismo Jerónimo encuentra salmos escritos en trímetros y tetrámetros (*Ep.*, 30: PL 22, 442). Dice que sigue a Josefo y Orígenes al considerar que el canto de Dt 32 está escrito en hexámetros y pentámetros (*Interp. Chron. Eusebii Pamphili:* PL 27, 36), aunque en otro lugar afirma que lo está en tetrámetros (*Ep.*, 30: PL 22, 442). Y se equivoca cuando dice que en los escritos de los profetas no hay metro alguno (*Praef. in Is.:* PL 28, 771).

Podríamos aportar pruebas más extensas, pero éstas bastan para indicar que los primeros siglos de la Era cristiana eran conscientes de una tradición más antigua según la cual algunas partes del AT habían sido compuestas en verso. Al mismo tiempo, no parece que entonces se entendiera el fundamento de este sistema de versificación. Es claro, por ejemplo, que san Jerónimo no sabía distinguir exactamente entre el verso y la prosa. Al parecer, consideraba que la poesía hebrea se fundaba en la cantidad de las sílabas y no en el número de acentos, y su descripción de la métrica hebrea, como si se tratara de versos del griego o del latín clásico, carece de sentido.

7 Algo parecido se puede decir quizá de la tradición que ha sido recogida en el TM. Los masoretas de Palestina, al menos, reconocían

cierta peculiaridad a Sal, Job y Prov frente a los restantes veintiún libros, como se ve por el hecho de que estos masoretas emplearon un sistema especial de acentos para fijar la cantilación, o declamación musical, de estos libros en las sinagogas. La práctica de considerar tales acentos como acentos poéticos y los de los demás libros como acentos de prosa es relativamente moderna. Los escritores rabínicos no hacen esa distinción, sino que hablan simplemente de los acentos de los tres libros y de los acentos de los veintiún libros. Por tanto, no sabemos con seguridad cuál era la razón de este sistema especial de acentos; pero si los masoretas no conocían el sistema de medida en que se basa el verso hebreo y, al mismo tiempo, sabían por tradición que algunos libros del AT estaban escritos en verso, estos libros se destacarían por su evidente repetición de frases independientes y relativamente breves. Además, la tradición de que estos tres libros están escritos en verso es antigua, como lo demuestra san Jerónimo, que probablemente refleja también aquí la opinión de sus maestros judíos (*Praef. in Is.:* PL 28, 771, y *Praef. in Job:* PL 28, 1081).

El hecho de que algunas secciones de estos libros fueran copiadas tradicionalmente en esticos por los masoretas es otra prueba de que éstos se sabían ante un texto en verso, pero también es claro que no entendieron el sistema de versificación que estaba en juego. El escaso empleo que los masoretas hacen de la disposición esticométrica en estos tres libros, su ausencia absoluta en otros libros escritos total o preferentemente en verso (por ejemplo, los profetas posteriores) y también su ausencia en las partes poéticas de los libros escritos en prosa demuestran que no eran capaces de distinguir correctamente entre prosa y verso. Esta conclusión se ve corroborada por el hecho de que los acentos con que los masoretas distinguen los versos e indican las divisiones dentro de ellos, tanto en los tres libros como en los veintiuno restantes, con frecuencia sirven más para oscurecer que para señalar las unidades métricas, que se suponen marcadas por medio de cesuras y pausas finales.

8 El TM hace pensar que tanto la convicción de que el AT contiene partes en verso como la ignorancia sobre el sistema de versificación son anteriores a los masoretas. La manera tradicional de copiar el Canto de Moisés en Dt 32 es en dos columnas, cada una de las cuales contiene un hemistiquio o medio verso. El sistema funciona bien e indica correctamente la división de los versos mientras éstos son dísticos, pero el primer trístico (en el v. 14) rompe completamente el paralelismo, que no se restaura hasta llegar al segundo trístico (en el v. 39). Esta situación parece revelar cierta confusión sobre cuál es la base del verso hebreo. Es cierto que los masoretas son conscientes del paralelismo e indican con acentos la división correcta de los versos teniendo en cuenta los trísticos, pero conservan la manera tradicional de copiar el canto.

Los testimonios de Qumrán (P. W. Skehan, BASOR 136 [1954], 12-14; VTSup 4 [1956], 150) muestran que esta confusa convicción de

la presencia de verso en Dt 32 se remonta, al menos, a *ca.* 100 a. C. El manuscrito 4Q Dt divide el canto en hemistiquios y los copia en columnas, once por columna; sin embargo, para hacer que el canto termine al final de la última columna, algunos versos están escritos con dos hemistiquios por línea, lo cual se hace sin intentar conservar el paralelismo. Esto parece demostrar que el copista de Qumrán sabía de algún modo que tenía entre manos una composición métrica. En la literatura de Qumrán aparecen también algunos salmos copiados esticométricamente, pero el hecho de que la inmensa mayoría del material en verso no sea copiado en Qumrán de esa manera parece indicar que por aquel tiempo no se distinguía suficientemente el verso de la prosa (→ Textos, 69:37-38, 42).

9 **II. Estudios modernos.** En el siglo XIX, con el rápido avance de los modernos estudios bíblicos en todos los campos de la investigación, se discutió ampliamente en torno a la naturaleza de la métrica hebrea. Habían resultado inútiles varios intentos de solucionar el problema sobre la hipótesis de que el verso hebreo se basaba en la cantidad, lo mismo que el verso clásico árabe, griego o latino. En 1753, Robert Lowth examinó y criticó estos esfuerzos en una obra que abría nuevos caminos: *De sacra poesi Hebraeorum.* Nadie había logrado ni lograría salir con bien de la empresa, sencillamente porque se desconoce la exacta pronunciación del hebreo. El TM no es una ayuda suficiente en esta materia. Aunque puede decirse con seguridad que la poesía hebrea es de tipo métrico, el descubrimiento y la descripción del sistema de versificación es una tarea que supera las posibilidades humanas.

A pesar de este pronóstico realmente pesimista, el problema no iba a permanecer mucho tiempo sin respuesta. Los investigadores, especialmente en Alemania, afrontaron el problema con notable energía y erudición (véase un informe sobre tales estudios en Cobb, *op. cit.).* Hubieron de superar dificultades extraordinarias, la más importante de las cuales consistía en que el TM con que ellos habían de trabajar representaba una vocalización que no quedó definitivamente fijada hasta el siglo X. Para entonces, naturalmente, el hebreo era una lengua ya muerta desde hacía mucho. Lo que el TM refleja fielmente es la manera de pronunciación empleada en la escuela y la sinagoga. El texto mismo ofrece amplios indicios de que no era ésa la pronunciación de tiempos anteriores. Además, el TM presenta una pronunciación uniforme para una lengua que permaneció viva durante mil años. Tal uniformidad no responde a los hechos.

Por otra parte, la literatura del AT no es sólo obra de autores originales, sino también de redactores o editores. Y parece fuera de duda que la redacción y combinación de los textos se hizo a veces con detrimento de la regularidad métrica de las composiciones originales. Más aún: la transmisión del texto durante tantos siglos, y por obra de unos copistas, que en muchos casos —incluso en época tan temprana como la de Qumrán— no entendían completamente los textos que copiaban, introdujo numerosas corrupciones en la tradición textual recogida en

el TM, especialmente cuando se trataba de libros escritos en verso. La razón parece ser que el estilo convencional de escritura característico del verso hebreo era mucho menos rígido en el empleo de la gramática y la sintaxis que la prosa hebrea. Por añadidura, su vocabulario era más extenso y tendía a usar palabras raras. En tales circunstancias no es extraño que una buena parte de las hipótesis de aquellos primeros investigadores fueran abandonadas.

Pronto se reconoció que el sistema métrico hebreo —a diferencia del verso clásico hebreo, latino o árabe— no se fundaba en la cantidad, sino en la repetición regular de sonidos de mayor o menor intensidad. Este dato constituyó un avance de suma importancia, pero hay que decir también que gran parte de la investigación del siglo XIX en torno a la métrica hebrea se caracterizó por una tendencia a sistematizar excesivamente la vaguedad rítmica del verso hebreo y a buscar o inventar una regularidad donde de hecho no existía. No obstante, estas hipótesis tuvieron su importancia, pues su exclusión definitiva abrió un camino concreto a los futuros intentos de describir el sistema hebreo de versificación.

Al rechazar tales hipótesis, es comprensible que los investigadores llegaran a veces demasiado lejos y afirmaran que la literatura hebrea carece de metro en el sentido moderno de la palabra; sin embargo, la investigación actual está de acuerdo en que el metro existe. Hoy los investigadores insisten en la tradición que hemos descrito. Además de esta indicación, tenemos en los mismos textos una prueba de que el metro se da realmente. Lo que ha sido considerado como poesía es un conjunto de unidades de pensamiento semejantes a los versos de una composición poética. Las composiciones de este tipo se apartan de las normas vigentes para la prosa y se caracterizan por anomalías de sintaxis, morfología e hipérbaton. Son fenómenos que cabe esperar en una composición sujeta a las exigencias del metro. Además, el canto suele implicar un metro, y algunas de esas composiciones son cantos. Tales argumentos, naturalmente, indican lo que era de esperar. El único modo de demostrar que interviene el metro en la literatura hebrea es describir el sistema prosódico y señalar cómo éste se aplica sobre una amplia base.

10 **III. Naturaleza de la prosodia hebrea.** Por supuesto, existen diferencias de detalle, pero actualmente los investigadores han llegado a un acuerdo en su descripción de los principios que rigen el verso hebreo. La unidad del verso es el estico. En cada estico hay una cesura que lo divide en dos hemistiquios. Este verso con dos hemistiquios y una cesura recibe el nombre de dístico, a diferencia del estico con tres hemistiquios y dos cesuras, que se llama trístico. Tal terminología, desde el punto de vista etimológico, es difícil de comprender. Un dístico debería ser el conjunto de dos versos, pero de hecho es un verso (estico) con dos partes. Asimismo, un trístico debería ser el conjunto de tres versos, pero es un verso con tres partes. Sólo podremos decir que un trístico contiene tres hemistiquios si lo consideramos integrado por

un verso y medio. Esta terminología se halla ampliamente extendida. La primera mitad de Dt 32,39, por ejemplo, es un dístico:

Ved, pues, que yo, sólo yo, soy Dios,
y no hay otro dios junto a mí.

La segunda mitad es un trístico:

Yo doy la muerte y la vida,
yo hiero y sano yo mismo,
y no hay quien libre de mi mano.

Los autores pueden emplear otras terminologías. A veces emplean la que hemos expuesto, pero entienden de distinto modo cada uno de sus términos. Así, por ejemplo, llaman estico a lo que nosotros hemos llamado hemistiquio. Pero los fenómenos en cuestión son los mismos.

Por desgracia, no todas las ediciones modernas distinguen tipográficamente el verso de la prosa. Esta práctica es lamentable por varias razones, una de las cuales es que así no se distingue la presencia del verso. Y esto tiene su importancia para la exégesis. La distribución del texto poético, por parte del traductor, en versos y estrofas constituye una parte importante de su interpretación del texto original. Cualquiera que haya utilizado una edición en la que el verso aparezca impreso como prosa sabe de las innecesarias dificultades que esto ocasiona.

11 La longitud de cada hemistiquio depende principalmente del número de acentos y también del número y la distribución de las sílabas no acentuadas, aunque en esto último existe gran variedad. Los hemistiquios varían en longitud de dos a cuatro acentos. Los acentos del verso están determinados por los acentos de las palabras, pero también por los de la frase. Todo esto implica varias dificultades. La acentuación de cada una de las palabras de una lengua viva no puede nunca describirse por completo mediante una serie de reglas. Estas, por más que las formulen quienes hablan nativamente la lengua o quienes hayan tenido ocasión de escuchar a hablantes nativos, sólo pueden ser relativamente exactas. Los masoretas no pudieron trabajar en esas condiciones ideales; en consecuencia, sus reglas de acentuación son siempre bastante inseguras. No obstante, los especialistas opinan que el sistema masorético es suficientemente exacto para permitir un análisis más o menos riguroso de la acentuación de las palabras hebreas. Pero existe una dificultad todavía mayor en lo que toca a determinar el número y la posición de los acentos en el verso. Al analizar o leer un verso basado en los acentos es más importante determinar los acentos de la frase que los acentos de cada palabra, porque en definitiva son aquéllos los que valen como acentos del verso. Tal es el sistema que suele emplearse en el verso libre.

En el caso de una lengua muerta, como es el hebreo, el análisis del verso siempre será un tanto aproximado, lo cual explica cómo es posible que los especialistas difieran al explicar un verso determinado. Lo que

para uno es un verso de 3 + 3 acentos será para otro un verso de 3 + 2. Queda mucho margen para las legítimas diferencias de opinión.

12 Otro factor del que depende la longitud del hemistiquio es el número de sílabas no acentuadas. A veces se ignora por completo este factor y se dice que el verso hebreo considera sólo los acentos o sílabas acentuadas. Tal como suena, la afirmación no es exacta. El ritmo que caracteriza todo verso basado en los acentos depende de la distribución de las sílabas acentuadas y no acentuadas. Tal distribución es una característica de todo lenguaje, incluso de la prosa cuando tiene cierto ritmo. Lo que diferencia la prosa del verso es que la distribución de las sílabas acentuadas y no acentuadas está determinada o esquematizada de modo que resulte clara al oído. Esta parece ser la única regla que decide el número de sílabas no acentuadas permisible en un hemistiquio. Este debe ser tan reducido que permita percibir claramente la distribución regular de las sílabas acentuadas y no acentuadas. Tal percepción es bastante natural en el verso, pues se pronuncia más pausadamente que la prosa, y los conjuntos de sílabas no acentuadas, al ser menores, tienden a agruparse en torno a los acentos.

El verso hebreo evita la rima final, si bien se da un uso muy limitado de tal fenómeno. La asonancia, la consonancia (aliteración) y, en menor grado, la rima interna son artificios estilísticos que acepta el verso hebreo.

13 El verso hebreo más corriente es el de 3 + 3 (tres acentos, cesura, tres acentos y pausa final). Este tipo de verso predomina, por ejemplo, en Job.

Hice pacto con-mis-ojos 3 + 3
de-no-mirar a-ninguna doncella.
(Job 31,1)

En una traducción es imposible indicar dónde caen los acentos en el texto hebreo, pero los guiones sirven para agrupar las palabras españolas que corresponden a los conjuntos de sílabas no acentuadas en torno a los acentos del verso hebreo. Como se puede ver, hay tres conjuntos y tres acentos en cada hemistiquio. (Emplearemos este procedimiento de agrupación en los restantes ejemplos del capítulo).

Una variante bastante usual del verso de 3 + 3 + 3 es el trístico:

Los-terrores se-vuelven contra-mí, 3 + 3 + 3
se-llevan como-viento mi-dignidad,
como-nube pasó mi-ventura.
(Job 30,15)

Otro verso importante es el de 3 + 2. Recibe el nombre de *qînâ* (lamentación) porque es característico de los cuatro primeros capítulos de Lam, aunque no se limita a las elegías.

Abren su-boca contra-ti 3 + 2
todos tus-enemigos.
(Lam 2,16)

Cada hemistiquio termina con una cesura o, en el caso de que el hemistiquio concluya el verso, con una pausa final. Estas paradas son exigidas por los cortes naturales de sentido. Es cierto que en el caso de la cesura el corte de sentido es a veces muy débil o incluso no existe. Se puede leer sin marcar la cesura, pero probablemente es más correcto decir que, una vez determinado el ritmo del verso, la pausa se hará con bastante naturalidad aun cuando no sea absolutamente necesaria. La pausa final se hace siempre y es una pausa bien marcada; no hay nunca encabalgamiento. Cada verso constituye en sí una unidad de pensamiento. Las raras ocasiones en que no se observa este principio merecen ser notadas. Las cesuras y las pausas finales tienen una importante función: subrayan el equilibrio o contrapeso de los distintos grupos de acentos y así determinan el tipo de verso.

14 Una peculiaridad de la métrica hebrea es la combinación de distintos tipos de verso en una misma composición. Tal variación de metro se suele llamar metro mixto. El siguiente esquema presenta un análisis métrico verso por verso de algunos salmos breves y muestra claramente cómo el verso hebreo, en este punto, va desde lo perfectamente regular a la más completa irregularidad.

Sal 111	Sal 82	Sal 54	Sal 64	Sal 4
3 + 3	3 + 3	3 + 3	4 + 4	4 + 4 + 3
3 + 3	3 + 3	3 + 3	3 + 3	4 + 4
3 + 3	3 + 3	3 + 3 + 3	4 + 4	4 + 4
3 + 3	3 + 3	3 + 3	3 + 4	3 + 4
3 + 3	3 + 2 + 3	3 + 2	4 + 3 + 3	3 + 2
4 + 4	3 + 3	3 + 4	2 + 3 + 3	4 + 4
4 + 3	3 + 3	3 + 3	3 + 3	3 + 4
3 + 3	4 + 4		3 + 3	4 + 5
3 + 3 + 3			4 + 2	
3 + 3 + 3			5 + 3	

Es cierto que parte de esta irregularidad del verso hebreo no es original, sino que se debe a una defectuosa transmisión del texto. Aparte las evidentes glosas y corrupciones del TM, los LXX y otras versiones antiguas ofrecen con frecuencia una lectura distinta del TM que «normalizará» el metro. A veces una anacrusis (anteposición de un acento en un verso) ayuda a explicar algunas anomalías métricas (T. H. Robinson, BZAW 66 [1936], 37-40). Pero la mezcla de metros es indudablemente un recurso aceptado en el sistema del verso hebreo. Lo mismo sucede en las literaturas de la época emparentadas con la lengua hebrea. En el caso del verso ugarítico, por ejemplo, donde no ha habido ningún problema con la transmisión del texto, también se advierten irregularidades métricas (UM 13,98-99). De hecho, no tienen por qué sorprender tales irregularidades. Los procedimientos del verso ugarítico y del hebreo no permiten el encabalgamiento y exigen una cesura y una pausa final en cada verso. En tales circunstancias se comprende fácilmente por qué la prosodia hebrea introduce variaciones

en el ritmo del verso utilizando distintas formas métricas en una misma composición.

15 **IV. Paralelismo semántico.** Un elemento estilístico de suma importancia en la prosodia hebrea es el fenómeno del paralelismo. El metro y el paralelismo están íntimamente relacionados en el verso hebreo; en realidad, el paralelismo ha hecho posible en gran parte el estudio moderno de la métrica hebrea al determinar con exactitud las distintas formas de esa unidad que llamamos verso. Pero las relaciones entre el paralelismo y el metro hebreo son aún más complejas. El ritmo poético hebreo tiene como base, en parte, la repetición de hemistiquios y versos con el mismo —o casi el mismo— número de acentos. Estos acentos, junto con las sílabas no acentuadas que los acompañan, resultan claros gracias a las cesuras y a las pausas finales; así, el metro mismo exige el tipo de divisiones característico del paralelismo hebreo. Pero, al mismo tiempo, debido a que los hemistiquios que constituyen un verso están equilibrados semántica y gramaticalmente, tienden a tener un número semejante de acentos; y debido a que los grupos de palabras yuxtapuestas en paralelismo tienden a ser relativamente breves, el número de acentos en cada hemistiquio paralelo se limita a dos, tres o cuatro.

A partir de estos datos se ha intentado recientemente negar la existencia de un verdadero metro en la poesía hebrea. Según este punto de vista, lo que se ha llamado metro sería un simple accidente debido al paralelismo semántico y gramatical; no hay nada que se parezca a un auténtico ritmo poético hebreo distinto del ritmo de la prosa (UM 13, 98, y G. D. Young, JNES 9 [1950], 124-33). Esta tesis soluciona, evidentemente, el problema que plantea la diversidad de metros en una misma composición. Tiene en cuenta las irregularidades del metro hebreo, pero no se fija en las regularidades, que son aún más llamativas. Por esta razón ha sido rechazada en general (cf., por ejemplo, W. F. Albright, HUCA 23 [1950-51], 6-7), pero el hecho de que haya sido propuesta en serio indica la estrecha interacción de la métrica y el paralelismo en el verso hebreo. De hecho, ningún otro sistema prosódico parece más adaptable a una forma de escribir que se funda principalmente en el equilibrio semántico característico del verso hebreo. Al mismo tiempo es difícil imaginar una forma de escribir que se adapte mejor al sistema prosódico hebreo. Cada factor influye sobre el otro y lo complementa.

Cualquiera que haya tenido algún contacto con la literatura hebrea sabe lo que es el paralelismo y puede identificarlo fácilmente, pero dar una definición del fenómeno es un problema mucho más arduo. Esta dificultad se debe quizá a que el término se ha aplicado tradicionalmente a demasiadas cosas, y no siempre con precisión. Así, por ejemplo, el paralelismo sinónimo y el sintético no tienen nada de semejantes. La expresión de Mowinckel *Gedankenreim* («rima del pensamiento», ZAW 68 [1956], 100) es francamente feliz. Es lo suficientemente vaga para comprender todos los casos y lo suficientemente precisa para dar una

idea bastante exacta de la cuestión. De todos modos, si hay que ofrecer una definición, paralelismo es la yuxtaposición de grupos de palabras análogos desde el punto de vista semántico (y a veces gramatical). En términos generales, estos grupos de palabras son los hemistiquios de un dístico o trístico. Pero el paralelismo también se da entre dos o más versos distintos. El primero se denomina paralelismo interno; el segundo, externo.

16 En su célebre estudio del verso hebreo, antes citado, Lowth distinguía tres tipos de paralelismo: sinónimo, antitético y sintético. Esta clasificación ha sido universalmente aceptada, si bien se ha señalado reiteradamente que la tercera categoría no es de hecho paralelismo, sino más bien una especie de cajón de sastre para meter todo lo que no cabe en las otras dos categorías. Hay paralelismo sinónimo cuando en el segundo hemistiquio se repite lo que ya se ha dicho en el primero.

Apiádate-de-mí, oh-Dios, según-tu-bondad, 3 + 3
por-tu-gran-misericordia borra mi-delito.
(Sal 51,3)

En el paralelismo sinónimo, la situación aludida en ambos hemistiquios es la misma, y los dos hemistiquios dicen lo mismo cambiando simplemente las palabras de las afirmaciones.

En el paralelismo antitético, las situaciones aludidas y las afirmaciones formuladas en torno a ellas son opuestas, pero las afirmaciones se hacen de tal manera que cada hemistiquio dice aproximadamente lo mismo, porque el uno implica al otro.

El-recuerdo del-justo será-bendecido, 3 + 3
el-nombre de-los-malos es-podredumbre.
(Prov 10,7)

En el paralelismo sintético, el segundo hemistiquio completa el pensamiento iniciado en el primero.

Consolad, consolad a-mi-pueblo, 3 + ?
dice vuestro-Dios.
(Is 40,1)

Se pueden distinguir otros tipos de paralelismo, pero a menudo son simples sutilezas de la clasificación de Lowth. En el paralelismo emblemático, un hemistiquio reproduce el contenido del otro por medio de una metáfora o comparación.

Como-suspira la-cierva por-los-arroyos, 3 + 4
así-suspira mi-alma por-ti, oh-Dios.
(Sal 42,2)

Hasta aquí nos hemos referido principalmente al paralelismo interno, pero hay también muchos ejemplos de paralelismo externo. Las categorías ya enumeradas sirven para clasificar en general este fenóme-

no. Pero hay otras dos clasificaciones que suelen aplicarse solamente al paralelismo externo: el paralelismo ascendente y el paralelismo quiástico. Este se da siempre entre distintos hemistiquios o versos. En el paralelismo ascendente, una serie de versos comienza con una misma frase o con frases parecidas, mientras que las frases finales de los versos van haciendo avanzar el pensamiento.

Tributad al-Señor, hijos-de-Dios, 3 + 4
tributad al-Señor gloria y-poder;
Tributad al-Señor la-gloria-de-su-nombre, 3 + 3
adorad al-Señor en-su-santo-atrio.
(Sal 29,1-2)

Aquí el paralelismo es interno y externo. Es sinónimo y ascendente. Es, además, quiástico: *ab* + *ac*, *ac′* + *a′b′*. El paralelismo quiástico suele distribuir los versos paralelos en la forma *abba* u otra semejante.

A-ti, Señor, yo-clamo; 3 + 2
al-Señor imploro:
¿Qué-se-gana con-mi-muerte, 2 + 2
con-mi-descenso a-la-fosa?
¿Podrá-el-polvo alabarte 2 + 2
o-proclamar tu-verdad?
Escúchame, Señor, y-apiádate; 3 + 3
Señor, ayúdame.
(Sal 30,9-11)

En un estilo que se basa tan marcadamente en el equilibrio y la contraposición para lograr efectos literarios, uno de los mayores problemas consiste en evitar la monotonía. Ya hemos indicado uno de los métodos que utilizaban los escritores hebreos para introducir variedad en su estilo: empleaban distintos tipos de paralelismo en una misma composición. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en los precedentes versos del Sal 29, donde una delicada combinación de distintos tipos de paralelismo da un singular efecto al conjunto. Pero la variedad puede conseguirse de otras maneras. A veces el paralelismo es completo, pero con mayor frecuencia es incompleto. Esto puede aplicarse tanto al paralelismo externo como al interno; sin embargo, tiene más aplicación en el segundo caso, porque el paralelismo externo raras veces es completo. Existe paralelismo completo cuando la secuencia de las partes de la frase en un hemistiquio está completamente equilibrada por la secuencia de las partes de la frase en el hemistiquio paralelo.

Por-abajo sus-raíces se-secan, 3 + 3
por-arriba sus-ramas se-agostan.
(Job 18,16)

En este caso, el paralelismo es *abc* + *a′b′c′*. En el paralelismo incompleto cambia un tanto la secuencia de las partes en el hemistiquio paralelo. El segundo hemistiquio es paralelo al primero, pero la contra-

posición no es total. Los cuatro versos citados del Sal 30 muestran algunas de estas posibilidades:

abc + *b'c'*; *ab* + *b'c*; *ab* + *b'c*; *abc* + *b'c'd*.

En los versos segundo, tercero y cuarto vemos también un ejemplo gráfico de cómo trabaja el salmista para satisfacer las exigencias de su metro. El segundo hemistiquio de cada uno de estos versos omite el elemento inicial del primer hemistiquio. La falta de este elemento se compensa mediante la adición de un último elemento de contrapeso.

17 **V. Agrupaciones de versos.** Es evidente que la poética hebrea agrupa los versos en unidades mayores. Al menos, esta agrupación tiene lugar en el plano de las unidades de pensamiento, donde los versos se unen para formar estrofas análogamente a como se unen las frases de la prosa para formar párrafos. Estas unidades de pensamiento forman estrofas en un sentido lato. No está claro si el verso hebreo forma estrofas en sentido estricto (sucesivos grupos de versos de la misma longitud y estructura) ni si existen en la poética hebrea ciertas formas convencionales (como el soneto). Lo indudable es que los versos se agrupan de alguna manera en unidades estructuradas con regularidad que se repiten en los poemas de cierta extensión; pero hay mucha inseguridad en torno al alcance de este proceso y a la medida en que tal estructuración ha sido oscurecida por corrupciones, glosas y retoques de los redactores.

Siempre se ha reconocido que el alfabeto fue la base de algunas de esas agrupaciones de versos y que los acrósticos de varios tipos son un rasgo evidente del verso hebreo. Ahora se empiezan a entender algunas ramificaciones del acróstico (P. W. Skehan, CBQ 23 [1961], 125-42). Las 22 letras del alfabeto son la base para forjar composiciones de 22, 23 y 11 versos con o sin acróstico alfabético. Así, por ejemplo, los salmos 25 y 34 son alfabéticos: la primera palabra de cada verso comienza con las letras sucesivas del alfabeto, comenzando por *álef* y terminando por *tau* (el *wau* se omite). Al final se añade un verso que empieza por *pe*. Al parecer, esta adición se debe a que así el *lámed* queda en el medio de una serie de 23 letras (las 22 del alfabeto + *pe*), con la cual las tres consonantes del nombre de la primera letra del alfabeto (*álef*; f = p) aparecen al comienzo, en el medio y al final de la serie. Esta explicación no se aplica directamente a los salmos 25 y 34, pues la omisión del *wau* deja una serie de sólo 22 letras, pero parece explicar cómo surgió la costumbre de añadir el *pe*. El salmo 37 emplea el procedimiento del acróstico cada dos versos e incluye el *wau*, pero no añade la letra *pe* al final. El salmo 94 tiene 23 versos, aunque no es acróstico. Sal 145 y Prov 31,10-31 son ejemplos de poemas de 22 versos en acróstico; Lam 5 tiene 22 versos sin acróstico. Los salmos 111 y 112, que emplean el acróstico sobre una base de medios versos, forman poemas de 11 versos. Previamente Skehan había demostrado (CBQ 13 [1951], 153-63) que los 69 versos del Canto de

Moisés en Dt se descomponen, teniendo en cuenta el sentido, en tres secciones de 23 versos cada una. Dentro de estas unidades mayores hay otras más pequeñas compuestas de grupos de dos y tres versos.

Las unidades de 23, 22 y 11 versos son también muy corrientes en Job y Eclo, pero el ejemplo más llamativo de este tipo de estructura se encuentra en Prov (P. W. Skehan, CBQ 9 [1947], 190-98; sobre Job, véase también CBQ 23 [1961], 125-42, y Bib 45 [1964], 51-62). El verso inicial del último capítulo de la primera sección de Prov (9,1) habla de la casa que construye la Sabiduría sostenida por siete columnas. La casa en cuestión es el edificio literario contenido en Prov 1-8 (6,1-19 es una interpolación y no forma parte del edificio). Consta de una introducción (1), una conclusión (8) y siete poemas de 22 versos. Estos poemas son las siete columnas de la Sabiduría: siete columnas de versos. Un procedimiento parecido existió en la literatura acádica. La «Teodicea» babilónica es un largo poema acróstico, aunque no alfabético, de 27 estrofas de 11 versos cada una (W. G. Lambert, BWL 63). (Sobre la estructura de Prov, cf. P. W. Skehan, *Wisdom's House:* CBQ 29 [1967], 162-80).

18 Incluso en una lectura rápida, el Canto de Débora (Jue 5), una de las piezas más antiguas en verso hebreo, presenta unas divisiones clarísimas, basadas en el sentido, que dan la impresión de una estructura estrófica regular. Teniendo en cuenta la gran antigüedad del cántico, el texto se halla notablemente bien conservado, si bien todo intento de traducir esta pieza o de describir su estructura exige algunas correcciones textuales. Las correcciones sugeridas por los investigadores son diversas: las hay conservadoras y absurdamente caprichosas. Pero es sorprendente ver cómo, pese a las grandes diferencias, los distintos estudios están en general de acuerdo sobre el número y la división de las estrofas del cántico. La única explicación posible de este hecho es que el poema exige efectivamente tales divisiones. A este respecto son interesantes los trabajos de W. F. Albright (JPOS 2 [1922], 69-86; *Studies in Old Testament Prophecy* [ed. H. H. Rowley; Edimburgo, 1950], 5) y F. Piatti (Bib 27 [1946], 65-106).

19 Casi lo mismo puede decirse a propósito de los Salmos. En ellos se dan agrupaciones de versos de acuerdo con el sentido, las cuales contienen idéntico o casi idéntico número de versos. El salmo 82, por ejemplo, tiene una introducción (1) y una exclamación final (8). A veces hay otras indicaciones de un esquema estrófico. El primer salmo del segundo libro (42-43) se divide en tres grupos de sentido bastante claros, cada uno de los cuales repite dos versos como estribillo. Las tres estrofas tienen ocho, diez y nueve versos de longitud. Es difícil decir si esta irregularidad en las estrofas se debe al desplazamiento de un verso. Probablemente el principio con que trabajaba el poeta hebreo exigía tan sólo que las estrofas tuvieran una longitud aproximadamente igual. Este procedimiento de distinguir las estrofas mediante la repetición de un verso, una frase o incluso una palabra al final (o al comienzo) de una estrofa se llama inclusión, si bien este término se aplica con

mayor exactitud cuando la repetición se halla al comienzo y al final de una misma estrofa (cf. en especial el trabajo de Condamin, *op. cit.*, donde los ejemplos de tal fenómeno aparecen impresos en negrita).

CONCLUSION

20 Por lo que se refiere al actual estado de la investigación en el campo de la poesía hebrea, muchos datos son hipotéticos, pero también se han logrado datos ciertos, y hay aspectos que se muestran prometedores. Los estudios comparativos, especialmente sobre literatura acádica y ugarítica, han resultado y seguirán resultando muy útiles en esta materia. Por supuesto, la investigación tiene sus límites. Es totalmente imposible recuperar la pronunciación original y conseguir un texto perfecto. Pero quizá en este último aspecto es donde los estudios sobre prosodia hebrea pueden aportar más a los estudios bíblicos. La crítica textual no puede basarse por completo en consideraciones métricas; sin embargo, en conjunción con estudios hechos desde otros puntos de vista, tales consideraciones pueden contribuir a garantizar la integridad del texto e incluso, en algunos casos, a corregir el TM. Finalmente, como ya hemos indicado, la presencia de verso puede constituir a menudo un elemento exegético de importancia. Según esto, y teniendo en cuenta que gran parte de la literatura bíblica está escrita en verso —no sólo los libros tradicionalmente considerados como poéticos, sino también una buena cantidad de pasajes proféticos e incluso algunos fragmentos intercalados en la prosa de los restantes libros—, convendría subrayar que el conocimiento de los principios que rigen la prosodia hebrea también es importante para quienes no estudian el AT en hebreo. Para convencerse de la amplitud que tiene el empleo del verso en el AT basta fijarse en cualquier traducción moderna que haga las oportunas divisiones de líneas al traducir el verso hebreo.

14

AMOS

PHILIP J. KING

BIBLIOGRAFIA

1 R. S. Cripps, *A critical and Exegetical Commentary on the Book of Amo.* (Nueva York, ^{2}1955); R. S. Driver, *The Books of Joel and Amos* (CBSC; Cambridge, 1934); E. A. Edgehill, *The Book of Amos* (Londres, 1914); H. E. W. Fosbroke, *Amos* (IB; Nueva York, 1956); R. Gordis, *The Composition and Structure of Amos:* HarvTr 33 (1940), 239-51; W. R. Harper, *Amos and Hosea* (ICC; Edimburgo, 1910); J. P. Hyatt, *Amos* (PC; Londres, 1962); V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (Leiden, 1951); W. S. McCullough, *Some Suggestions About Amos:* JBL 72 (1953), 247-54; J. Morgenstern, *Amos Studies,* vol. 1 (Cincinnati, 1941); E. Osty, *Amos* (BJ; París, 1952); H. H. Rowley, *Was Amos a Nabi?,* en *Hom. O. Eissfeldt* (1947), 191-98; L. A. Schökel, *Amós,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); G. A. Smith, *The Book of Twelve Prophets,* ed. rev., vol. 1 (Nueva York, 1940); S. H. Snaith, *The Book of Amos,* parte 1 (Londres, 1946); T. H. Sutcliffe, *The Book of Amos* (Londres, ^{2}1955); J. Touzard, *Le Livre d'Amos* (París, 1909); A. Weiser, *Die Prophetie des Amos* (Giessen, 1929); R. E. Wolfe, *Meet Amos and Hosea* (Nueva York, 1945); E. Würthwein, *Amos Studien:* ZAW 62 (1950), 10-52.

INTRODUCCION

2 **I. Panorama histórico y mensaje.** Amós es el tercero entre los doce profetas menores del AT, pero sus palabras fueron las primeras en ser consignadas por escrito. No poseemos una biografía de este pastor de Judá, pero su libro nos da acerca de él algunas valiosas informaciones (7,10-17). Consiste en una antología de oráculos y visiones pronunciados por Amós en Betel y Samaría, probablemente durante un corto espacio de tiempo. Nunca se ha dudado seriamente que Amós sea el autor de ese material, pero en determinados lugares de su libro se advierte la mano de un redactor posterior. Pudo ser el mismo Amós o bien un secretario suyo quien puso por escrito los oráculos; de todos modos, dado que Amós no era ciertamente un teólogo sistemático, el orden de los diferentes pasajes bien puede ser obra de un redactor. Las

vívidas imágenes de los oráculos reflejan la vida pastoril. Su estilo es enérgico y vehemente, de acuerdo con la dura severidad del mensaje y el carácter violento de su autor. Los oráculos están plasmados en una forma poética que raras veces ha sido igualada por los demás profetas.

Los escritos de Amós sugieren un período de prosperidad y fuerte conciencia nacional. Este dato, junto con los que nos proporciona el título, nos permite suponer que la actividad profética de Amós se sitúa poco después de la victoria de Jeroboam II contra los arameos de Damasco, hacia finales de su reinado, probablemente antes de 750. Esta fecha corresponde a la situación que se refleja en el libro. Jeroboam II era un gobernante capaz y una fuerte figura militar. Bajo su mandato, el reino del norte alcanzó la cumbre del poderío. Todavía no había aparecido el usurpador asirio Teglatfalasar III ni habían tenido lugar los dolorosos acontecimientos que se asocian a su reinado. También Judá gozaba de prosperidad, y ambos estados, Judá e Israel, vivían en mutua paz.

El libro de Amós nos ofrece una fina descripción de la sociedad israelita en aquella época. Se había formado una opresora pirámide social, y las injusticias de clase estaban produciendo tremendas consecuencias. El pobre era víctima de la rapacidad del rico. Una de las raíces de aquellos crímenes sociales era la decadencia religiosa. El yahvismo había perdido su pureza y corría el riesgo de convertirse en paganismo. Amós, firme en la tradición mosaica, vio en estas escandalosas injusticias sociales la antítesis del espíritu de la alianza. Esta alianza original de Israel con Yahvé no permitía que se estableciesen distinciones de clase; la fe en un solo Dios, exigida por la misma alianza, incluía la idea de fraternidad entre todos los israelitas. Una nación sólo puede mantenerse en una verdadera relación de alianza con Dios cuando el pueblo de esa nación observa una conducta justa para con todos sus miembros. La justicia social, por tanto, va ineludiblemente incluida en las responsabilidades que se derivan de la alianza.

Amós se preocupa sobre todo por la violación del orden social. Ataca con acritud los males sociales de su tiempo. Se le ha llamado frecuentemente profeta de la justicia social debido a las enérgicas denuncias que hace de tales abusos (→ Literatura profética, 12:35). Recuerda a los israelitas las obligaciones que pesan sobre ellos, derivadas de la singular relación que les une con Yahvé. Por causa de estos enormes fallos, Dios está a punto de destruir a su pueblo. No es suficiente el cumplimiento formalista de unas obligaciones religiosas, pues el elemento moral tiene mayor importancia. Un culto sin moral no tiene valor alguno a los ojos de Dios. Al igual que Juan Bautista, Amós exhorta al pueblo a arrepentirse en el verdadero sentido, es decir, a volver a Dios. Si los israelitas se deciden a obedecer a la palabra de Dios, se salvarán; de lo contrario, el «día del Señor» será un día de juicio y condenación, en contra de lo que suponía la creencia popular. Amós iba preparando a Israel para la terrible invasión de los asirios, forma que adoptaría el juicio de Dios.

El Dios de Israel es también Dios de la justicia, Dios de las naciones y Dios de la historia.

3 **II. Contenido.** El contenido del libro de Amós es el siguiente:

I. Oráculos contra las naciones (1,1-2,16)
   A) Encabezamiento (1,1-2)
   B) Oráculos de juicio contra las naciones vecinas (1,3-2,3)
      a) Aram (1,3-5)
      b) Filistea (1,6-8)
      c) Tiro (1,9-10)
      d) Edom (1,11-12)
      e) Ammón (1,13-15)
      f) Moab (2,1-3)
   C) Oráculo contra Judá (2,4-5)
   D) Oráculo contra Israel (2,6-16)

II. Palabras y ayes por Israel (3,1-6,14)
   A) Primera palabra (3,1-15)
   B) Segunda palabra (4,1-13)
   C) Tercera palabra (5,1-6)
   D) Primer ay (5,7.10-17)
   E) Segundo ay (5,18-27)
   F) Tercer ay (6,1-14)

III. Visiones simbólicas (7,1-9,15)
   A) Visión de las langostas (7,1-3)
   B) Visión del fuego (7,4-6)
   C) Visión de la plomada (7,7-9)
   D) Interludio histórico (7,10-17)
   E) Visión del canasto de fruta (8,1-3)
   F) Contra la codicia (8,4-14)
   G) Visión del altar (9,1-6)
   H) Perspectiva mesiánica (9,7-15)

COMENTARIO

4 **I. Oráculos contra las naciones (1,1-2,16).** Esta sección es una composición original de Amós. Los seis primeros oráculos anuncian un juicio de condenación contra seis pueblos vecinos; los dos últimos afectan a Judá e Israel. Amós lanza sus invectivas primero contra los vecinos de Israel y luego contra el mismo Israel.

A) Encabezamiento (1,1-2). Estos versículos han sido antepuestos por un editor para facilitar una información básica sobre la persona del profeta. Sirven de título a todo el libro. **1.** En el AT, el nombre Amós (en hebreo, «carga») va asociado únicamente al profeta, del que tenemos una vaga descripción. Si bien se trataba de un hombre corriente, Amós no era un individuo inculto, y su estilo demuestra que era inteligente y conocedor de los asuntos internacionales. A juzgar por sus escritos, Amós era una persona de convicciones profundas. *uno de los pastores de Técoa:* El término hebreo *nôqēd* no es el que usualmente

se emplea para designar al pastor. En 2 Re 3,4 es referido a Mesha, rey de Moab, para significar «mayoral». La diferencia entre *nôqēd* (pastor) en 1,1 y *bôqēr* (propietario de bueyes) en 7,14 no tendría significado especial. El español «pastor» aplicado en ambos casos vela esta diferencia. Las imágenes empleadas en los oráculos de Amós son reflejo de una vida al aire libre, y algunos suponen, dada la falta de información acerca de sus antepasados, que la familia de Amós pertenecía a un estrato social sin importancia. Amós era de Técoa, en Judea. Esta población ha sido localizada a unos 15 kilómetros al sur de Jerusalén, a 900 metros de altitud sobre el nivel del mar. Situada en una comarca escabrosa y desolada, es llamada con toda propiedad desierto de Técoa. La actividad profética de Amós no se desarrolló en su tierra natal, sino en el reino norteño de Israel.

5 Ozías (*ca.* 783-742) es mencionado en el título no sólo debido a que Amós es originario de Judá, sino también porque el profeta habla sobre el reino del sur. Según algunos investigadores, Am habría sido compilado en Judá, porque Ozías es mencionado en primer lugar. Durante este período, el rey de Israel era Jeroboam II (*ca.* 786-746). Ambos estados disfrutaban de un período de prosperidad material. *dos años antes del terremoto:* Para fijar fechas, Amós se refiere a un acontecimiento aproximadamente contemporáneo que había impresionado profundamente al pueblo. Zacarías (14,5), que escribía varios siglos después, menciona también este acontecimiento memorable, cuya fecha precisa es imposible determinar.

2. Este versículo es la clave del mensaje. Según esta antigua fórmula, el juicio de Yahvé se hará sentir tanto en los hombres como en la naturaleza. *el Señor rugirá:* En otro lugar del AT (Sal 29) la voz de Dios es comparada con el retumbar del trueno. *Sión:* La etimología del término aún no está clara. Se trata de un nombre preisraelita, cananeo, utilizado como sinónimo de Jerusalén. Sión es la morada de Yahvé y, en un sentido muy específico, es el lugar de la manifestación divina en que se origina la palabra de Yahvé. La sequía frenará el desarrollo de la vida vegetal hasta obligar al pastor a abandonar los pastizales. *Carmelo:* Se encuentra cerca de la moderna Haifa. Se alude a los viñedos de aquella comarca, famosa por su fertilidad, sus huertos y bosques. La sequedad del Carmelo, cuyo verdor era proverbial, sugiere una desolación extrema.

6 **B) Oráculos de juicio contra las naciones vecinas (1,3-2,3).** Esta sección contiene una serie de acusaciones contra los vecinos de Israel y llega a su clímax con el castigo del pueblo de Israel. Los oráculos de condenación se agrupan con un sentido más geográfico que histórico. Estas declaraciones proféticas no fueron pronunciadas en un mismo tiempo, si bien todas tienen una misma estructura. Ponen de manifiesto el arte de la repetición y de la expectativa angustiosa. Revelan la universal soberanía de Yahvé, que puede plantear exigencias morales a todas las naciones y no sólo a Israel. Todos sus ofensores están sujetos, sin excepción, al castigo de Yahvé.

a) ARAM (1,3-5). Este oráculo es de autenticidad indiscutible. **3.** Cada uno de los oráculos contra las naciones es introducido con la misma fórmula, que significa un número indefinido, pero excesivo. *Damasco:* La capital del reino de Aram o Siria se toma aquí por toda la nación. Israel tuvo frecuentes guerras con Damasco (1 Re 17-2 Re 14). Los crímenes condenados en esta sección se relacionan con la crueldad en tiempos de guerra. *seré inflexible:* Literalmente, «no lo haré volver atrás». Yahvé no se interpondrá ni revocará su castigo. Algunos comentaristas suponen que el antecedente de «lo» es la nación recién nombrada y que el sentido sería «yo no haré que la nación vuelva a mí arrepentida» o «no la restauraré [en mi favor]» (Hyatt, *op. cit.*, 618). *Galaad:* Es una región de Israel situada en Transjordania, cerca de Damasco. Territorio fronterizo, fue escenario de batallas en repetidas ocasiones. Galaad había sido devastada por la gente de Aram (2 Re 10, 32-33), que, en un exceso de crueldad, pasó sus rastrillos sobre los cuerpos postrados de los vencidos.

4. Jazael (*ca.* 842-806) fue el fundador de la dinastía reinante en Siria; Ben-Hadad III era hijo suyo. Estos reyes arameos pelearon contra Israel y, a su vez, sufrieron devastaciones a manos de los asirios. Las fuerzas combinadas de Israel, mandadas por Joram, y de Judá, mandadas por Ocozías, fueron derrotadas por Jazael en la batalla de Ramot de Galaad en 842. Jehú, rey de Israel (842-815), no pudo impedir que Jazael se anexionase toda la Transjordania. *palacios:* El plural de *'armôn* significa «casas fortificadas» (1,4.12; 2,2.5, etc.). **5.** *cerrojo de Damasco:* Se refiere a la viga que se utilizaba para asegurar la puerta principal de la ciudad. *Bicat-Aven:* Significa «valle de iniquidad» y designa, probablemente, el fértil valle de On, entre las montañas del Líbano y el Antilíbano. *Bet-Eden:* El Bit-adini de las inscripciones asirias, ciudad de Siria que significa «casa del placer». Estos nombres pueden entenderse en sentido simbólico, como expresiones de menosprecio contra Damasco; además designan el territorio de Aram desde el sudoeste al noroeste. La alusión a Quir es oscura, pero los arameos sufrieron el exilio cuando Damasco sucumbió ante los asirios en 732. El cumplimiento de esta profecía se cuenta en 2 Re 16,9.

7 b) FILISTEA (1,6-8). Los filisteos habían vivido a lo largo de la costa desde *ca.* 1200. Aquí se nombran cuatro de sus ciudades: Gaza, Ašdod, Ascalón y Ecrón. La importante ciudad de Gaza, situada en el ángulo sudoeste de Palestina, representa aquí a la totalidad del país. Era un centro del tráfico de esclavos, difundido en todo el Próximo Oriente antiguo. Filistea fue castigada por Yahvé a causa de su pecado contra la fraternidad humana.

c) TIRO (1,9-10). Tiro, el puerto fenicio situado más al sur y la más importante de las ciudades comerciales fenicias, representa aquí todo el territorio. También se acusa a los fenicios del tráfico de esclavos. **9.** *pacto de hermandad:* El rey Jiram de Tiro había hecho un pacto con Salomón y le llamaba «mi hermano» (1 Re 9,13). El reino norteño de Israel mantenía relaciones amistosas con Tiro, con vistas a la mutua

defensa frente a los ataques de los arameos de Damasco. El matrimonio de Ajab de Israel con Jezabel, hija de Etebaal, rey de Tiro (1 Re 16, 31), es un ejemplo concreto, aunque desafortunado.

8 d) EDOM (1,11-12). Situada en la región montañosa de Seír (Gn 36,8), Edom significa «rojo» en hebreo; este nombre se funda quizá en el color rojizo de la piedra arenisca que abunda en la región. Entre Edom e Israel la hostilidad era permanente (→ Excursus: Israel, 11: 15-16). Edom se había hecho culpable no sólo por recibir esclavos, sino también por su excesiva brutalidad en la guerra. **11.** *por haber perseguido a su hermano:* Esaú (Edom) y Jacob eran mellizos (Gn 25-27); los edomitas eran descendientes de Esaú. *piedad:* La raíz del término hebreo significa «vientre» *(reḥem);* sugiere el sentimiento que debe unir a quienes han nacido del mismo seno. **12.** *Temán:* Distrito en el norte de Edom. *Bosrá:* La moderna Buseira. Temán y Bosrá eran dos de las principales ciudades de Edom.

e) AMMÓN (1,13-15). En el período de los Jueces, Jefté derrotó a los ammonitas (Jue 11,32); más tarde, éstos fueron conquistados por David (2 Sm 12,26-31). **13.** *por haber reventado a las mujeres encinta:* Ejemplo de salvaje brutalidad en tiempo de guerra, de que se acusa a los ammonitas. **14.** *Rabbá:* Rabbat-Ammón, la capital, es la moderna Ammán, capital del reino hachemita de Jordania. Cada tribu árabe tenía su grito de guerra y su estandarte. También Israel tenía su grito de guerra, la *t^erû'āh*. Entraba en el ritual del arca de la alianza. En su origen, el grito de guerra era un clamor salvaje con que se trataba de animar a las filas de luchadores, al mismo tiempo que se intimidaba a las fuerzas enemigas. *borrasca en día de tempestad:* Semejante a un huracán, se trata de una descripción poética de la destrucción producida por la guerra. **15.** No habrá esperanza de restauración después de la destrucción.

9 f) MOAB (2,1-3). Moab es la fértil meseta situada al este del mar Muerto, limítrofe con Edom. Moab y Ammón eran «descendientes» de Lot y sus dos hijas, según el brutal relato hebreo referido en Gn 19,37-38. Están, por tanto, estrechamente relacionados con los hebreos, al decir de la tradición bíblica. La cruel sátira de Gn 19 es una prueba del odio tradicional que los israelitas sentían hacia sus vecinos. Los moabitas son culpables de profanar las tumbas, crimen reprensible y abominación entre los semitas, que creían que con ello se causaba la infelicidad del individuo en la otra vida. Es significativo que aquí la víctima había sido el rey de Edom, enemigo mortal de Israel; sin embargo, el hecho no es indiferente ante Yahvé. Se alude así a la soberanía universal de Yahvé, que reprende a todas las naciones por sus crímenes.

2. *Queriyyot:* Según la Estela de Mešá, esta importante ciudad de Moab, era la sede de Kemóš, el dios de las naciones. La tierra de Moab sufrirá una terrible devastación. **3.** La aniquilación de sus príncipes impedirá toda restauración futura de Moab; esto forma parte del lenguaje estereotipado de toda amenaza de condenación (cf. 1,15).

10 **C) Oráculo contra Judá (2,4-5).** La mayoría de los modernos comentaristas ponen en duda la autenticidad de este oráculo tan vago. Los indicios internos (lenguaje, etc.) indican que es reflejo de un período posterior; tiene aire deuteronomista. Quizá haya que fecharlo en la época en que las profecías de Amós circulaban en Judá. Dado que Amós consideraba que ambos reinos formaban una sola familia, no es probable que dirigiese un oráculo por separado contra Judá. Tendríamos así seis oráculos, llegándose al clímax en el séptimo, contra Judá.

4. A Judá se la acusa de los crímenes de infidelidad para con Yahvé y de desobediencia a su ley. *mentiras:* Se designa a las divinidades cananeas como «mentiras», porque son falsas. **5.** Con Yahvé no hay favoritismos; Judá habrá de sufrir el mismo destino que las restantes naciones.

11 **D) Oráculo contra Israel (2,6-16).** En un relato mucho más desarrollado y pormenorizado, Amós acusa a Israel de crímenes contra Yahvé y contra la fraternidad. También Israel, al igual que las demás naciones, será castigado. Esta sección está diseñada a base de contrastes: crímenes de Israel y bondad de Dios para con los israelitas. **6.** *venden al justo por dinero:* El justo es un individuo recto, pero pobre. Esta frase es susceptible de diferentes interpretaciones. Puede significar una venta como esclavo; también puede aludir a un juez que acepta soborno y condena a un inocente. *al pobre por un par de sandalias:* También esta frase puede referirse a la venalidad de los jueces, o tal vez a un acreedor que vende como esclavo a un hombre por una deuda insignificante. El rico avariento apenas si concede valor al pobre. Al parecer, la expresión «el pobre por un par de sandalias» alude a una determinada ficción jurídica. En los tiempos antiguos, la transferencia de una propiedad se ratificaba mediante una acción simbólica (Rut 4,7). Las transacciones se confirmaban cuando una de las partes se quitaba la sandalia y la daba al otro, significando así la cesión de un derecho. En la transferencia de tierras parece ser que el calzado tenía valor de instrumento probatorio. El pobre de 2,6 (y 8,6) ha sido injustamente despojado, pero dando a esta exacción una apariencia de legalidad; cf. De Vaux, IAT 239.

7. Este versículo es difícil de interpretar, pero viene a describir, de manera hiperbólica, la actitud del rico ante el menos acomodado. La explotación del pobre es una conducta que no corresponde a lo que se espera del fiel israelita, es decir, que esté al servicio de sus hermanos necesitados (Lv 19,18). *los débiles:* Los afectados por la indigencia. *los humildes:* Los *ʿănāwîm,* que se encuentran humillados y practican la resignación sin quejarse. Este término designaría más tarde a aquellos que ponen su total confianza en Dios. *hijo y padre acuden a la misma prostituta:* «Misma» no está en el texto hebreo, pero el contexto lo sugiere. Puede referirse a la simple prostitución o, más probablemente, a la prostitución sagrada. *mi santo nombre:* El nombre de Dios es una manifestación de sí mismo, y todo acto contrario a la ley de Dios es una profanación de su nombre.

8. *ropas empeñadas:* Porque habían sido entregadas en prenda de una deuda. Si un deudor no cumplía, el acreedor podía exigir una prenda. El deudor entregaba un objeto al acreedor como garantía de su deuda. Era frecuente que la ropa sirviera como sustitutivo de la persona. Pero, según el Código de la Alianza, el vestido del pobre había de serle devuelto al atardecer, puesto que es lo único que tenía para cubrirse durante la noche (Ex 22,25-26; repetido en Dt 24,12-13). Este vestido era un instrumento simbólico; su valor no guardaba proporción con el préstamo. Quizá se empleaban estos vestidos (cf. «cualquier altar») en el culto idolátrico. *el vino de los que han multado:* Esta oscura frase puede referirse al vino defraudado a los acreedores o el vino injustamente quitado en calidad de multa. Beber este vino va asociado aquí a los banquetes sagrados que tenían lugar a continuación de los sacrificios; con frecuencia eran ocasión para numerosos abusos. *su dios:* Un dios a quien se honra con semejantes excesos no es el verdadero Dios. Si bien los detalles de este versículo son oscuros, su idea general está clara: Amós ataca las formalidades externas de una práctica religiosa que, en realidad, es vehículo de injusticia social.

12 **9-12.** Esta enumeración de las acciones salvíficas de Dios en beneficio de Israel constituye un adecuado preludio al anuncio de condenación (13-16). A la vista de semejante bondad divina, los israelitas habrían debido responder con gratitud y obediencia, pero hicieron justamente lo contrario. **9.** *amorreos:* Aquí, como en muchos otros lugares, es sinónimo de cananeos. El pronombre «yo», que se refiere al Señor, está en posición enfática en el texto hebreo (también en el v. 10). **10.** Se recuerda aquí, como signo del amor del Señor, la liberación del éxodo, junto con la conquista. Israel no ha sabido responder adecuadamente. **11.** También los profetas (cf. Dt 18,15-22) y los nazireos (cf. Nm 6) fueron signos del cuidado providente del Señor. **12.** Pero estos hombres de Dios fueron rechazados por el pueblo. Amós destaca la abstinencia de vino para caracterizar la actitud de los israelitas con respecto a los nazireos.

13-16. El castigo de Yahvé será implacable, como lo muestran las vívidas imágenes. No está claro el significado exacto del v. 13, pero la idea es que Israel se hundirá bajo un poder aplastante, del que incluso los mejor preparados (el «raudo», el «fuerte», etc., de los versículos 14-16) no hallarán modo de escapar.

13 **II. Palabras y ayes por Israel (3,1-6,14).** La segunda sección de Am contiene una serie de sermones, es decir, advertencias y amenazas, algunas de las cuales empiezan por «¡Escuchad!» (3,1-5,6) o por «¡Ay!» (5,7-6,14).

A) Primera palabra (3,1-15). La elección de Israel por Dios suponía una responsabilidad más que un privilegio. Como Israel no ha cumplido con su deber, será castigado. **1-8.** La clave de la profecía de Amós. **1.** *escuchad esta palabra:* Fórmula introductoria (3,1; 4,1; 5,1). *hombres de Israel:* El pueblo del reino del norte. La segunda parte de este versículo quizá sea una adición redaccional posterior (nótese el

cambio brusco de persona, de «el Señor» a «yo») con que se adapta el mensaje a todos los israelitas. La referencia al éxodo recuerda inmediatamente la alianza de Dios con los israelitas, y es precisamente en términos de esta relación como Amós se dirige al pueblo. La alianza constituye el fundamento de sus alegatos.

2. *conocí:* El verbo *(yāda')* se traduce comúnmente por «conocer», un conocimiento que es experiencia al mismo tiempo. Expresa una íntima relación entre las personas (relación incluso marital, como en Gn 4,1). Este versículo (junto con 9,7) resume perfectamente la teología de Amós sobre la alianza. Dios estableció una relación íntima con su pueblo al elegirlo. En modo alguno merecían los israelitas esta elección ni tenían especiales títulos para ella (Dt 7,6-11). Su elección tenía por objeto el servicio; no era simplemente una garantía de protección divina. El fallo en el servicio está pidiendo un castigo.

3-8. Amós defiende su autoridad para hablar: él habla por un impulso divino. El clímax se alcanza en el v. 8; los vv. 3-6 son una serie de preguntas retadoras, en tono retórico, que justifican su intervención. Los ejemplos están tomados de la vida diaria e implican una relación de causa a efecto. Los oyentes de Amós hubieran tenido que responder negativamente a todas las situaciones que éste les describe. El acuerdo precede a la armonía; la presencia de la presa provoca el rugido de la fiera; la alarma sigue al sonido de la trompeta; Dios causa el mal (lo mismo que el bien, según la perspectiva del AT). Los acontecimientos a que alude Amós ocurren por una razón; también hay una razón para la intervención de Amós: la llamada divina. **7.** Este versículo interrumpe la secuencia de preguntas y podría ser una glosa redaccional para ensalzar la función profética. La frase «sus siervos los profetas» es una expresión deuteronomista. **8.** Un profeta no tiene más remedio que proclamar, puesto que Dios ha hablado; está impulsado interiormente y no puede sino hablar (cf. Jr 20,21).

14 **9-15.** Samaría y Betel son condenadas. **9.** Se invita irónicamente a las naciones para que den testimonio de todo lo malo que está ocurriendo en Samaría. Ašdod es una de las ciudades filisteas mencionadas en 1,8. Los LXX leen «Asiria», que se corresponde mejor con «Egipto». Samaría fue la última y más importante ciudad del reino del norte, edificada sobre la impresionante montaña elegida por Omrí *(ca.* 876-869). *los grandes desórdenes:* Injusticia social, opresión, desasosiego, extorsión. **10.** La prosperidad material les hizo perder todo sentido de moralidad; «no supieron» quiere decir «no quisieron». **11.** enemigo: Se refiere a Asiria, que no se nombra nunca. El castigo de Israel será la invasión, la destrucción y el exilio. **12.** Las vívidas imágenes (el v. 12d es oscuro) utilizadas para describir la destrucción de Samaría reflejan el ambiente pastoril de que procede Amós. Cuando un animal carnicero atacaba al rebaño, el pastor recogía los restos que podía para presentarlos al dueño como prueba (Gn 31,39; Ex 22,13). El versículo quiere indicar una total destrucción, no la supervivencia de un resto (contra la opinión de A. Benson en CBQ 19 [1957], 199-212). **13.** *el Dios de*

las huestes: Aquí significa probablemente el que gobierna la creación (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:14), que destruirá a Betel (¿por un terremoto?; cf. 14). **14.** Betel era el santuario nacional del reino del norte: incluía un templo y una estatua de un becerro de oro, quizá el trono de Yahvé. Betel es objeto de la severa censura de Amós. *los cuernos del altar:* Son las protuberancias de las cuatro esquinas del altar, en forma de cuernos de toro, que proporcionaban asilo en tiempos de disturbios (1 Re 1,50); hasta los altares serán destruidos. **15.** *casa de invierno..., casa de verano:* Estas referencias a la vida extravagante de los ricos pueden designar dos partes distintas de una misma morada o dos moradas diferentes. Amós condena el lujo y las comodidades de la vida en las ciudades de su tiempo. También condena el despilfarro en las edificaciones. *habitaciones de marfil:* Son las casas cuyas paredes se recubrían con placas de marfil (1 Re 22,39). Las excavaciones de Samaría han revelado la existencia de estos adornos refinados y costosos: tallas en marfil y muebles con taracea del mismo material (cf. ANEP § 129-30, 566). Tamañas desigualdades entre ricos y pobres eran contrarias en absoluto al espíritu de la alianza.

15 **B) Segunda palabra (4,1-13).** Las mujeres de Samaría, indolentes y consentidas, sufren el ataque de Amós por causa del lujo y la indiferencia con que miraban al necesitado. Esposas estragadas que incitan a sus maridos a explotar al pobre para satisfacer así sus demandas egoístas. **1.** *maridos:* La esposa llamaba a su marido *ba'al* o «dueño»; también se dirigía a él con el título de *'ādōn,* «señor». Estas mujeres bien alimentadas son comparadas con las vacas de Bašán, región fértil al este del Jordán que se extiende desde el sur del monte Hermón hasta el río Yarmuk, famosa por sus buenos ganados y ricos pastos. **2.** Estas escenas pintan a unos individuos que son conducidos con anillas en la nariz. Quizá se aluda a los cadáveres que son llevados al montón de los desperdicios, como se hace con los despojos de los animales. *las brechas:* Consecuencia de la conquista de Samaría, cuando los muros sean derribados. Salta a la vista el contraste entre la situación desesperada que aquí se describe y el lujo de los israelitas.

4-5. Amós condena los sacrificios en Betel y Guilgal. Se hace referencia, al parecer, a las fiestas sagradas celebradas en los santuarios de Israel, de las que no nos ha quedado información. Esta invitación irónica a acudir a los santuarios del norte es cáustica y despectiva. Quizá fuera pronunciada (cf. 7,10-17) durante la celebración de una fiesta religiosa en Betel, ante una gran muchedumbre. *Guilgal:* El nombre significa «círculo» (de piedras); hay varios lugares de Palestina que llevan este nombre. Localización incierta, pero se trata de un antiguo santuario (Jos 4,19-20; 1 Sm 7,16). Los israelitas convertían la religión en una farsa, porque hacían del ritual un fin en sí mismo, de donde el irónico «aumentad los pecados». *cada mañana..., cada tres días:* El culto se practicaba en exceso. *sacrificios:* Ofrenda de animales degollados por los sacerdotes. Parte de esta ofrenda era consumida por los participantes en el culto durante una fiesta ritual. **5.** *quemad:* La porción

de la ofrenda que se presentaba a Yahvé era quemada sobre el altar. *sacrificios voluntarios:* Los que no eran exigidos por la ley o se hacían en cumplimiento de un voto (Ex 35,29). *eso es lo que os gusta:* Su interés estaba mucho más centrado en sí mismos que en Dios.

16 **6-12.** La pedagogía divina. El Señor recurrió en los tiempos pasados a numerosos castigos, en un intento de hacer comprender al pueblo que debía volver a la alianza, pero todo resultó inútil. Amós describe las calamidades naturales de que se sirvió Yahvé para castigar al pueblo. El «yo» enfático subraya el hecho de que en todo esto actúa el poder de Dios. **6.** *carestía de pan:* El hambre era frecuente en Palestina. *no os convertisteis:* El verbo hebreo *šûb* se traduce frecuentemente por «arrepentirse». Aquí el sentido es «volverse a Yahvé». Son cinco las estrofas que terminan con este mismo estribillo (6, 8, 9, 10, 11). **7-8.** También la sequía es plaga frecuente en Palestina. Cuando las lluvias de invierno cesaban antes de tiempo, fallaban las cosechas de mayo. La sequía traía consigo otras calamidades para el pueblo. En cada pueblo se guardaba el agua necesaria para el uso de sus habitantes, por lo que no era posible proporcionar agua a los extraños. **9.** *tizón y viento agostador:* Dos azotes que frecuentemente van asociados en el AT (Dt 28,22; 1 Re 8,37). Las cosechas quedaban arruinadas cuando soplaba el viento cálido del desierto. En el Próximo Oriente eran frecuentes las devastaciones de las cosechas causadas por la langosta. **10.** *peste:* Esta plaga era bien conocida en Egipto (Dt 7,15). *hedor del campamento:* A causa de los cadáveres insepultos (Is 34,3). **11.** La referencia a Sodoma y Gomorra hace pensar en una destrucción provocada por un gran terremoto (Gn 19). *tizón salvado del incendio:* No está claro a qué calamidad se refiere el profeta, pero se trata de algún tipo de devastación del que los israelitas se salvaron en el último instante. **12.** La predicación de Amós es otra oportunidad que se ofrece a Israel: si los israelitas no se arrepienten, serán aniquilados. Otros interpretan el verbo como una amenaza de condenación. **13.** Este versículo constituye una doxología que difiere, por la idea y el estilo, de los oráculos de Amós. Ofrece estrechas semejanzas con el *Déutero-Isaías,* y pudo ser insertado por un redactor posterior. Pasajes similares se encuentran en 5,8-9 y 9,5-6. Esta doxología describe la gloria y majestad trascendentes de Dios, reveladas a través de las fuerzas de la naturaleza.

17 **C) Tercera palabra (5,1-6).** Una lamentación que habla de la caída inminente de Israel. **1-2.** Esta típica lamentación presenta las desventuras de Israel como un hecho ya consumado. En hebreo está escrita en el metro propio de la lamentación, llamado *qînâ.* **2.** *la doncella de Israel:* Se personifica a Israel como una virgen; así también en Os, Is y Jr. Se compara a la nación con una virgen que muere a los comienzos de su juventud, sin haber experimentado los goces de la vida matrimonial. **3.** El juicio de Yahvé adoptará la forma de una invasión que dejará despoblada la nación.

4-15. Estas exhortaciones a buscar a Yahvé alternan con enérgicas denuncias. «Vivir» sólo es posible con la condición de un sincero arre-

pentimiento. **4.** *buscar: Dāraš* se emplea frecuentemente en el sentido de buscar en un santuario una respuesta divina a una pregunta específica (Ex 18,15). Aquí tiene un significado más profundo: buscar a Dios con un sincero anhelo del Señor. *vivir:* No significa la supervivencia física en la tierra o la vida en el otro mundo, sino el vivir en la adecuada relación con Dios. Buscar a Dios, en el sentido de indagar y poner por obra su voluntad, es el único recurso para evitar la destrucción inminente. Para practicar la justicia no basta con ofrecer sacrificios. **5.** *Betel... Guilgal:* Cf. 3,14; 4,4. Buscar los santuarios religiosos es contrapuesto a buscar a Yahvé. Beršeba se halla en el extremo sur de Judá, 80 kilómetros al sur-sudoeste de Jerusalén; esta localidad va unida a los hombres de Abrahán (Gn 21,33), Isaac (Gn 26,23) y Jacob (Gn 28,10; 46,1-5). Amós trataba de disuadir al pueblo para que no acudiese a los santuarios, cuyo culto se había corrompido. *Guilgal irá al destierro: Haggilgāl gālōh yigleh* es una paronomasia, artificio no infrecuente en los profetas. *Betel será reducida a la nada:* Otro juego de palabras en hebreo. Bet-Aven *(bēt-ʾāwen,* «casa del mal» [o de la «nada»]; cf. Os 4,15) es una distorsión intencionada de Betel (lit., «casa de Dios») por causa del culto idolátrico que allí se desarrollaba. **6.** *casa de José:* José era considerado antecesor epónimo de Efraím y Manasés, por lo cual los miembros de estas tribus reciben frecuentemente el nombre de «hijos de José» o «casa de José», o simplemente «José» (6,6). El v. 7 queda mejor colocándolo después del v. 9.

8-9. Estos versículos componen una doxología que es reminiscencia de Job 38 e Is 40ss. Dado que interrumpen la secuencia del pensamiento, se trata seguramente de una interpolación. Según esta doxología, el universo físico está bajo el control del Señor soberano. *Pléyades:* En hebreo, *kimāh;* se relaciona con el término árabe *kūm,* «montón» o «rebaño» (de camellos). Sólo aparece tres veces en el AT (aquí y en Job 9,9; 38,31). *Orión:* Brillante constelación cerca de las Pléyades.

18 **D) Primer ay (5,7.10-17). 7.** Amós ataca a los jueces venales que abusan de la administración de justicia y hacen del juicio una amarga experiencia para el pobre y el oprimido. *ajenjo:* Planta amarga que simboliza algo muy desagradable o extremadamente irritante. **10.** Prosigue la denuncia iniciada en el v. 7, con el que se une armoniosamente. *en la puerta:* Alude a la plaza pública, situada precisamente en la puerta de la ciudad, donde se tenían los concejos y se celebraban los juicios. Las discusiones y los juicios eran resueltos por los ancianos, que se sentaban a la puerta de la ciudad. Aquí se dice que, cuando alguno de ellos trataba de imponer justicia, el tribunal lo rechazaba. **11.** *tributo de trigo:* Se refiere a la explotación del pobre. Contrariamente a lo preceptuado en Dt 23,19, los acomodados terratenientes exigían de sus renteros una parte excesiva del producto. *casas de sillares:* Estas residencias palaciegas, construidas con materiales costosos y perdurables, contrastaban con las casas de los pobres, hechas de piedras toscas. Pero cuando sobrevenga el juicio de Yahvé, ni las más robustas construcciones resultarán bastante seguras. **12.** El versículo señala la corrupción

de las personas responsables de la administración de justicia. *aceptar sobornos:* Los sobornos para absolver al culpable estaban prohibidos en Ex 21,30; Nm 35,31. *rechazar al necesitado:* Existía una conspiración entre los jueces y los ricos contra los necesitados. Sin dinero, un hombre no podía obtener audiencia. **13.** Este aforismo, por su tono, difiere del resto de Am. Se aproxima más a la literatura sapiencial que a la profética. Quizá se trate de una glosa marginal insertada en el texto, o bien el mismo Amós pretendió hablar sarcástica o irónicamente. El hombre recto se retrae de presentar su demanda ante el tribunal, porque sabe de antemano que va a ser tratado injustamente. El aforismo sugiere la resignación del hombre prudente, que comprende lo inútil de protestar contra el mal que prevalece. **14.** Explanación parcial del v. 6: «Buscad al Señor y viviréis». *como clamáis:* Se engañan pensando que el haber sido elegidos por Yahvé es una garantía de protección; cf. 3,2; 9,7. **15.** *resto de José:* Cf. comentario a 5,6. No hay gran esperanza («quizá») para lo poco que va a quedar de la nación después de la catástrofe inminente. **16-17.** Se describe un día de gran duelo. En el Próximo Oriente el dolor se expresaba de forma pública y extremadamente ostentosa. *¡ay, ay!:* Las lamentaciones fúnebres consistían en un grito agudo y repetido *(hôy, hôy). plañideros:* Las lamentaciones eran compuestas y cantadas habitualmente por profesionales, hombres o mujeres (cf. Jr 9,17-22). **17.** El tiempo de la vendimia era comúnmente un tiempo de alegría, pero hasta los vendimiadores experimentarán el duelo. *cuando yo pase por en medio de ti:* Esta alusión al Señor es una reminiscencia de Ex 12,12.30, cuando Dios pasó por la tierra de Egipto causando una gran lamentación por la muerte de los primogénitos.

19 **E) Segundo ay (5,18-27). 18.** *el día del Señor:* Esta es la primera vez que se menciona en la literatura israelita el día de Yahvé. Según la creencia popular, esta expresión técnica aludía a un tiempo de alegría y victoria, un día de exaltación en que el Señor se mostraría victorioso sobre sus enemigos. Recordando la intervención de Yahvé en el pasado, Israel sacaba la conclusión de que llegaría un día por excelencia en el que Yahvé intervendría definitivamente actualizando sus promesas a los patriarcas (cf. Von Rad, JSemS 4 [1959], 97-108). Amós proclama que Israel sólo puede esperar un día de juicio, de venganza y destrucción, un día de desastre y condenación. Os, Is y Sof presentan también la desoladora visión de Am, aplicándola al juicio que aguarda a la nación por sus malas obras. **19.** Lo inesperado e inevitable del juicio condenatorio se describe en un lenguaje pintoresco. El AT se refiere frecuentemente a leones y osos; con más frecuencia aún habla de serpientes.

21-27. Condenación no del culto ritual, sino de la religiosidad formalista: ritos externos sin relación alguna con la moralidad interior. El culto iba siendo sustituido por la responsabilidad social. Es Dios mismo el que habla en esta sección. En el NT Cristo atacará el culto puramente externo (Jn 4,21-24). **22.** *ofrendas de cereales: Minḥāh* es el término genérico más antiguo que emplea el AT para indicar el sacrificio. En

los documentos más primitivos designa cualquier tipo de don, ofrecido lo mismo a Dios que a un hombre. En los escritos posteriores designa una ofrenda hecha a Dios, consistente en productos vegetales: harina, grano tostado, pan, etc. *sacrificios de comunión:* En este tipo de sacrificios, sólo una parte de la víctima era consumida por el fuego; otra se reservaba para el sacerdote, y el resto era consumido por el oferente y sus amigos. **23.** Las ceremonias religiosas incluían música y cánticos (1 Sm 10,5). Mientras se ofrecía el sacrificio se cantaba con acompañamiento de instrumentos. Entre culto y conducta debe darse una relación esencial. «Justicia» *(mišpāṭ)* y «bondad» *(ṣ*^{e}*dāqāh)*, términos a los que se dan diferentes traducciones, van frecuentemente asociados en el AT (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:93-94, 136).

25. Amós, Oseas (2,16) y Jeremías (2,1-3) miran el tiempo del desierto como la época en que los israelitas mantenían con Dios una relación ideal. *sacrificios: Zebāḥ* significa de hecho una «degollación» sagrada. La principal ofrenda de los israelitas a Yahvé era la vida de los animales, que, por supuesto, les servían también para su propio alimento. Según la opinión de algunos comentaristas, el sistema sacrificial de los hebreos no formaba parte de sus prácticas religiosas durante la etapa del desierto, sino que se desarrolló después en Canaán. En el desierto darían a Dios un culto sencillo y sincero, sin ritual pormenorizado. Pero el Pentateuco contiene viejas tradiciones acerca de sacrificios en el desierto (por ejemplo, Ex 3,18; 5,3; 10,25). ¿Se contradice Amós? En el contexto de 5,25, Amós no repudia el culto en sí, sino las exterioridades cultuales que estaban en boga, y evoca la sinceridad del desierto para subrayar el contraste. **26.** *Sikkut:* Dios asiro-babilónico. *Keván:* Nombre acádico del planeta Saturno. Puede referirse a imágenes con figura humana que se suponen llevadas en procesión por los israelitas conforme van marchando al destierro. La mención del «dios-estrella» sugiere que se trata de divinidades astrales. Estos ídolos paganos eran incapaces de salvar a los israelitas. El texto es inseguro y el versículo resulta muy difícil de interpretar. **27.** *más allá de Damasco:* En Asiria. El tipo de perversión religiosa que Israel practicaba era característico de Asiria. **27b.** Quizá se pretenda el contraste de esta solemne fórmula con las divinidades asirias del versículo anterior.

20 **F) Tercer ay (6,1-14). 1-7.** Los gobernantes de Israel y Judá, confiados en sí mismos y amantes del lujo, serán castigados con el destierro. **2.** *Kalné:* Esta ciudad del norte de Siria, cerca de Aleppo, fue incorporada por Teglatfalasar III al Imperio asirio. *Jamat:* Famosa ciudad antigua de Siria junto al río Orontes. Es la moderna Hama. *Gat:* Una de las cinco ciudades que formaban la confederación filistea, próspera en otros tiempos, pero destruida luego por los asirios. El mismo destino aguarda a Israel. Sin embargo, este difícil versículo puede ser una interpolación, pues al parecer estas ciudades fueron devastadas por los asirios en una época posterior a Amós (Kalné, 738; Jamat, 720; Gat, 711). **4.** Utilizan muebles muy trabajados, con incrustaciones de marfil, y comen alimentos exquisitos. Se han encontrado los restos

de un lecho con incrustaciones de marfil en el lugar de Arslan Tash, en el norte de Siria, al este de Karkemiš. Una de las piezas llevaba el nombre de Jazael, rey de Damasco en tiempos de Jehú de Israel (*ca.* 842-815). *terneros del establo:* Se alimentan sólo de leche, y por ello su carne es muy tierna. **5.** Durante la comida se añadía el recreo de la música. La referencia a David puede ser irónica. **6.** Descripción de la indolencia, el lujo y la insensibilidad. *José:* El reino del norte; cf. *comentario a 5,6.*

8. *el orgullo de Jacob:* Gente vana y arrogante, confiada en cosas materiales y que sólo muestra desprecio hacia la ley de Yahvé. **9-10.** Descripción de una plaga. Con frecuencia la peste era secuela de un asedio. Israel lo aprenderá por propia experiencia, con poca esperanza de salvación. **10.** *nadie tiene que mentar el nombre del Señor:* Quizá por miedo supersticioso a incurrir en la ira de Yahvé. El texto está alterado. **11.** Posiblemente se trate de una devastación como consecuencia de un terremoto. Todas las casas, de todos los tamaños, serán destruidas. **12.** Estas preguntas retóricas señalan lo irrazonable o imposible. El comportamiento descrito es contrario a la naturaleza de los caballos y los bueyes, pero Israel ha llegado a tal grado de insania en todo lo que Dios tenía derecho a esperar de su pueblo. Sus pecados de injusticia social son antinaturales. En el comportamiento escandaloso de sus tribunales, la justicia y el derecho se han vuelto amargura y veneno. **13.** *Lo-Debar:* Pequeña población en la frontera de Gad, posiblemente identificable con la moderna Umm ed-Dabar. Su nombre significa «no cosa»; quizá se trate de un juego de palabras. *Carnáyim:* Antigua ciudad en Basán oriental; significa, literalmente, «cuernos», y en sentido figurado, «fortaleza». Ambas ciudades habían sido reconquistadas al reino arameo de Damasco. Quizá se tratara de triunfos menores, y de ahí la alusión irónica. **14.** *una nación:* Asiria. *Labo de Jamat:* Situada en el límite norte del territorio israelita. Por haber asociado el primer vocablo de la expresión con el verbo hebreo *bô'* («entrar») se ha venido traduciendo tradicionalmente «la entrada de Jamat». Actualmente se piensa que la primera parte de la expresión significa Labo, una ciudad del valle del Líbano, al sur de Jamat. Probablemente haya de identificarse con la moderna Lebweh. *Wadi Arabá:* Este valle se extiende desde el límite sur del mar Muerto hasta el golfo de Aqaba y señala la frontera meridional del reino. Ambos lugares marcan la extensión del territorio como resultado de las victorias de Jeroboam II (2 Re 14,25).

21 **III. Visiones simbólicas (7,1-9,15).** Amós relata estas visiones en primera persona. Algunos comentaristas piensan que constituyen la vocación de Amós al ministerio profético.

A) Visión de las langostas (7,1-3). Las plagas de langosta eran conocidas en Palestina (cf. Joel). Esta visión, pues, se funda indudablemente en la experiencia real de Amós. **1.** *el último brote:* La segunda cosecha. La primera siega correspondía al rey en concepto de tributo. **2.** La tierra de Jacob está habitada por gentes desvalidas y sin recursos.

En esta visión, así como en la segunda, Amós intercede por Israel y trata de persuadir a Dios para que suspenda el juicio. Yahvé escucha su ruego. **3.** El Dios de Israel, Dios de amor y misericordia, se abstuvo de ejecutar sus planes de condenación.

22 **B) Visión del fuego (7,4-6). 4.** La tierra es devastada por un enorme incendio durante la estación seca. El fuego consumidor, instrumento del juicio de Dios, dejó al pueblo privado de alimentos y de agua. *abismo:* El hebreo *t*[e]*hōm* se usa siempre sin artículo: es considerado como nombre propio. Es el océano subterráneo, sobre el que se creía que flotaba la tierra, y la fuente de los ríos e inundaciones (Gn 7, 11). **5.** Como en el v. 2, Amós alega la pequeñez y debilidad de Israel como una razón para que Yahvé intervenga.

23 **C) Visión de la plomada (7,7-9).** Una plomada sirve para efectuar comprobaciones. Yahvé comprobó el muro y lo encontró defectuoso. Se simboliza así la comprobación efectuada por Yahvé para saber si Israel ha violado las estipulaciones de la alianza. La infidelidad de Israel hace cierta su destrucción. Esta vez Amós no interviene; el juicio de Dios es irrevocable. **9.** Se describe una devastación ocasionada por una invasión. La prueba de la plomada ha puesto en claro que Israel es un muro tan ladeado que es preciso nivelarlo. *lugares altos:* Los santuarios estaban generalmente situados en alturas. Quizá los antiguos se sentían así más cerca de Dios. En Israel, el lugar alto (en hebreo, *bāmāh)* era originariamente el propio para ofrecer sacrificios a Yahvé; por ello, al principio, los lugares altos no fueron condenados por la religión israelita. Más tarde el término pasó a significar un santuario idolátrico en abierta oposición al templo de Jerusalén. Los profetas se opusieron enérgicamente al culto de los lugares altos porque éstos suponían una fuerte tentación de prácticas sincretistas. *la casa de Jeroboam:* La dinastía reinante. Esta profecía fue interpretada como una traición. *espada:* La que empuñan los asirios.

24 **D) Interludio histórico (7,10-17).** Este pasaje muestra la tensión entre el profeta y el sacerdote, la culminación de la ruptura entre Amós y Amasías. Esta magnífica pieza narrativa interrumpe la serie de las visiones, pero nos ofrece a cambio valiosas noticias acerca de la actividad profética de Amós. La inclusión de este paréntesis biográfico se explica perfectamente por el hecho de que la tercera visión finaliza con una referencia a Jeroboam, quien también desempeña un papel importante en la interrupción biográfica. El pasaje habla de Amós en tercera persona, lo cual delata la mano de un redactor. **10-11.** Mensaje de Amasías al rey Jeroboam II. Amasías, sacerdote principal del santuario real de Betel, pertenecía al grupo oficial que hacía las veces de portavoz del rey. Sacando las palabras de Amós fuera de su contexto, las falseó y acusó a Amós de conspirar contra la persona del rey. El irritante ataque de Azarías contra Amós da como resultado que éste sea expulsado de Israel por haber hablado contra la casa real. *visionario:* El término es empleado en sentido despectivo. Parece ser que las agrupaciones proféticas habían contemporizado y capitulado ante los cultos paganos de los

santuarios locales. Muchos de aquellos profetas apenas eran otra cosa que profesionales temporeros cuyo interés no iba más allá de sus ganancias. *el santuario del rey:* Betel, santuario nacional del reino del norte, era también el santuario oficial del opulento Jeroboam II.

14. En respuesta a la áspera reprimenda del sumo sacerdote, Amós enumera sus títulos de crédito. Denuncia a los profetas profesionales y rechaza cualquier relación con ellos. Amós no tiene interés económico alguno en ser profeta. *un cultivador de sicómoros:* Fruto insípido que se da especialmente en las tierras bajas de Palestina, parecido al higo, pero de menor tamaño; servía de alimento a los pobres. En un determinado momento de su desarrollo, el cultivador tenía que hacerle una punción, a fin de que el fruto creciera lo suficiente para resultar comestible. Esta ocupación era estacional. **15.** Amós era profeta no por su propio interés, ni por haberlo él mismo decidido, ni por herencia, sino por la intervención personal de un Dios imperioso. **16-17.** Versículos dirigidos a Amasías. El impávido profeta se reserva la última palabra. Da una descripción típica de la invasión inminente y del destierro: rapto, matanza de inocentes, pillaje. La «tierra impura» es Asiria, por su idolatría.

25 **E) Visión del canasto de fruta (8,1-3).** Esta cuarta visión sugiere que el tiempo del juicio está al llegar. El Señor no tardará. **2.** Al igual que otros profetas, Amós juega ocasionalmente con las palabras; «un canasto de fruta madura» es *qayiṣ* en hebreo, y «el tiempo está a punto» es *qêṣ* (lit., «fin»). **3.** *aquel día:* El día del Señor (cf. comentario a 5,18).

26 **F) Contra la codicia (8,4-14). 5.** Los israelitas aguardan impacientemente a que pasen los días santos para volver a sus negocios lucrativos. Los adinerados poseedores de tierras estafaban y oprimían a los pobres (cf. 2,6). *la luna nueva:* Nm 28,11-15 prescribe que el primer día de cada mes lunar se ofrezca un holocausto consistente en dos toros, un carnero y siete corderos, así como otras ofrendas y libaciones; también había que ofrecer un macho cabrío como sacrificio por el pecado. Esta celebración del primer día de la luna nueva es de origen muy antiguo. Al igual que el sábado, era un día de descanso en que se interrumpían los tratos y negocios. Continuó celebrándose esta fiesta hasta finales del AT e incluso dentro del período del NT (cf. Col 2,16). *sábado:* nuestro término español es traducción del hebreo *šabbāt,* que sólo se emplea en contextos religiosos. Su etimología es incierta, pero es probable que tenga relación con *šābat,* «cesar el trabajo» o «descansar». El origen del sábado como institución es objeto de discusiones, pero desde luego es muy antiguo (→ Instituciones religiosas, 76:128). Se establece un paralelismo entre el sábado y el primer día de la luna nueva porque ambos son días de descanso (cf. Is 1,13; 66,23; Os 2,13). *efá:* Medida de capacidad para áridos, de unos 35 litros. La ley prohibía a los israelitas utilizar medidas fraudulentas (Lv 19,36; Dt 25,14-15). *siclo:* Unidad de peso convencionalmente establecida; de ordinario, se usaban piedras como pesas.

6. Este versículo se diferencia de 2,6 porque aquí se habla de comprar, no de vender. *desecho del trigo:* Significa probablemente que los rapaces mercaderes son tan codiciosos, que ponen a la venta hasta los desperdicios; también puede significar que mezclan el grano bueno con el malo. *orgullo de Jacob:* Puede tratarse de un sinónimo de Yahvé (6,8). **8.** Al parecer, Amós está describiendo un terremoto en términos de la inundación anual de Egipto por el Nilo. Hasta en la naturaleza se harán sentir los efectos del juicio divino. **9.** En Palestina tuvo lugar un eclipse total de sol el 15 de junio de 763. Los eclipses eran considerados como signos precursores del juicio de Dios. **10.** La cosecha y la vendimia eran tradicionalmente ocasiones para la alegría. Las vestiduras de saco y el pelo rapado eran señales de duelo. **11.** El pueblo buscará en vano un profeta que proclame la palabra de Dios. **12.** *de mar a mar:* De un límite a otro del mundo (Zac 9,10; Sal 72,8), es decir, desde el Mediterráneo al Eufrates. **13.** El juicio condenatorio recaerá no sólo sobre los viejos, sino también sobre los jóvenes, que son la esperanza para el futuro. *sed:* en sentido físico. **14.** El sentido es oscuro, pero indudablemente se trata de una condenación del sincretismo. *Dan... Beršeba:* Son los límites norte y sur del país; ambas ciudades eran escenario de cultos idolátricos. Además de Betel, Beršeba había sido elevada por Jeroboam I a la categoría de santuario nacional.

27 **G) Visión del altar (9,1-6).** En esta quinta visión aparece el Señor en pie junto al altar. El lugar es probablemente Betel con todos los israelitas reunidos en el santuario. **1.** Nadie escapará al castigo de Dios, que consistirá en una devastación por la guerra. **2-6.** No habrá un lugar (ni en la tierra ni en los cielos) donde refugiarse de la cólera divina. El dominio del Señor se extiende incluso hasta el *šeol,* región subterránea a la que, según se creía, bajaban todos los muertos. **3.** *Carmelo:* Cadena montañosa que se extiende al oeste de la llanura de Esdrelón, sobre unos 25 kilómetros de longitud y con su punto culminante a 546 metros sobre el nivel del mar. Los espesos bosques y las recónditas cavernas del Carmelo ofrecen un escondite ideal. *serpiente:* Monstruo marino mitológico; *nāḥāš* es un término que significa serpiente en general. **4.** La soberanía del Señor se extiende incluso a los países extranjeros. **5-6.** Se describe la potencia cósmica de Dios (cf. Gn 1,6-8). Esta tercera doxología (cf. 4,13; 5,8-9) seguramente es de una época posterior a Amós. Se concebía el cielo como un palacio, y el firmamento como un arco sólido con sus bases apoyadas en la tierra.

28 **H) Perspectiva mesiánica (9,7-15).** **7.** Trata de las relaciones entre Dios y todos los pueblos. Con ello se rechaza la concepción estrecha que tenía Israel acerca de su propia situación como pueblo elegido de Dios; esta elección no es debida a los méritos del pueblo. El concepto del dominio universal de Yahvé abarca al pueblo israelita y a los no israelitas y se extiende a la totalidad de la historia humana. Yahvé es Dios de Etiopía tanto como de Israel (Etiopía era tradicionalmente considerada como una nación de esclavos, situada en la periferia de la civilización). Israel no ha alcanzado por propios méritos la predilección

del Señor; la iniciativa partió de él. La elección divina engendraba responsabilidad, no privilegios. Amós no niega que Israel tenga, en virtud de la alianza, una relación especial con Dios, sino que denuncia la perversión de esa relación por parte de los israelitas, los cuales han convertido la alianza en una base de autojustificación y falsa seguridad. Los filisteos y arameos eran considerados como los peores enemigos de Israel. *Kaftor:* Es la isla de Creta, desde la que emigraron los filisteos a Palestina. *Quir:* Este nombre de lugar no ha sido identificado en ninguna fuente extrabíblica; su situación es aún desconocida.

8-15. Muchos comentaristas creen que este pasaje fue añadido posteriormente por unos redactores deseosos de terminar el libro de Amós con una nota positiva. A pesar de ello, otros muchos defienden enérgicamente la autenticidad de esta conclusión optimista del libro. **8b.** Algunos ven en esta declaración una reminiscencia de la idea isaiana del reto. Parece ser una matización de las primeras afirmaciones de Amós (por ejemplo, v. 9) sobre lo inevitable de la devastación. **9.** Texto ambiguo; es difícil precisar si se trata de una amenaza o de una promesa. **11.** Parece presuponerse la caída de Jerusalén; el profeta anticipa la restauración del reino de David. Al juicio seguirá la salvación. *en aquel día:* Se apunta al tiempo de la restauración de Israel. *la cabaña hundida:* El reino y la dinastía de David terminaron en 587 con la caída de Jerusalén. Esta referencia es considerada como prueba del origen posexílico de esta sección. **12.** *Edom:* Entre Edom e Israel existía una rivalidad tradicional (Gn 27,40). Edom, además, supo sacar ventaja de la situación en tiempos de la caída del reino de Judá. *todas las naciones:* Se señalan las que fueron conquistadas por David: Filistea, Moab, Ammón y los reinos sirios. El profeta mira hacia adelante, a un tiempo en que todas ellas volverán a estar unidas, como lo estuvieron durante el reinado de David. **13.** Descripción de la prosperidad que seguirá a la restauración. La tierra se volverá maravillosamente productiva, hasta el punto de que las faenas agrícolas se sucederán ininterrumpidamente. Todo el pasaje presenta los rasgos típicos del mesianismo real: restauración de la dinastía davídica y prosperidad material (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:158-61).



15

OSEAS

DENNIS J. MCCARTHY, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 COMENTARIOS: J. Mauchline, *Hosea:* IB 6 (1956), 551-725; G. Rinaldi, *Osea,* en *I profeti minori (LSB 2; Turín, 1960), 14-121;* T. H. Robinson, *Hosea,* en *Die zwölf Kleinen Propheten* (HAT 1, 14; Tubinga, ²1954), 1-54; L. A. Schökel, *Oseas,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (KAT 12, 1; Leipzig, 1929), 6-143; J. M. Ward, *Hosea: A Theological Commentary* (Nueva York, 1966); A. Weiser, *Hosea,* en *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* (ATD 24-25; Gotinga, 1956), 1, 11-104; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1, Hosea* (BKTA; Neukirchen, 1961). Este último libro contiene una bibliografía exhaustiva.

OTRAS PUBLICACIONES: E. Jacob, *L'héritage cananéen dans le Livre du Prophète Osée:* RHPR 43 (1964), 250-59; E. Maly, *Messianism in Osee:* CBQ 19 (1957), 213-25; J. McKenzie, *Divine Passion in Osee:* CBQ 17 (1955), 287-99; G. Östborn, *Yahweh and Baal* (LUA NF 1, 51, 6; Lund, 1956); H. H. Rowley, *The Marriage of Hosea:* BJRylL 39 (1957-58), 200-33; E. C. Rust, *The Theology of Hosea:* RevExp 54 (1957), 510-21; H. W. Wolff, *Guilt and Salvation. A Study in the Prophecy of Hosea:* Interpr 15 (1961), 274-85.

INTRODUCCION

2 **I. Trasfondo histórico.** Nada sabemos de Oseas, hijo de Beerí, sino aquello que nos es posible espigar en el libro que recoge sus discursos proféticos. Empresa arriesgada ésta de intentar reconstruir la personalidad del individuo y los detalles de su vida a través de una serie de deducciones partiendo del material contenido en el libro. Pero al menos algo podremos conocer acerca de su ambiente, condición indispensable para entender sus palabras. Oseas pronunció sus oráculos en los días postreros del reino de Israel, la porción más al norte de las dos en que se dividieron los hebreos después de los días de Salomón. Sabemos que su ministerio profético abarca una etapa que va desde el próspero reinado de Jeroboam II hasta los tiempos desastrosos que siguieron después y vieron la final desaparición de Israel como elemento

de la escena política. Todo esto queda reflejado en sus oráculos, con lo que tenemos la fecha de su iniciación y su final: *ca.* 750 a 732.

Si bien Oseas pertenecía a Israel y no a Judá, los compiladores del libro de Oseas ignoran —y ello es significativo— la existencia de los reyezuelos posteriores a Jeroboam en el encabezamiento con que fechan la profecía (1,1). Enumeran a sus contemporáneos sirviéndose de la lista dinástica, más estable, de Judá. Hicieron bien, porque los días últimos de Israel componen un cuadro verdaderamente lamentable. El último siglo de existencia de la nación transcurre bajo el signo de Asiria. Después de su primera acometida seria hacia el oeste, en el siglo IX a. C., Asiria se vio enfrentada a una serie de enemigos que rondaban sus fronteras y gobernada por una sucesión de reyes débiles, todo lo cual provocó la inactividad de esta nación durante la primera mitad del siglo VIII. Este respiro fue aprovechado por la dinastía de Jehú para asentarse firmemente en Israel, alcanzando bajo Jeroboam II (786-746) la máxima extensión territorial y las más altas cotas de prosperidad material conocidas por el reino.

Pero a la muerte de Jeroboam siguió muy de cerca la subida al trono de un enérgico rey en Asiria, Teglatfalasar III (745-727). La reiterada presión que este monarca ejerció inmediatamente sobre los estados de Siria y Palestina vino a poner en claro la vacuidad del poder israelita. La vida política de la nación degeneró en una serie de revoluciones palaciegas, asesinatos y cambios dinásticos. En los veinte años que median entre la muerte de Jeroboam y el final del reino, hubo en Israel seis reyes. El hijo y sucesor de Jeroboam, Zacarías, fue asesinado al cabo de seis meses. El mismo asesino, Šallum, caería a su vez muerto por Menajem apenas un mes después, mientras que este último consiguió sobrevivir de 745 a 738. Este es el rey que hubo de aceptar la dominación asiria y pagar un fuerte tributo (2 Re 15,19-20). Pecajías, hijo de Menajem, sobrevivió dos años; Pekaj, al frente del partido antiasirio, lo asesinó y se hizo con el poder. A la locura de oponerse a la invencible Asiria, Pekaj añadiría la impiedad de una alianza con Damasco contra el reino hermano de Judá, en un esfuerzo por desbancar a la dinastía davídica y colocar en su lugar un rey dispuesto a formar parte de la coalición antiasiria. Por su parte, Ajaz de Judá rechazó el consejo del profeta Isaías y pagó tributo a Asiria. Teglatfalasar se sintió feliz de tener una excusa para intervenir en Palestina y acudió en auxilio de su vasallo (2 Re 16,5-9). El asirio, por supuesto, se apresuró a deponer a Pekaj, colocando en su lugar a un tal Oseas, que habría de ser un fiel vasallo de Asiria. El reino de Israel sufrió la desmembración de Galilea y Transjordania.

Pero, a pesar de todo, la lección fue desoída. Muerto Teglatfalasar, Oseas se unió a los enemigos de Asiria. Fue el final. El rey fue hecho cautivo, y su capital, Samaría, conquistada después de un largo asedio (722-721). Israel fue deportado, y su territorio ocupado por extranjeros. El reino del norte había terminado.

3 **II. Doctrina.** No es de admirar que el profeta prefiera la forma de juicio *(rîb)* para sus oráculos. Aquella violenta y cambiante historia queda reflejada en cada página de su libro. Condena la pompa vacía del culto meramente externo de Israel, así como el orgullo del pueblo por su poderío militar y su riqueza. Esta repulsa sólo puede reflejar la reacción de Oseas frente a las actitudes predominantes en los días prósperos de Jeroboam II. Pero también dedica palabras duras al egoísmo e irresponsabilidad de los reyes y dirigentes israelitas, a sus reyertas y conjuras, a las revoluciones interminables y a los cambios de gobierno. De hecho, muestra una radical aversión hacia la monarquía de Israel, condenando a la fuerte dinastía de Jehú y a sus débiles sucesores, lo que muchos han interpretado como una repulsa de la monarquía en cuanto tal. No obstante, la aversión del profeta no va contra la idea de una monarquía hebrea, sino contra la monarquía del reino del norte, que separó de Judá y de la legítima dinastía davídica a una parte del pueblo y creó los santuarios paganizantes de Dan y Betel.

Oseas alude a la guerra impía con Judá (5,8-15). Esgrime, sobre todo, la amenaza del destierro y la destrucción final, que habrían de cumplirse al pie de la letra en los días últimos de Israel.

Pero la mayor preocupación de Oseas no es la locura política y la anarquía de aquellos tiempos. Sabía que éstos eran tan sólo síntomas de un desastre más hondo: Israel había olvidado a Yahvé, su verdadero rey, su salvación, para adoptar el culto de los dioses cananeos de la fertilidad, los Baales, a los que atribuía su prosperidad, y no a Yahvé. Este nombre, «Baal», es en realidad un apelativo que significa «señor» (en nuestras Biblias, «Señor» suele ser el equivalente de Yahvé, y no significa señor en absoluto); cuando se emplea solo, equivale a Hadad, el dios cananeo de la fertilidad por excelencia, y proclama el hecho de que cada localidad tenía su propio Hadad, que era el señor del territorio.

El baalismo reprobado por Oseas en Israel es un fenómeno complejo. Había una devoción descarada a los Baales paganos —como lo atestigua la alusión al pecado en Baal-Peor (9,10-14)—, pero el pecado más corriente consistía en una contaminación del culto de Yahvé con el baalismo. Yahvé era considerado un Dios de la misma clase que los Baales, ligado a la tierra y, en definitiva, reducido al papel de proveedor de cosechas abundantes. Su culto se practicaba a base de ritos tomados de los santuarios baalistas (por ejemplo, la prostitución cultual), y el pensamiento, la teología que le servía de base era puro baalismo. Se creía que el ritual surtía infaliblemente el efecto de obligar mágicamente a la divinidad a que ésta concediera cuanto de ella se esperaba, es decir, la fertilidad. Tal era la religión que Oseas encuentra a su alrededor, disfrazada de yahvismo, y contra ella se rebela.

Es comprensible que Oseas caracterizase aquella religiosidad como prostitución *(z*^{e}*nûnîm, z*^{e}*nût)*. Israel había olvidado a su verdadero amante para entregarse a los Baales. El lenguaje no es meramente figurativo. Desde luego, se refiere a la apostasía espiritual de Israel, pero los cultos baalizantes incluían la práctica de los más groseros abusos

sexuales, que no son omitidos a la hora de definir la apostasía de Israel como prostitución. Con esto no se agota, sin embargo, el pensamiento de Oseas sobre la materia. Le preocupa también la apostasía de Israel bajo el aspecto de «mentira» y «falsedad», términos que son característicos de su vocabulario para designar el pecado (cf. 7,1.3; 10,2.13; 11,12; 12,2.8.12). Una y otra vez vuelve a la idea de un Israel que continuamente se ha estado olvidando de Yahvé, el Dios que lo salvó de la esclavitud en Egipto, que lo fortaleció e hizo de él una nación. Incluso cuando parecía que la nación se volvía a Yahvé, Oseas no ve en ello sino un servicio con los labios, arrepentimiento insincero lleno de una orgullosa confianza en los propios méritos (por ejemplo, 5,15-7,2).

Oseas saca una conclusión muy clara: el pueblo que se ha apartado de su verdadero Dios, Yahvé, merece ser castigado. Se trata de una pena jurídica anunciada en una sentencia judicial, pero que no consistirá simplemente en una sanción legal, es decir, en un castigo impuesto desde fuera. Tal es la evolución natural e inevitable del pecado. Esta idea va implícita en la naturaleza del castigo que Oseas proclama. Yahvé olvidará al pueblo que de él se olvidó. Una política de orgullo tiene su contrapartida en la destrucción del reino y en el exilio, en la pérdida de la identidad nacional. El culto falso, pomposo y sensual terminará en una falta absoluta de culto. Los ritos orgiásticos con que se pretendía asegurar la abundancia —buenas cosechas y provisiones para las fiestas— y el fomento de la reproducción —animal y humana— producirán en realidad hambre y esterilidad, hasta el punto de que el pueblo morirá.

Pero no son estos merecidos castigos la única, ni siquiera la principal, inversión de términos con que Oseas nos sorprende. Mucho más chocante y de mayor importancia es su transposición de las ideas pertenecientes al culto de la fertilidad. Yahvé es el esposo amante de Israel, idea que seguramente está influida por el *hieros gamos* de Baal. El vocabulario —referencias al vino, aceite y trigo, lluvia, árboles (sagrados), búsqueda de la divinidad, etc.— coincide muchas veces con el de los cultos de la fertilidad. Es Yahvé, no Baal, quien envía la lluvia y el pan, el vino y el aceite. Quitarle al enemigo su ventaja siempre fue un procedimiento arriesgado, pero eficaz (cf. Jacob, *op. cit.,* 253-54).

4 Hasta el momento sólo hemos considerado la doctrina de Oseas bajo su aspecto negativo. Rechaza la política de Israel y niega y ataca la forma de religión practicada por el pueblo. Pero hay mucho más. Una y otra vez recurre Oseas a la historia, a las pruebas de que Yahvé ha sido siempre el verdadero salvador de Israel. Para ello se sirve de fórmulas, tales como «Yo soy Yahvé, el que os sacó de Egipto», tomada de la más auténtica liturgia yahvista. Oseas es un enérgico propugnador del yahvismo: guiado por el espíritu recibido de Dios, amplía y desarrolla los contenidos de la revelación yahvista, transmitida al pueblo y mantenida viva por la proclamación en los santuarios, donde la enseñanza y la liturgia a cargo de los sacerdotes, sus guardianes, aún reflejaban las auténticas tradiciones del yahvismo. Oseas exigía una res-

puesta cuyo elemento básico es el *ḥesed,* «amor fiel», es decir, fidelidad a Yahvé en la obediencia a sus mandamientos. El término pertenece al vocabulario de la alianza y expresa la disposición que debe caracterizar a las partes contrayentes (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:95-98). Para nosotros tiene un eco legalista, pero el *ḥesed* no es asunto de tribunales y decretos. No apunta a la mera justicia, a un *quid pro quo.* El verdadero *ḥesed* afecta a la mente y al corazón, es una auténtica devoción hacia el otro contrayente de la alianza, como se pone de relieve en otra típica fórmula de Oseas. El sincero contrayente de una alianza tiene piedad *(rḥm)* hacia el otro. Nuestra traducción es lamentablemente inadecuada y equívoca; el término no expresa una compasión lastimera con una nota concomitante de condescendencia; más bien significa amor, entrega personal dispuesta para ayudar y proteger, pues deriva, en última instancia, de la actitud materna hacia el hijo *(reḥem,* «seno»).

La riqueza de esta idea de Oseas acerca del verdadero carácter de la unión por la alianza se pone de manifiesto en la más peculiar de sus imágenes, es decir, en la presentación de Yahvé e Israel como esposo y esposa (caps. 1-3). Su personal experiencia de la unión matrimonial, caracterizada por un amor tierno y comprensivo y una inquebrantable fidelidad a pesar de un casamiento trágico, ofrece un cuadro a través del cual el profeta llega a entender y traducir la unión de Yahvé con Israel, convencido de que el amor de Yahvé es inmutable, por encima de las infidelidades de aquel a quien dirige su amor.

Al mismo tiempo que *ḥesed,* Oseas exige conocimiento de Yahvé. Una actitud que nada tiene que ver con la especulación, sino que consiste en una relación afectiva y efectiva que implica una absoluta prontitud para escuchar y obedecer la voluntad de Dios, es decir, para mantenerse atento a los diez mandamientos de Yahvé (4,2). No le preocupan únicamente el culto y la política; exige también una conciencia social, derecho, orden y respeto hacia los demás.

Finalmente, Oseas alberga una esperanza para el futuro. Amenaza y juicio forman el núcleo de su mensaje, pero también promete una futura restauración que, finalmente, hará que Israel se acerque a Yahvé. El uso de este «finalmente» no debe entenderse en el sentido de que Oseas presente una escatología explícita y desarrollada. Promete una restauración sin proclamar nada semejante al reino mesiánico de la escatología posterior. Sin embargo, en Oseas se dan ya las imágenes e ideas que luego alcanzarán su pleno desarrollo en el sistema escatológico: una reforma retributiva seguida de una paz paradisíaca y de una nueva y perdurable unión (alianza) con Dios (cf. Maly, *op. cit.).*

5 **III. Autenticidad.** Sabemos cuándo habló Oseas y qué dijo, si es que verdaderamente nos hallamos ante sus ideas y palabras. ¿En qué proporción es auténtico el libro? Hacia finales del pasado siglo y comienzos del actual estaba de moda podar severamente los textos, y a Oseas se le negó la paternidad de grandes secciones del libro. Especialmente se le negaba la parte positiva de su doctrina —las promesas de

restauración (caps. 11 y 14)—, dando por supuesto que Oseas predicó únicamente la condenación sin remedio. Pero hoy los investigadores han abandonado tales fantasías. El libro de Oseas presenta un estilo homogéneo. Más aún, el temperamento apasionado del profeta se manifiesta en cada página, y las ideas se corresponden perfectamente. Hoy se admite que incluso las promesas de restauración, antes tan atacadas, son de Oseas. La esperanza es un aspecto integrante de su doctrina, porque la promesa de una nueva y mejor alianza va inseparablemente unida a la parte más característica de su libro, la analogía entre el amor de Yahvé hacia Israel y el matrimonio humano. Es indudable que en nuestro texto hay glosas, pero se identifican fácilmente (por ejemplo, las varias inserciones del nombre de Judá y la conclusión en estilo proverbial). Fuera de esto, hay acuerdo en que Os procede sustancialmente del mismo profeta, con lo cual no minimizamos el arduo problema que supone la corrupción del texto. En este sentido, el libro de Oseas es quizá el que más ha sufrido de todos los que componen el AT. Pero la dificultad que pueda presentar la lectura de un puñado de textos no es argumento contra su autenticidad.

6 **IV. El libro.** Están bastante claras las circunstancias en que tuvo origen el contenido de este libro. Al igual que casi todos los proféticos, se trata de una colección de los oráculos que el profeta, hablando en nombre de Dios, pronunció para amonestar, enseñar y convertir al pueblo. La formación del libro en cuanto tal es ya otra cuestión. No sabemos cómo y cuándo fue compuesto. Suponemos que el proceso sería el mismo que siguieron los restantes libros proféticos; los oyentes del profeta, especialmente sus discípulos más inmediatos y quizá él mismo en persona, tomarían nota de sus dichos o conjuntos de dichos más o menos inmediatamente después de que fueran pronunciados; la ordenación de estas notas, junto con otros discursos del profeta que se recordaban de memoria, hasta formar un libro sería cuestión de un proceso gradual. Los dichos pronunciados en torno a un tema único serían reunidos en pequeñas colecciones (por ejemplo, los caps. 11 y 12), las cuales se combinarían después con otras colecciones y dichos aislados hasta formar el libro. En el caso de Os, el lugar y la duración de este proceso son objeto de conjeturas, si bien las glosas referentes a Judá indican que parte del proceso debió de desarrollarse en este territorio.

7 **V. Contenido.** La forma de composición del libro de Oseas indica ya el problema que supone fijar un esquema. El conjunto no es una obra literaria consciente y unitaria, sino el resultado de un crecimiento más o menos fortuito. No podemos, por tanto, esperar que este libro ofrezca un esquema en sentido estricto, con una concatenación y un desarrollo progresivo. Desde este punto de vista, sólo nos es posible enumerar una serie de temas, no un esquema lógico (cf. E. Osty, *Osée:* BJ 71-72). Las distintas divisiones se han hecho a base de la presencia, más o menos frecuente, de algún elemento —una idea, una palabra o un determinado género literario— que sirve de criterio para establecer una división. Las secciones particulares son cuestión de conveniencia

más que otra cosa. Normalmente, éstas no contienen un único oráculo que Oseas pronunciara en un mismo tiempo y lugar; se trata de colecciones de dichos que guardan una cierta unidad. Por otra parte, esto no significa que las divisiones sean absolutamente arbitrarias y que cada frase haya de ser interpretada aislada de las demás. Entre otras cosas, los pasajes que revelan el pensamiento del profeta en torno a un tema determinado son el mejor comentario a otros pasajes en que aparece ese mismo tema. De ahí que las colecciones de pasajes referentes a un mismo asunto constituyan una fuente legítima para conocer el pensamiento del profeta, aun cuando éste no pronunciara todas las frases en una misma ocasión ni realizase él mismo la labor de compilación. En segundo lugar, lo que nos interesa es la palabra inspirada de Dios, y palabra inspirada no es solamente la que pronunció el profeta sin más, sino aquella que se nos ofrece fijada en un contexto bíblico.

I. Matrimonio de Oseas (1-3)
- A) Los hijos del profeta (1,2-2,3)
- B) Acusación contra la esposa infiel (2,4-17)
- C) Reconciliación (2,18-25)
- D) El profeta y su esposa (3,1-5)

II. Condenación de los contemporáneos de Oseas (4,1-9,9)
- A) Yahvé acusa a Israel (4,1-3)
- B) Acusación contra los jefes de Israel (4,4-5,7)
- C) Trastornos políticos (5,8-14)
- D) Falso arrepentimiento (5,15-7,2)
- E) Corrupción de la monarquía (7,3-12)
- F) Lamento por Israel (7,13-16)
- G) Pecados en la política y en el culto (8,1-14)
- H) Destierro sin culto (9,1-6)
- I) Persecución contra el profeta (9,7-9)

III. Pecado e historia (9,10-14,1)
- A) Pecado y decadencia (9,10-17)
- B) Castigo de la apostasía (10,1-8)
- C) Falsa confianza (10,9-15)
- D) El amor supera la ingratitud (11,1-11)
- E) Perfidia de Israel (12,1-15)
- F) Sentencia de muerte (13,1-14,1)

IV. Epílogo: Arrepentimiento y salvación (14,2-9)

COMENTARIO

8 **I. Matrimonio de Oseas (1-3).** Esta experiencia capital del profeta constituye un símbolo revelador del amor personal de Yahvé hacia su pueblo, amor que se mantiene fiel a pesar de los groseros fallos de éste. Pocas veces se ha hecho notar que el símbolo del matrimonio introduce la idea de un contrato, una unión de voluntades, en el concepto de alianza con Yahvé. La importancia extraordinaria del asunto, junto con las oscuridades del texto, han hecho que el esfuerzo por definir la

naturaleza exacta de aquel matrimonio haya suscitado numerosos problemas, a algunos de los cuales tenemos que referirnos brevemente.

Primero, ¿se trata de una ficción alegórica? Parece que la explicación alegórica no va de acuerdo con el realismo, brutal muchas veces, que caracteriza las acciones simbólicas de los profetas (Is 20,2-6; Jr 19; Ez 5) ni con la intensidad de las palabras de Oseas. Más aún, si nos hallásemos ante una alegoría sería lógico que el nombre de Gómer y el sexo de los hijos tuviesen también algún significado, pero no ocurre así.

Segundo, ¿constituyen los caps. 1-3 un relato seguido? Si así fuera, nos hallaríamos ante una secuencia de matrimonio e hijos, divorcio y nuevo matrimonio. Otra variante que esta interpretación afirma que el cap. 3 no habla de un nuevo matrimonio con Gómer después del divorcio, sino de un matrimonio con otra mujer, lo cual añade la dificultad de que a la nueva esposa se la calificaría de adúltera prolépticamente. En cualquier caso, para obtener un orden aceptable hemos de reagrupar los textos (cf. BJ), aunque la reconstrucción sea incompleta y problemática. Así, por ejemplo, el divorcio de que se habla en el cap. 2 no se refiere necesariamente al matrimonio del profeta, sino simplemente a las relaciones de Yahvé con su pueblo. El relato del nuevo matrimonio, en el cap. 3, no encaja con el cap. 1, como sería de esperar en un relato seguido, pues el vocabulario es diferente, no hay concatenación efectiva y el relato no resulta completo. Más aún, el TM presenta tres unidades literarias bien definidas —1,2-2,3; 2,4-25; 3—, que pasan de la acusación a la reconciliación a través del castigo. Esta disposición del texto es seguramente intencionada y quiere subrayar el significado teológico del símbolo del matrimonio y no simplemente contar una historia. Podemos, pues, considerar que el cap. 3 es un paralelo del cap. 1, no porque cuente el mismo relato, sino porque aborda la misma experiencia desde un punto de vista diferente.

Tercero, ¿qué quiere decir «esposa de prostitución» (1,2)? Si quiere significar adúltera, entonces se aplicaría prolépticamente a la esposa en 1,2. Pero en este caso, ¿por qué hablar de prostitución y no de adulterio? Vista esta dificultad, es mejor buscar otra explicación. Gómer pudo ser una prostituta sagrada de un santuario baalista o, al menos, una devota de Baal, cuyo culto incluía ritos orgiásticos. Pero si bien estas cosas ocurrían en Israel, difícilmente podemos afirmar que fuesen corrientes (Wolff, *Hosea,* 14), dado lo mucho que se estimaba la virginidad (Dt 22,13-19). De hecho, la misma idolatría era llamada prostitución, de forma que simplemente el adherirse a los seguidores de Baal ya sería motivo suficiente para que alguien se mereciera el apelativo (cf. J. Coppens, *Hom. F. Nötscher* [Bonn, 1950], 38-45).

9 **A) Los hijos del profeta (1,2-2,3).** Este relato del matrimonio de Oseas, cargado de significado simbólico, va en tercera persona. El cap. 1 constituye una serie de unidades paralelas, pero con un paralelismo bastante flexible. Se narra el nacimiento de cada hijo según un mismo esquema, pero con variantes. Nótese la secuencia de las ideas:

la idolatría de Israel (1,2b) y un pecado específico (1,4) significan la pérdida del favor divino (1,6) y, por ello, el fin de la alianza (1,9).

2. *esposa prostituta:* Lit., «esposa de prostituciones». El plural expresa una cualidad, «infiel» o algo semejante, y no tiene por qué referirse a una prostituta efectiva. Del mismo modo, «hijos de prostitución» pueden ser los hijos de esa madre, no hijos nacidos de un adulterio. La «prostitución» de la tierra es la idolatría (cf. 5,4). **3.** *Gómer, hija de Dibláyim:* Ninguno de los dos nombres hace referencia a Yahvé, como era usual en los nombres israelitas, lo cual puede constituir un indicio de infidelidad, es decir, de servicio a los Baales. *engéndrale un hijo:* El propio hijo del profeta, no el fruto de un adulterio. Es Yahvé quien impone nombre al niño, acción que siempre subraya que la persona constituirá un signo de los propósitos divinos (cf. Gn 17,5, Abrahán; 32,20, Jacob; esp. Mt 1,21, Jesús). Los nombres, pues, no expresan la actitud personal de Oseas con respecto a sus hijos. **4.** *Yizreel:* La llanura que se extiende entre Galilea, Samaría y el Jordán. En 2 Re 9-10 se describe la matanza ocurrida en Yizreel cuando fue derrocada la dinastía de Omrí, matanza que es aprobada por un profeta (2 Re 9,7). El pensamiento hebreo ignoraba las causas segundas, y así, lo que desde un punto de vista no era sino el castigo merecido por los idólatras omríadas, desde otro constituía un asesinato por motivos egoístas. El castigo se extenderá más allá de la casa de Jehú; el reino —la independencia— desaparecerá. El v. 5 da un nuevo significado a Yizreel consignando otro dicho posterior de Oseas. *romper el arco:* Indica la destrucción del poderío israelita, probablemente con la invasión asiria de 733. La frase en sí pertenece a las maldiciones anejas a las antiguas alianzas e implicaría el cumplimiento de tales maldiciones como consecuencia de haber quebrantado la alianza (cf. Dt 28).

6. *Lo-Rujamá:* «No es compadecida» o «Ya no tiene el amor del padre», pues la raíz hebrea que significa «piedad» tiene matices de amor paternal (→ 4, *supra;* cf. cap. 11). «Ella» no se refiere necesariamente a la hija; puede designar la tierra (v. 2), que es de género femenino en hebreo, o quizá hayamos de traducirlo impersonalmente. El nombre de la primera criatura subrayaba el pecado de Israel; éste da a conocer la actitud de Dios: el Dios paciente se ve obligado a castigar a su pueblo. **7.** Adición posterior en beneficio de Judá, cuyo destino se pone en contraste con el de Israel. Yahvé mismo intervino para salvar a Jerusalén frente a Senaquerib (2 Re 19,35-37; cf. Is 31,1; Sal 20,7-9).

9. *Lo-Ammí:* «No mi pueblo» indica que la alianza entre Yahvé e Israel ha caducado, pues la alianza hacía que Israel fuese pueblo de Dios (cf. Ex 6,6-7; Lv 26,12; Dt 26,18; Jr 31,33). *vuestro Dios:* En hebreo es «Yo no soy Yahvé (lit., «no Ehyé») para vosotros». Israel ha perdido el verdadero nombre de Dios que le había sido especialmente revelado (Ex 3,14).

10 **2,1-3.** Estas líneas, que en la BJ han sido colocadas al final del cap. 3, son un conjunto de dichos que invierten el significado de los

nombres impuestos a los hijos del profeta. **1a.** Clara referencia a las promesas de la alianza con los patriarcas (Gn 22,17; 32,13). Estos versículos se abren y cierran (*'ammi,* «mi pueblo») con una alusión a la nueva alianza. El acento se carga sobre la relación de alianza restaurada, no sobre la vuelta del exilio. **1b.** *hijos del Dios vivo:* En su condición de hijo (cf. 11,1), Israel debe a Yahvé un servicio exclusivo (Dt 14,1). Yahvé es un «Dios vivo», en contraste con los Baales (Dt 32,17-21: «no dioses», «ídolos», es decir, nada), o también porque da la vida (6,2). **2.** *otras tierras:* La expresión hebrea «la tierra», por referencia al Exodo (cf. Ex 1,10), proyecta la reunificación del pueblo de Dios, dividido a partir de Salomón (cf. Is 7,17), en el contexto de la historia de la salvación. La idea de una nueva dispensación como un nuevo éxodo es desarrollada en Is 40-55 y adquiere nueva importancia en el NT. La referencia al éxodo explica el término neutral «jefe» en vez de «rey», que hubiera resultado anacrónico en este contexto. Yizreel ha dejado de ser una amenaza para convertirse en una promesa. Hay un juego de palabras con el significado del nombre, «Dios siembra»; en la nueva dispensación, Yahvé otorgará una gran abundancia.

11 **B) Acusación contra la esposa infiel (2,4-17). 4.** *protesta:* El hebreo *rîb* expresa una situación jurídica formal, que se refleja en el estilo de toda la sección. Hay acusación (4a), amonestación (4b-6) y luego acusación más juicio por tres veces (7-9; 10-14; 15-17). El tema y la situación comunes dan unidad a esta colección de dichos que, como indican las inconsecuencias y repeticiones, originalmente constituían unidades separadas.

4a. Yahvé habla en primera persona, como a lo largo de toda esta sección. Incita a los hijos para que den testimonio contra su madre (sobre el procedimiento, cf. C. Gordon, ZAW 54 [1942], 277-80). En el v. 6, los mismos hijos son sometidos a juicio. La madre es Israel infiel; cf. v. 7b, que se refiere al servicio prestado a los Baales (si bien éstos sólo se nombran en el v. 15), a los que se atribuyen en tono de himno los dones de la fertilidad de la tierra. Los hijos, por supuesto, son los hombres de Israel; en concreto, el juicio de Israel será un juicio del pueblo, por lo cual no se puede sostener la interpretación de que sólo se juzga a la madre. Tras el doble papel representado por los hijos quizá se esconda la idea de que en el pueblo hay distintos elementos: los fieles, que actúan como testigos, y los infieles, que son juzgados como reos. Ello podría constituir un primer esbozo de las doctrinas acerca del resto y de la responsabilidad personal, que tan importantes son en la tradición profética posterior.

4b. *su prostitución, su adulterio:* Hay una alusión a los diferentes emblemas que llevaban los adoradores de Baal. **8.** *por eso:* Al igual que en los vv. 11 y 16, marca el paso de la acusación a la sentencia, que aquí mira a la reforma, más allá del simple castigo. Cuando se encuentre con espinas en vez de frutos y se aparte de los ritos baálicos («seguir» y «buscar» son expresiones cultuales), Israel aprenderá dónde está su verdadero bien. El retorno de la divorciada puede simbolizar la restau-

ración de las relaciones con Yahvé. Según la ley, los esposos divorciados no podían volver a casarse entre sí (Dt 24,1-4). **10.** Una nueva acusación. Israel ha empleado los dones de Yahvé en el culto de los Baales. Al quedarse sin esos bienes, Israel comprenderá quién es el Dios verdadero. No hay insinuación de una lucha; los Baales nada pueden hacer para salvar a Israel de las consecuencias de su locura. El v. 13 indica que el baalismo era algo más que un culto competitivo; había contaminado el verdadero culto de Yahvé, incluso la típica celebración israelita del sábado. El v. 14 expone la doctrina baalista: una adecuada ejecución de los ritos trae consigo la fertilidad; de ahí que se hable con toda propiedad de una consecución semimágica de los bienes que el yahvismo consideraba como un don gracioso (cf. Dt 9,1-6). Después de la nueva acusación del v. 15, aparece un nuevo juicio en el v. 16: Israel habrá de volver al desierto. Aquí, como en los vv. 8-9, 11-14, el profeta no se refiere a un acontecimiento determinado, como la sequía o la invasión, sino a la necesidad de establecer de nuevo el contacto con Yahvé. El desierto no es lugar apropiado para un retiro permanente, sino el sitio ideal para buscar a Dios (cf. 11,2; J. McKenzie, «The Way» 1 [1961], 27-39). Es una disciplina necesaria, una oportunidad para encontrar de nuevo a Yahvé; hay una promesa final de retorno a la tierra fértil.

17. *Akor:* En el límite entre Judá y Benjamín (Jos 15,7). «Puerta de esperanza», porque el valle conduce desde el Jordán, cerca de Jericó, hasta la tierra fértil de Palestina central. Por consiguiente, la restauración sigue la misma ruta de la conquista, con lo cual es relacionada con el éxodo y puesta en el esquema de la historia de la salvación.

12 **C) Reconciliación (2,18-25).** Grupo de dichos unificados por el tema común y por algunos detalles estilísticos: Yahvé habla en primera persona, se repite la fórmula «en aquel día». La sección no es de tipo jurídico, como ocurría en 2,4-17, sino que constituye un ceñido desarrollo de la idea de reconciliación subsiguiente al castigo de Israel.

18. *en aquel día:* El tiempo de salvación en que Yahvé salva a su pueblo; esta expresión puede referirse también al juicio (Am 5,18). Tiene ambos aspectos, como término técnico, en la escatología judía y del NT. En Os no es estrictamente escatológica, sino que expresa la confianza en la futura restauración de Israel. No obstante, las ideas de nueva alianza y paz verdadera aquí expresadas tendrán un desarrollo mucho más amplio en el pensamiento escatológico. **19.** *invocarán:* el hebreo *zkr* se refiere a la invocación litúrgica de un dios; el significado del v. 19b, por tanto, es que cesará la idolatría. **20.** La restauración operada por Yahvé se realizará mediante una nueva alianza entre Israel y la creación (cf. Gn 9,8-10). Hasta el orden natural correcto depende de su libre decisión y de la alianza. Junto con la promesa de este orden natural hay otra de que cesará la guerra. Ambas son objeto común de esperanza (Is 11,6-8; 65,25; 4,4; 9,4; Miq 4,3), pero raras veces aparecen unidas, como aquí (cf. Lv 26,6; Ez 35,25-28). **21.** Prosigue la idea de la alianza bajo la imagen de un contrato matrimonial. *desposaré*

en: La preposición alude al precio de la novia, al don que ofrece el novio. Las siguientes palabras expresan, por tanto, las disposiciones de Yahvé, no sus exigencias. *justicia:* Lit., juicio, es decir, la realización concreta del «derecho». *amor:* En hebreo, *ḥesed,* que significa la adhesión leal al otro contrayente de la alianza. **22.** *conocerás al Señor:* No a través de una especulación, sino mediante un reconocimiento religioso que produce la entrega a su voluntad (cf. 4,1-2,6, donde «conocer a Dios» es expresión paralela de «guardar su ley»); en Os, «conocimiento del Señor» [Yahvé] es un conocimiento religioso en sentido comprehensivo, mientras que «conocimiento de Dios» es el conocimiento de la moralidad hebrea tradicional (cf. J. McKenzie, JBL 74 [1955], 22-27). Aunque Oseas insiste en que Dios ama *('hb)* a Israel, cuando habla de la respuesta de Israel exige conocimiento *(yd'),* si bien nosotros esperaríamos que el amor pidiera amor. Con todo, *yd'* tiene un fuerte matiz afectivo; el profeta no emplea el término directo *'hb* probablemente para eludir sus resonancias eróticas. Con su propensión a los cultos de la fertilidad, Israel estaba siempre en peligro de confundir lo erótico con lo religioso (cf. W. Eichrodt, Interpr 17 [1963], 264). **23.** Dios responde a las súplicas de buena cosecha que se alzan de una tierra devastada por la sequía. Los abusos de los cultos paganos han llevado a la naturaleza a una situación tal, que está en contradicción con su esencia, que consiste en estar al servicio del hombre y ayudarle a llegar a Dios. La personificación de Oseas describe una naturaleza restaurada que cumple sus verdaderas funciones; los cielos unen a Dios con la tierra, la tierra da sus frutos y el hombre se siente llevado hacia Dios. **24.** *Yizreel:* Israel. Esta expresión insólita es debida a que en el cap. 1 se emplea como nombre de uno de los hijos que simbolizan a Israel. **25.** *lo:* Yizreel-Israel. Si esta lectura es correcta (TM dice «la»), cambia la imagen. No es que Israel recoja la cosecha, sino que él mismo es la cosecha, con lo que la promesa divina de que Israel se acrecentará (Gn 15,5; 32,13) queda cumplida.

13 **D) El profeta y su esposa (3,1-5).** Oseas hace el relato de su propio matrimonio; a diferencia del cap. 1, se centra en la esposa, no en los hijos.

1. *adúltera:* No ha de entenderse en sentido estricto; puede referirse a impureza o infidelidad en general, como en 2,4; sin embargo, el adulterio real constituye un símbolo más significativo de la conducta de Israel, pues éste se ha descarriado después de haber sido elegido por Yahvé. Se suele decir que el importe de la compra indicado en el v. 2 equivale a 30 siclos, el precio de una esclava (Lv 27,4), pero sabemos muy poco acerca del valor de la moneda en aquella época y no podemos tener seguridad. Por ello no está claro si se trata de la compra de una esclava o del precio de la novia. La nueva esposa debe vivir aislada durante cierto tiempo, como castigo o para dar lugar a que se acostumbre, aunque es más probable que se le atribuya una impureza ritual por haber participado en ritos paganos. Un adorador de Yahvé sólo podría acercarse a ella después de un tiempo de separación. El relato del

matrimonio termina abruptamente en el v. 4. Se dice únicamente lo preciso para que sirva como símbolo de las relaciones de Yahvé con un Israel que debe sufrir la pérdida de su organización civil y religiosa, simbolizada esta última por los utensilios del culto legítimo (sacrificio, efod) e ilegítimo (estela —*ašerá*—, símbolo pagano, ídolos). Según el curso natural de los acontecimientos, ello significaría la pérdida de la identidad nacional en las circunstancias culturales del Próximo Oriente antiguo. Pero esta pérdida es temporal, porque Israel volverá a Yahvé. Ordinariamente se cree que la referencia a David es una interpolación, pero nótese que 2,2 significa que la reunificación de Israel bajo un solo caudillo formaba parte de la visión de Oseas sobre la restauración. **5.** *volverán con temor:* Con respeto religioso.

II. Condenación de los contemporáneos de Oseas (4,1-9,9). Estos capítulos son una colección de dichos del profeta dirigidos a una clase determinada o a todo el pueblo en conjunto. El tema más frecuente es el juicio que Yahvé hará del Israel contemporáneo por culpa de sus pecados, aunque ocasionalmente se pronuncian también palabras de esperanza.

14 **A) Yahvé acusa a Israel (4,1-3).** La colección empieza con una introducción general, un juicio referido a todo el pueblo. Los hijos de Israel, hijos de la promesa, que recibieron la tierra en cumplimiento de esa misma promesa, han resultado infieles. Fidelidad *(ʾemet)* y amor *(ḥesed)* son las virtudes características de la relación de alianza; su realización concreta es el «conocimiento de Dios», es decir, un comportamiento de acuerdo con su voluntad moral (cf. 2,22). La enumeración de los pecados de Israel del v. 2 recuerda obviamente que el Decálogo —al que aquí se alude, y la observancia de cuyos preceptos era condición para el mantenimiento de la alianza— ha sido violado, por lo que la alianza se considera rota. **3.** *duelo:* El significado alternativo de *ʾbl* (marchitarse) encaja mejor con lo que sigue. Cuando la alianza ha sido rota, su objeto —la tierra— se convierte en desierto e Israel retorna a su condición primera de pueblo sin alianza y sin redención.

15 **B) Acusación contra los jefes de Israel (4,4-5,7).** Estos dichos se refieren al tema de la infidelidad de los gobernantes y al de los abusos en el culto. **4b.** *sacerdotes:* El TM dice «sacerdote», quizá porque estas palabras se dirigen al sumo sacerdote en su calidad de cabeza del gremio sacerdotal, que a su vez es centro de atención en los versos siguientes, en que se emplea el plural. De nuevo vuelve Yahvé a emplear un lenguaje jurídico (v. 4): que nadie tome la defensa de los sacerdotes, pues ya sería inútil. La sentencia está dictada. Los sacerdotes «tropezarán», es decir, caerán, irán a la ruina, al igual que los profetas. Estos últimos no son hombres de la calidad de Oseas, sino falsos profetas que proporcionaron no pocas amarguras a los verdaderos profetas de Yahvé. Aquí son presentados junto con los sacerdotes en un contexto relacionado con el culto, lo que indica su situación oficial en el culto y en el santuario (cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Israel* [Cardiff,

1944], esp. 61). Sacerdotes y profetas sufren una misma condenación porque han fallado en el cumplimiento de su misión, que era enseñar los caminos de Yahvé, no porque hayan corrompido el culto. *en el día... por la noche:* Quizá los sacerdotes obtenían sus oráculos en estado consciente, y los profetas en sueños, pero la frase también puede significar «siempre». **5b.** *y destruiré a tu madre:* Quizá exprese una amenaza concreta de exterminio contra la casa sacerdotal (el sacerdocio era hereditario en Israel); cf. la amenaza contra los hijos de los sacerdotes en 6b. **7-11a.** Este pasaje, originariamente, iba separado de lo que precede; en vez de «tú», «ellos» designa a los sacerdotes. No se mira al pueblo como víctima, sino como culpable subsidiario al lado de los sacerdotes. Estos no sólo cumplen mal su misión de enseñar, sino que además fomentan la idolatría. **7.** *gloria:* Verdadero servicio del sacerdote yahvista. *ignominia:* Los cultos de Baal, que incluían sacrificios —llamados «pecado» y «culpa» en v. 8—, con los que medraban los sacerdotes. Pero el castigo llegará como consecuencia directa del crimen cometido: los banquetes sacrificiales idolátricos de Israel no producirán el favor divino, ni la abundancia; los ritos de fertilidad serán absolutamente infructuosos. Ello será inevitable, porque el pueblo ha abandonado a Yahvé, fuente de la vida. **11a.** *prostitución:* Idolatría, pero con cierta alusión al libertinaje característico de los cultos de Baal.

11b. Este nuevo ataque contra la idolatría comienza con un proverbio sobre la insensatez de los ritos orgiásticos de la fertilidad. «Vino nuevo» *(tîrôš)* puede significar el mosto recién salido de la prensa, que en sí no tiene fuerza para embriagar, pero da ocasión a los salvajes festivales de la cosecha. Sin embargo, *tîrôš* aparece con significado de vino en un banquete cananeo ofrecido a los dioses (UM 2 Aqhat, VI, 7), de donde podemos deducir que aquí se trata de un elemento embriagador que se emplea en los ritos. En todo caso, no es preciso reducir la insensatez de Israel a la simple codicia de bienes como en 7,14. En el v. 12 aparece otro aspecto de la idolatría: buscar oráculos fuera de Yahvé. **12.** *madero:* Quizá es la *ašerá,* estaca de madera y símbolo de la diosa madre que formaba parte del equipo cultual en los santuarios baalistas, o bien un árbol de adivinación (cf. Jue 9,37, «encina de los adivinos»), mientras que el palo puede significar una especie de vara adivinatoria. El «espíritu de prostitución» produce (en hebreo, «seduce para») tales aberraciones. El «espíritu» no es una personificación; es una fuerza, un móvil para actuar que viene sobre alguien como desde fuera: mejor traduciríamos «impulso». La prostitución se explica aquí como infidelidad a Yahvé (12b), aunque el contexto presenta matices de libertinaje. **13-14.** Los lugares altos y los bosquecillos verdeantes eran los sitios típicos donde se instalaban los santuarios baalistas (cf. 1 Re 14,23; Jr 2,20), a los que los hombres acudían en busca de placer y provecho, en vez de buscar a Yahvé. Por culpa de los cultos de la fertilidad, el libertinaje iba en aumento entre las gentes del pueblo; pero los más culpables eran los sacerdotes, porque arrastraban al pueblo hacia el pecado al unirse ellos mismos a las prostitutas sagradas

en la ejecución de sus ritos religiosos (14b). Para comprender la fuerza de estas expresiones hemos de recordar que las faltas contra la castidad eran severamente castigadas en la mujer, no en el varón. Oseas invierte aquí la mentalidad tradicional. **14b.** *un pueblo sin conocimiento:* El pueblo carece de instrucción (6) y se ha entregado a los cultos frenéticos (11). La sentencia redondea la unidad de las palabras de Oseas, y en el v. 15 comienza un nuevo conjunto en el que es toda la nación, en contraste con lo anterior, la que sufre condenación, sin distinguir grados diferentes de culpabilidad dentro de ella.

16 **15-19.** El texto se halla muy corrompido, y la interpretación habrá de ser muchas veces puramente conjetural. **15.** *Judá:* Se ha dicho muchas veces que se trata de una interpolación, pero lo cierto es que se encuentra en las antiguas versiones, así como en TM; sirve de contraste retórico para subrayar la infidelidad del reino del norte. *Guilgal... Bet-Aven:* Famosos santuarios israelitas que simbolizan toda la infidelidad y la idolatría que invaden el reino (cf. Am 5,5). *como vive el Señor:* O bien «que el Señor vive». Es una fórmula del culto baalista en que se afirma el retorno del dios (cf. UM texto 49, III, 8; F. Horst, EvT 17 [1957], 371), prueba del sincretismo que condena el profeta. **17.** *adherirse:* Aliarse con los ídolos en lugar de Yahvé. *quede solo:* «Nada puede hacerse para cambiarlo», mejor que «no juntarse con él». **18.** La nación, no sólo los sacerdotes, como se decía en el v. 7, se ha entregado a la ignominia, es decir, a los ritos licenciosos, porque el «viento» la ha arrebatado (19). Viento es el mismo término que espíritu (12), impulso para realizar actos ignominiosos, pero «alas» añade la idea de una fuerza física poderosa (cf. Sal 18,11; 104,3): la insensatez de la idolatría arrastra consigo la ruina material —política y económica— de Israel.

5,1. Nuevos cargos contra los dirigentes. *casa de Israel:* Los ancianos que actuaban como jueces en determinados casos civiles. Así, pues, se nombran los tres estamentos que compartían la autoridad en Israel. *sois vosotros los llamados a juicio:* Podría entenderse como «vosotros deberíais ejercer el juicio». Juicio no es únicamente la decisión judicial; significa el recto orden civil, moral y religioso que los jefes no han sabido mantener, convirtiéndose en «trampa» y «red» que ha arrastrado a Israel hacia el pecado. Mispá y Tabor quizá fueran centros de idolatría, si bien no hallamos pruebas de ello fuera del contexto inmediato. **2.** *ellos:* Este cambio a tercera persona indica que los cargos van ahora contra otro grupo, seguramente el pueblo. Cuando los jefes se extravían, el pueblo está dispuesto a seguirlos. **3.** *Efraím:* La mayor tribu del reino de Israel, que por ello representa frecuentemente a toda la nación. *manchado:* Con impureza ritual que le impide acercarse a Dios; pero más que esta impureza, lo que aparta a Israel de Dios es el pecado. **4.** *espíritu de prostitución:* Un impulso hacia la idolatría (cf. 4,12), porque les falta conocimiento de Dios, es decir, entrega a sus deseos. «Reconocer» tiene en hebreo la misma raíz que «conocimiento» en 4,1.6.

5. *arrogancia:* Ostentación. El próspero reinado de Jeroboam II atribuyó probablemente su bienestar al esplendor de sus cultos (6), de forma que este mismo esplendor se convertía en signo de su espíritu erróneo. *tropieza:* «Salta sobre su culpa», es decir, va a la ruina a causa de ella; es la sentencia después de la acusación. **6.** También este versículo se refiere al castigo. El culto, orgullo y esperanza de la nación, es ineficaz. *buscar... no encontrar:* Expresión que bien puede proceder del culto al dios de la fertilidad, que muere y resucita (cf. H. G. May, AJSL 48 [1931], 77), alusión al sincretismo que Oseas ataca. En todo caso, este culto espléndido, lejos de propiciar a Yahvé, lo aleja. *hijos ilegítimos:* Lit., «hijos extraños», cuyo nacimiento no puede atribuirse a Yahvé, sino a los ritos de fertilidad que le son extraños. Una vez más, el error lleva en sí su propio castigo, pues la idolatría, simbolizada en la fiesta del novilunio —legítima en sí, pero corrompida en Israel—, destruirá al pueblo en vez de proporcionarle la abundancia deseada.

17 **C) Trastornos políticos (5,8-14). 8.** *Guibeá... Ramá:* Poblaciones benjaminitas cerca de Jerusalén, en la frontera entre Israel y Judá. Normalmente pertenecían a Judá, pero pudo ocurrir que Joás las anexionase a Israel a comienzos del siglo VIII (cf. 2 Re 14,8-14), de forma que serían las primeras plazas israelitas en sufrir un ataque procedente de Judá. *mira tras de ti:* Por miedo. La alarma es debida a un ataque que probablemente llegó al final de la guerra siro-efraimita, cuando Judá halló ocasión para atacar a Israel aprovechando que las fuerzas de éste se vieron obligadas a replegarse hacia el norte para hacer frente a Asiria (cf. 2 Re 16; Is 7,1-9). **9.** *día de castigo:* El hebreo *yôm tôkēḥâ* es una expresión insólita para designar el día del juicio y quizá indica un castigo medicinal más que vindicativo. El castigo de Israel es merecido e inevitable, pero Judá, instrumento de este castigo, también es culpable (10). Los jefes de Judá han atacado a su hermano Israel. La señal de que esta acción va contra la alianza está implícita en la imagen de los que mueven los linderos, que alude a la ley deuteronomista de la alianza (19,14), cuya violación lleva consigo la maldición correspondiente a tal delito (Dt 27,17). **11.** *vanidad:* Término corriente para designar a los ídolos, pero el texto es incierto. **12.** Este versículo está calcado sobre las fórmulas de la teofanía cultual (cf. W. Zimmerli en *Geschichte und Altes Testament* [Hom. A. Alt; Tubinga, 1953], 179-209): Yahvé se hace presente no para salvar, sino para destruir. *larvas:* Lit., podredumbre, corrupción. Las dificultades por que atravesaban los judíos los llevaron a buscar ayuda en las alianzas políticas; ello constituía un nuevo pecado, pues los pactos antiguos entre superior e inferior llevaban consigo la aceptación de los dioses del superior. El acercamiento de Israel a Asiria es comúnmente referido al reinado de Manajem, antes de la guerra siro-efraimita (2 Re 15,19), pero también el rey Oseas fue luego vasallo de Asiria. En cualquier caso, semejante comportamiento era inútil: las ayudas naturales de nada sirven. **14.** La imagen de la enfermedad da paso a la del león furioso para expresar lo terrible e inevitable del juicio de Yahvé.

18 **D) Falso arrepentimiento (5,15-7,2). 15.** *mi lugar:* Parece unir la presente sección con la anterior, pues hace alusión a la imagen del león que ataca y luego se retira a su guarida.

6,1. *ha desgarrado:* Prosigue la imagen del león. Sin embargo, el tema que aquí se inicia, el falso arrepentimiento, iría mejor después de una amenaza o condenación profética; además, los pecados a que se alude en 6,6 no son los mismos del cap. 5. En el AT es conocida la idea de que Dios ocupa un lugar especial (cf. 1 Sm 26,19), y la comparación de Yahvé con un león no es única (cf. 13,7; Am 3,8; Sal 50,22). Más verosímil parece que se haya añadido hábilmente a lo anterior un dicho suelto sobre el arrepentimiento. **6,1.** Oseas pone en boca del pueblo palabras de arrepentimiento insinceras o, al menos, insuficientes: expresiones como las que ellos, en su mala voluntad, podrían usar. Parecen admitir que Yahvé los ha castigado y que sólo él puede salvarlos. **2.** *hará revivir:* No «suscitar de entre los muertos», sino «devolver la salud», después que las heridas los han llevado casi a la muerte. *dos días... tercer día:* Un corto intervalo, sin precisar exactamente el tiempo. La expresión «tercer día» puede aludir al culto de los dioses de la fertilidad, que morían y resucitaban; en Babilonia al menos, la resurrección comenzaba al tercer día (cf. *Ishtar's Descent:* ANET 55). *vivir en su presencia:* La muerte era concebida como la separación total de Dios (cf. Sal 6,6). **3.** Sigue exhortando al arrepentimiento, pero en términos que recuerdan los rituales de la fertilidad (lluvia, lluvia de primavera). **4.** Yahvé responde en forma de oráculo. La pregunta retórica muestra la lucha, característica del pensamiento de Oseas, entre la voluntad salvífica de Yahvé y su justicia. El oráculo pone de manifiesto la insinceridad de Israel (4b) y la falta de conocimiento de Yahvé, pese a que Yahvé mismo ha sometido a prueba al pueblo por medio de castigos que fueron interpretados por los profetas (5a). **5b.** Este versículo debería leerse «y mi juicio se propaga como la luz» (LXX). El juicio inquebrantable de Yahvé, figurado por la luz indeficiente del sol, se pone en contraste con la inconstancia de Israel, comparable a lo efímero del rocío.

6. Explicación de las pasadas acciones de Yahvé, que revela implícitamente —de otro modo resultaría inadecuada aquí— por qué falla ahora el arrepentimiento de Israel: este pueblo no ha aprendido la lección y sigue aferrado a un culto externo sin sumisión a los mandamientos de Yahvé. Oseas no repudia totalmente el sacrificio (cf. 9,4, donde la privación del sacrificio es un castigo, la pérdida de algo bueno). Al modo hebreo, ahora hace resaltar un aspecto, luego otro, sin preocuparse de los matices. En el v. 7 el tono es menos personal; se condenan los crímenes de violencia más que el culto falso. Este cambio podría ser indicio de un nuevo comienzo, pero la lista de infidelidades encaja bien aquí como una ampliación que ilustra la mala disposición de Israel para el arrepentimiento, el verdadero obstáculo que impide reunirse con Yahvé. Este tema es expresamente recogido en 7,1-2, lo que hace pensar que esta disposición es intencionada. **7.** *tierra:* En hebreo, *'ādām;*

puede significar «tierra» o «país» (M. Dahood, *Prv and North West Semitic Philology* [Roma, 1963], 57-58). Sin embargo, el paralelismo con los nombres de lugar de los vv. 8-9 sugiere que el nombre Adam corresponde a una ciudad de Transjordania. Ignoramos cuál fue la alianza a cuya violación se alude —el término empleado se refiere a cualquier acuerdo con juramento—, como también ignoramos los detalles y pormenores de los crímenes enumerados en los vv. 8-9. Según BJ, la «alianza» sería la que une a Yahvé con Israel en una relación especial, rota cuando éste adoptó los ritos cananeos después de la conquista. **8.** *Galaad:* Ciudad de Transjordania. *llena de huellas de sangre:* Llena de crímenes por violencia. **9.** *Siquem:* Antiguo santuario (Gn 33,20; 35,1-4) y centro importante de peregrinaciones (A. Alt, KlSchr 1, 79-88); el camino que conducía a ella era un buen apostadero para los bandidos, cuyos crímenes eran peores porque se trataba de sacerdotes degenerados. **11.** Al parecer, una glosa que aplica las palabras de Oseas sobre Israel al reino hermano de Judá. *cosecha:* juicio (cf. Jr 51,33; Joel 4,13).

7,1. Resume las ideas del cap. 6: la maldad de Israel impide su salvación, aunque Yahvé la quiere. **2.** *recuerdo:* Es el hebreo *zkr,* «evocar para testificar» (cf. Is 43,26). La «maldad» y los «crímenes» de Israel se personifican; están en pie como testigos contra el pueblo.

19 **E) Corrupción de la monarquía (7,3-12).** Se condenan dos aspectos de la actividad política de Israel: las intrigas intestinas y los desórdenes que siguieron al derrocamiento de la dinastía de Jehú (7, 3-7); la búsqueda de alianzas exteriores, como si éstas, en vez de Yahvé, pudieran asegurar la salvación de Israel (7,8-12). No se condena la monarquía en cuanto institución, sino más bien el abuso de esta institución —los cambios sangrientos de dinastía, las intrigas, la ostentación— que Oseas tiene a la vista.

3. *príncipes:* Funcionarios cortesanos encargados de la administración civil y militar: la clase que en Israel provocó frecuentes revoluciones. **4.** *encendidos hasta la ira:* El TM dice «adúlteros», lo cual es posible en el sentido de engañadores, dada la acusación de engaño contenida en el v. 3. Todo el texto del v. 4 está muy corrompido y son posibles varias interpretaciones; así, por ejemplo, las pasiones de los intrigantes son como un horno que abrasa lo que hay dentro; su talante es incierto como un horno cuyo fuego calienta poco y no llega a cocer el pan; como un hornero que pone levadura en la masa y luego tapa el fuego para calentar la masa sin dejarla cocer, ellos refrenan sus pasiones hasta que todo esté a punto y puedan dar el golpe decisivo. La amplitud que tiene la imagen del horno en 6-7a parece apoyar esta última interpretación. **5.** *en el día de nuestro rey:* Probablemente, la celebración de la entronización del rey. La corte está llena de corrupción sensual y de intrigas. El judaíta Isaías también reprueba la embriaguez de Israel (28,1-4.7-8); la irresponsabilidad que dominaba el reino debía de estar a la vista de todos. *extiende:* El sentido es oscuro; probablemente significa que el rey se asocia a los simuladores y él mismo se convierte

en uno de ellos. Sin embargo, «simuladores» es incierto; también podría significar «burlones» o «fanfarrones». **7.** *nadie... me llama:* Expresa la base teológica del profeta para condenar los desórdenes. No es sólo que la rebelión y el asesinato violen las leyes; las revoluciones no se han llevado a cabo por causa de Yahvé y para acercarse a él. Tradicionalmente, las dinastías israelitas asumían el poder con ayuda de los profetas, que hablaban en nombre de Yahvé (por ejemplo, 1 Re 11,29-34; cf. A. Alt, KlSchr 2, 116-34).

20 Los vv. 8-12, al igual que 5,13, condenan las alianzas con las potencias extranjeras. **8.** *se mezcla:* El verbo *bll* se emplea frecuentemente para indicar la mezcla de aceite en algo que se cuece (por ejemplo, Ex 29,2b); por ello debe considerarse como formando parte de la misma figura que prosigue en la segunda mitad del versículo, y la traducción «es zarandeado por las naciones», que supondría que estos versículos contienen la idea de la guerra y el exilio, ha de rechazarse. «Mezclarse» todavía podría apuntar al exilio que Teglatfalasar impuso a Israel en 732. Sin embargo, es difícil conciliar el exilio con la ignorancia de Israel con respecto a su situación desastrosa (9) y su arrogancia (10). Por todo ello, el v. 8 debe referirse a la búsqueda de alianzas extrañas, proceder que constituye igualmente una insensatez y un gesto de arrogancia. **8b.** Una advertencia contra la política de alianzas, que es, lit., «medio cocida», inútil. Los orientales cuecen sus panes, parecidos a tortas, colocándolos sobre piedras calientes o pegados a las paredes del horno; si no se les da la vuelta, una cara se queda cruda. **9.** *extranjeros:* Los extraños, hacia los que Israel se ha vuelto, en vez de robustecer la nación, la están debilitando. *canas:* Símbolo del vigor que desaparece. En su precipitada carrera hacia la ruina, Israel ignora las señales de peligro. **10.** Este dicho profético fue utilizado ya en 5,5 con diferente sentido. El *waw* hebreo debe tomarse aquí como explicativo (GKC 484, n. 1, b); la arrogancia de Israel está en su autosuficiencia, en su pretensión de encontrar la salvación prescindiendo de Yahvé. **11.** Se introduce una nueva imagen, indicio de que se trata de un dicho originariamente aislado contra las alianzas. *paloma:* Indefensa entre las grandes potencias. *estúpida:* Se la engaña fácilmente. Israel está loco y, a pesar de su debilidad, se empeña en mezclarse con las grandes potencias. **12.** La condenación sigue a la lista de las faltas cometidas por Israel. Prosigue la imagen de la paloma: Yahvé se apoderará de ella como un cazador. El final del versículo es muy oscuro en el TM; parece decir: «Los castigaré de acuerdo con sus asambleas». Pero si leemos con los LXX «maldad» en vez de «asambleas», se afirmaría simplemente que el castigo será proporcional a la culpa. BJ, con otras traducciones, explicita la idea de que Israel se alejó de Yahvé para buscar ayuda en los extraños; será castigado con el destierro.

21 **F) Lamento por Israel (7,13-16).** El profeta llora la ruina que Israel se ha buscado, pero no, como podría esperarse después de 7,3-12, por su política desleal, sino por haberse dado a las prácticas cultuales

del baalismo. La lamentación es un género bastante corriente en la literatura profética, pero en Oseas resulta rara y, por ello mismo, enfática.

13. *redimir:* El término hebreo *pdh* tiene sentido comercial y se usa, por ejemplo, aplicado a la compra de la libertad para un esclavo; quizá podríamos parafrasear «rescate». *mentiras:* Se refiere probablemente al arrepentimiento insincero de Israel, que ha frustrado el deseo de salvación por parte de Yahvé (cf. 6,1-4). **14.** Pone en claro hasta qué punto son falsas las actitudes religiosas de Israel; sus mismas demandas de auxilio están viciadas por rasgos baalistas. Al parecer, no se trata de simple idolatría, puesto que «gritan a» Yahvé, pero no «de corazón», pues lo hacen «en sus lechos», alusión a la práctica de dormir en los «lugares altos» según el ritual de los cultos de la fecundidad (cf. Is 57,7), y «se laceran», práctica pagana expresamente prohibida en Israel (Lv 19,28). **15.** Yahvé es el Dios que guiaba a Israel en la batalla y le otorgaba la victoria, pero el pueblo lo ha abandonado, buscando ayuda en otros, o buscándola en Yahvé, pero de una forma que él rechaza. **16.** *se vuelven inútiles:* El TM es ininteligible. Una corrección posible es la lectura de los LXX, que une 16a a la imagen siguiente. También es posible unirlo a lo anterior: «Se vuelven, pero no a mí». *son como un arco falso:* Un arco destensado que no dispara cuando es preciso (cf. G. R. Driver, *Hom. F. Nötscher* [Bonn, 1950], 53-54). La figura del arco implica una inversión de términos: Israel es, o debiera ser, instrumento de Yahvé, pero ha adoptado la idea pagana de que la divinidad podía ser sometida para servir a las exigencias del hombre, obligada a ello mediante ritos mágico-religiosos. **16b.** Condena de la nación infiel. La sentencia recae primariamente sobre los jefes y, a través de ellos, sobre todo el pueblo. *insolencia:* El hebreo *zaʿam* significa el hablar burlón con matices de maledicencia y acusación. Quizá se alude a una repulsa burlona de los dirigentes de Israel contra las advertencias del profeta. En todo caso, el castigo será inevitable. Hasta el enemigo proverbial, Egipto, tendrá ocasión de escarnecer a Israel.

22 **G) Pecados en la política y en el culto (8,1-14).** Tenemos aquí una nueva proclamación del castigo inevitable que caerá sobre Israel. Viene primero una advertencia (1-3), luego la condenación del cisma político y religioso por separarse de Judá (4-7), la política de alianzas (8-10) y, finalmente, la idolatría (11-13). Si bien todas estas unidades han sido ligadas unas a otras (por ejemplo, el v. 4 es una explicación del v. 3; «tragado» une el v. 7 con el v. 8), en su origen debieron de ser dichos sueltos. Nótese, por ejemplo, la alternancia entre la segunda y la tercera persona.

1. *tú que vigilas:* El «como un águila» del TM y los LXX puede retenerse: «¡Una trompeta a tus labios! ¡Como un águila (el enemigo [v. 3] cae sobre) la casa del Señor!». La trompeta era una señal de alarma, no el indicativo de que se había violado la ley. Esta traducción significaría que Oseas, imaginariamente, ve ya cómo el enemigo cae sobre el Israel pecador. *alianza... ley:* La relación básica establecida con Yahvé en el Sinaí junto con sus condiciones. Sin embargo, el nexo

que aquí se establece con el v. 4 sugiere la extensión de la alianza del Sinaí a la establecida con la dinastía davídica (2 Sm 7). **2.** Se hace evidente el tema, característico de Oseas, de la insinceridad: Israel rechaza al Señor y, sin embargo, le sigue invocando. Rechazar a Yahvé significa «desechar» (el hebreo es muy enérgico: «tratar como desagradable») todo cuanto es bueno (v. 3), pues todo lo bueno procede de Yahvé. Efectivamente, ello equivale a elegir el castigo a mano de los instrumentos de Dios, que son los enemigos de Israel. **4-6.** El «crear reyes» y la idolatría son cosas que van unidas, especialmente la implantación de los «becerros de oro», hecho que alude a la ruptura de Israel con el reino davídico, pues Jeroboam I fundó los santuarios de los becerros cuando se separó de Judá (1 Re 12,26-31). La dificultad está en que la rebelión de Jeroboam, al igual que otros muchos cambios dinásticos que habrían de sobrevenir después en Israel, ocurrió obedeciendo a las palabras de un profeta que hablaba con la autoridad de Yahvé (1 Re 11, 26-40). De ahí podría deducirse que Oseas condena únicamente las caprichosas intrigas ocurridas después de la muerte de Jeroboam II. Sin embargo, Oseas se siente libre para condenar lo que otros profetas aprobaron (cf. 9,4), de modo que es perfectamente posible que en este caso condene la fundación misma del reino del norte. Si Yahvé permitió que la soberbia de Jeroboam siguiera su curso para castigar así los pecados de Salomón, no por ello dejaba de ser soberbia. Parte de semejante orgullo se puso de manifiesto con la erección de los santuarios oficiales para hacer competencia a Jerusalén. La intención original no era idolátrica (cf. 1 Re 12,28, claramente fundado en una fórmula yahvista correcta: Ex 20,2), pero de hecho la pluralidad de santuarios condujo a la idolatría.

23 **5.** *becerro:* No es originalmente un ídolo. Los becerros equivalían al monte sobre el que se suponía que moraba Yahvé invisible (cf. Albright, DEPC 235-37), pero ya en tiempos anteriores a Oseas se había empezado a tributarles culto. *Samaría:* Los santuarios de Jeroboam estaban en Dan y Betel, pero puede asegurarse que Omrí construyó una especie de santuario cuando edificó Samaría como su capital. En todo caso, el becerro de Betel se consideraba como propio de Samaría (cf. 10,5), por lo cual no es necesario pensar que esta referencia a Samaría corresponda a una época posterior a 732, cuando Dan fue tomado por Asiria y reemplazado por otro santuario en Samaría. **5b.** *hasta cuándo:* La pregunta y la alusión a la inocencia son elementos característicos de la lamentación. **6.** El desprecio de los ídolos, meros productos humanos, llegaría a ser un tema favorito de la literatura posterior del AT (cf. Is 44,6-20). **7.** Reflexión en estilo proverbial sobre las consecuencias de la idolatría israelita. Al igual que el viento violento destruye el grano maduro, los falsos cultos de la fertilidad sólo acarrearán la ruina. Una vez más, la idolatría es como un tronco estéril: inútil. Las imágenes ilustran una doctrina peculiar de Oseas: que el castigo viene como consecuencia natural del pecado, no como resultado de un juicio externo y arbitrario. **8.** Alusión al exilio que dio comienzo en 732:

castigo adecuado al pecado cometido por Israel, que buscó ayuda en las alianzas con los extraños, en vez de recurrir a Yahvé. **9.** *contrató amantes:* Doblemente irónico. Israel-prostituta («contratar» tiene la misma raíz que la expresión técnica «salario de la prostituta» de 2,14; 9,1) es quien paga a sus amantes, y el amor no es cosa que pueda comprarse en modo alguno. Sin embargo, el amor, lo mismo que un tributo, era elemento de las alianzas (cf. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* [Roma, 1963], 196, n. 14). **10.** *un ejército:* Yahvé conducirá una fuerza enemiga contra Israel (traducción conjetural). *carga:* El tributo pagado a Asiria. **12.** *muchos:* Sirve de nexo entre los vv. 11-12. Israel ha edificado muchos altares, pero no ha seguido las muchas orientaciones de Yahvé. Puesto que Oseas no condena los altares en sí, sino más bien el mal uso idolátrico que de ellos se hacía, la oposición entre altar y ley no debe ser absoluta. La ley rechazada puede muy bien ser el conjunto de prescripciones relativas al culto adecuado. Es importante para la historia de la religión israelita el dato de que Oseas conociera una ley escrita. **13.** Los sacrificios ilegítimos no agradan, sino que ofenden a Dios. El verso, pues, concluye con el enunciado de la sentencia, final acostumbrado de las acusaciones proféticas. **14.** *su hacedor:* No es usual que Oseas se refiera a Dios como creador; por otra parte, el tema implícito de las construcciones ostentosas a expensas de los pobres recuerda a Amós (por ejemplo, 3,9-15). Probablemente este verso es una adición. Condena la autosuficiencia de los hebreos, su confianza en las obras de su poderío.

24 **H) Destierro sin culto (9,1-6).** El profeta pone en contraste las festivas reuniones de culto con la sombría asamblea del exilio, un exilio que sería castigo por la idolatría que había invadido el culto de Israel. En cuanto a la forma, Oseas habla de Yahvé, no en nombre de Yahvé.

1. *no te regocijes, no exultes:* Inversión de la acostumbrada invitación a alegrarse en el culto. *como las naciones:* Estas no han sido sometidas a una condenación, como Israel, porque no habían sido especialmente elegidas por Dios. Es precisamente su elección la que hacía posible a Israel «ser infiel» (lit., «prostituirse»), imitando los cultos paganos de la fertilidad en su deseo de obtener abundantes cosechas. **2.** De hecho, Israel será privado de los beneficios esperados, pues la cosecha «faltará» (lit., «engañará» o «traicionará»). Como este verbo está tomado del vocabulario que se usa para describir cualidades morales, sería mejor traducir su paralelo «no alimentará» por «hostil», significado que no exige cambiar las consonantes del TM. El cambio a la tercera persona es consecuencia de la vivacidad del estilo: el profeta actúa como un fiscal, que unas veces se dirige al acusado y otras habla de él a los jueces (cf. Is 10,3 para un cambio semejante). El castigo aquí no es la pérdida de la cosecha, sino de toda la tierra, el destierro, como muestra el v. 3. **3.** A diferencia de Asiria, Egipto no es lugar de destierro forzoso, sino de refugio. El regreso a aquel país invierte la historia de la salvación. En Asiria, el alimento de Israel es impuro

(ritualmente), pues no ha sido producido por la tierra del Señor, sino por una tierra impura (cf. Am 7,17). **4.** No se puede ofrecer a Yahvé un alimento impuro; por eso el culto habrá de interrumpirse durante el destierro. **5.** La pregunta retórica está cargada de ironía para subrayar la situación insostenible que se planteará con el destierro. *día festivo... día del Señor:* Términos sinónimos genéricos. En vez de reunirse con ocasión de las fiestas de Yahvé, Israel se junta en el exilio, mientras la patria queda entregada a la desolación (6). **6b.** El hebreo es muy enfático: «Preciosa era su plata - yerbajos crecerán sobre ella».

25 **I) Persecución contra el profeta (9,7-9).** Esta breve sección se parece a los vv. 1-6 en que no emplea el «yo» profético en nombre de Yahvé, pero queda fuertemente señalada por el final enfático del v. 6 y por los tiempos distintos que aquí se emplean. Sin embargo, hay una concatenación perfecta: para el profeta, atacar al culto alegre era tanto como provocar la repulsa.

7. *han llegado:* Probablemente, un «perfecto profético». Tan cierto es el castigo de Israel, que ya se da por hecho. *que Israel lo sepa:* Leído con 7a. Sin embargo, los LXX suponen un texto hebreo consonántico que puede leerse «Israel grita: el profeta», etc. En cualquier caso, estas últimas palabras reflejan el desprecio de Israel ante un profeta. Según 1 Sm 10,9-13; Jr 29,26, es evidente que al profeta se le suponía loco con mucha frecuencia. Las palabras de Oseas tienen un sentido general: Israel ha rechazado no a uno solo, sino a toda la línea de los profetas; ésta es la respuesta natural y hostil de los culpables a su acusador (7c). **8.** La imagen prosigue esta última idea. El profeta es un vigía, alguien que está sobre una torre para mirar y advertir que se acerca un peligro. Aunque ha sido designado por Dios, encuentra reprobación incluso en el estamento consagrado. **9b.** La acostumbrada conclusión condenatoria.

26 **III. Pecado e historia (9,10-14,1).** Este último grupo de dichos de Oseas alude frecuentemente al pasado pecador de Israel, que culmina en las perturbaciones ocurridas en los días mismos del profeta; hasta ahora, las referencias a los acontecimientos históricos habían sido ocasionales. El estilo resulta un tanto meditativo: sigue habiendo pasión, pero con menos ataque directo y más reflexión.

27 **A) Pecado y decadencia (9,10-17).** De la historia de Israel se evoca el recuerdo de dos crímenes y se indica que sus consecuencias perduran todavía. La nación que estaba destinada a ser innumerable como las arenas a la orilla del mar va a ser enteramente devastada.

10. *uvas en el desierto:* Inesperadas y por ello más deseables. Como los «frutos primeros» de la «higuera temprana» serían ciertamente recogidas. La imagen, por tanto, implica la elección divina de Israel, aunque —cosa rara— la elección tiene lugar en el desierto, no en Egipto (cf. 11,1, donde ocurre en Egipto). Israel entró en contacto con los cultos cananeos de la fertilidad en Baal-Peor, santuario situado en los límites de Moab, e inmediatamente ocurrió la primera caída. La caída, pues, sigue con dramática rapidez a la elección. **11.** *gloria:* Esta fertilidad prometida por Dios a Israel sirve de nexo con el v. 11, contrastando

con «ignominia». El culto a Baal consigue lo contrario de lo que intenta: esterilidad en lugar de fecundidad. **11b.** Debe ir, como en el TM, en el lugar correspondiente a 16b, pues aquí estropea la progresión: primero, esterilidad; luego, algo peor: la pérdida de los hijos ya crecidos; después, lo peor de todo: la inaccesibilidad de Dios. **13a.** Texto difícil. El TM pone en contraste dos etapas de la historia de Efraím. En otros tiempos sus perspectivas eran tan halagüeñas como las de Tiro, la ciudad comercial fenicia proverbialmente rica y fuerte; pero la nación caerá y sus hijos serán pasados a cuchillo. Los LXX ofrecen una lectura diferente, estableciendo un paralelismo entre los vv. 13a y 13b. **14.** Hasta ahora el profeta ha hablado en nombre de Yahvé, el acusador; en el v. 14a intercede por el pueblo. Así, pues, frente a la culpabilidad de Israel reconoce que el castigo es inevitable, pero suplica que éste consista en el mal menor (cf. David, 2 Sm 24,12-14). **15.** La historia de los pecados de Israel es resumida en palabras del propio Yahvé. Guilgal se refiere probablemente al santuario cercano a Jericó. La secuencia Baal-Peor, Guilgal serviría así para recordar la tradición de la conquista, pero en sentido negativo: cuanto mayor es el contacto con la tierra prometida, mayor es la corrupción. *odié:* La justa decisión de castigar, explicada en el resto del v. 15. **16.** Se explica en qué va a consistir el castigo de Israel: quedará despoblado (como en 11-14). **17.** Habla nuevamente el profeta por su cuenta. No puede sino estar de acuerdo con la justa sentencia de Yahvé, pues Israel no ha escuchado a su Dios.

28 **B) Castigo de la apostasía (10,1-8). 1-2.** Israel, con la prosperidad, ha multiplicado sus lugares de culto, pero su religiosidad es «falsa», es decir, aduladora e hipócrita (hebr., *ḥlq*). *demoler:* Lit., «romper el cuello», expresión despectiva. **3-4.** Dos partículas copulativas, perdidas en la traducción, ligan estos versos a lo anterior como una explicación de la falsedad de Israel. Inesperadamente, la atención se centra en las faltas sociales, no en las religiosas; pero, desgraciadamente, la interpretación exacta es difícil. Si seguimos el texto enmendado («ellos», en vez del TM «nosotros», en 3b), el v. 3 parece recordar 1 Sm 8: el pueblo se queja de que no tiene un rey como las demás naciones, pero el profeta reprueba sus deseos de tener un rey en lugar de Yahvé, pues sin Yahvé el pueblo está perdido, tenga o no tenga rey. Con todo, el TM puede retenerse; entonces, el profeta se identificaría con la nación y expresaría lo desesperado de la situación. En la medida en que se ha perdido el «temor del Señor», base de toda sociedad, y es como si no hubiese rey. Este no puede gobernar donde ya no queda honor ni fidelidad. La justicia (4) y el orden justo han dado paso al desorden, como cuando las malas hierbas ocupan el lugar de las plantas útiles. **5-6.** Añadido para extender la condenación al fracaso religioso de Israel, que prefiere sus cultos —aquí objeto de burla— al servicio de Yahvé. En vez de la alegría en el culto, Israel guardará luto por su ídolo, que, al *ser llevado al destierro, pondrá de manifiesto su incapacidad.* **5.** *sacerdotes:* El término hebreo *k^{e}mārîm* es despectivo y se aplica sólo a los paganos. Este oráculo debe datarse en una época bastante posterior a

732, cuando los nuevos ataques asirios amenazaban a lo poco que quedaba de Israel, incluida Betel. **6-8.** La devastación se describe en tres etapas: pueblo, jefes y religión van a desaparecer. Lo cierto es que nadie deseará sobrevivir y todos clamarán a la tierra que les sirva de sepultura (8b).

29 **C) Falsa confianza (10,9-15).** Esta sección se diferencia de 10, 1-8 por ir directamente dirigida a los culpables. El tema es la vanidad de confiar en sí mismos en vez de apoyarse en Dios.

9-10. Estos versículos forman un «oráculo de juicio» completo, con acusación y sentencia. El texto está muy corrompido, pero queda clara la idea general de la falsa confianza. **10.** *dos crímenes:* No es posible identificar el segundo, pero ciertamente se trata de un hecho reciente: una culpa actual que es prolongación de los pecados históricos de Israel y acarrea un castigo también actual.

11-12. Como en otras ocasiones (2,17; 9,10; 11,1), Oseas mira las hermosas perspectivas de Israel en sus comienzos, cuando Yahvé mismo encontró un pueblo dócil y lo puso en camino hacia una magnífica recompensa. *justicia:* El término hebreo significa mucho más. Implica un orden totalmente justo, y de ahí, además del justo orden moral, un orden en la naturaleza —con la lluvia a su tiempo, etc.— capaz de asegurar la abundancia material (cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* [vol. I; Nueva York, 1962], 146). El conjunto de imágenes agrícolas implica seguramente la afirmación de que es Yahvé, no Baal, quien gobierna la fecundidad. **13.** Israel ha elegido el mal camino, confiando en sus cultos baalistas y en su propia fortaleza. **14-15.** Como castigo adecuado, la fortaleza será quebrantada. **15.** *al amanecer:* Enigmático; un ligero cambio en el TM permite leer «como la aurora», es decir, rápidamente.

30 **D) El amor supera la ingratitud (11,1-11).** Este pasaje, una de las cumbres de la revelación sobre la naturaleza de Dios en el AT, es también uno de sus textos más corrompidos. Así y todo, aún es posible seguir con suficiente claridad el curso del pensamiento: el amor paterno de Yahvé y la ingrata respuesta de Israel (1-4), que es castigado (5-7); esto pone en movimiento el amor de Dios (8-9) con vistas a la redención de Israel (10-11). Hay un brusco cambio de estilo y de contenido en el v. 8. Las reflexiones de Yahvé sobre la irresponsabilidad de Israel ceden el paso a una apasionada proclamación de su amor hacia el pueblo. Sin embargo, 8-11 presuponen una historia semejante a la de 1-7, a fin de explicar el amor misericordioso que proclaman, amor que, en definitiva, es el que gobierna toda la historia. Hay una concatenación deliberada, y el capítulo ha de explicarse como un todo.

1. *mi hijo:* En el Próximo Oriente antiguo era costumbre atribuir ascendencia divina a los personajes importantes, pero no es preciso suponer aquí ese trasfondo. Pero un contexto en que se habla de Yahvé como educador amoroso de su pueblo refleja probablemente la costumbre de llamar al sabio, al educador, padre de sus protegidos (por ejemplo, Azitawadda, rey de los danunianos, ANET 500; Prov 2,1, etc.).

2. *llamé:* Según los LXX. Si el «llamaron» del TM fuese correcto, sería una alusión al atractivo que ejercía el culto de Baal o la cultura superior de Canaán. **4b.** *sanador:* Salvador desde Egipto (TM 3b). **6.** Por haber abandonado a Yahvé, Israel debe ser castigado con el exilio. **6-7.** Muy corrompido. No permite una exégesis segura.

8. *¿Cómo...? ¿Cómo...?:* El castigo no es la última palabra de Yahvé. Un sorprendente antropomorfismo presenta a Yahvé dirigiéndose a su pueblo en los emocionados términos de una lamentación. Dios no puede destruir a su pueblo amado. **9.** Igualmente sorprende la apelación a su «santidad»; el ser radicalmente distinto de Dios, el *mysterium tremendum,* en vez de producir pavor y miedo, explica su misericordia. Al revés del amor humano, el de Dios carece de ese elemento de egoísmo que hace al primero tan mudable y destructor, terrible en la venganza de un amor desdeñado. El v. 9 puede interpretarse como una pregunta: «¿Es que no volveré a...?», es decir, una nueva amenaza después de las expresiones misericordiosas del v. 8 (Robinson, *op. cit.,* 44-45). Sin embargo, esto chocaría con el estilo de lamentación introducido por el v. 8 y las esperanzas expresadas en el 11; en consecuencia, el v. 9 debe tomarse como una expresión de misericordia. **10-11.** Hay un evidente cambio en la actitud de Yahvé (nótese el contraste con los caps. 2-3, donde era Israel el que cambiaba). Esta promesa de salvación (vv. 10-11) era de esperar. Sin embargo, el uso de la tercera persona en el v. 10, en contraste con el «Yo» divino de los vv. 8-9 y 11, hace que el v. 11 deba considerarse como una interpolación que interpreta el «temblor» (por temor y respeto, más que por miedo) del v. 11. El v. 10 introduce un retorno «desde Occidente»; el v. 11 sólo nombra a Egipto y Asiria, correspondiendo a 11,5.

31 **E) Perfidia de Israel (12,1-15).** Difícilmente puede verse en todo el conjunto de este capítulo un plan lógico completo. Nos encontramos ante una colección de dichos referentes a un mismo tema: la perfidia de Israel ilustrada por la historia y por los contemporáneos de Oseas, que no hacen sino marchar por el mismo camino de sus antepasados.

1b. El tema de la perfidia es introducido mediante el contraste entre la traición de Israel y la fidelidad de Judá, pues el v. 1 quizá deba traducirse «pero Judá sigue caminando con Dios y es fiel al Santo» (el significado de *rād,* «camina con», es inseguro; el paralelismo de «fiel» en 1b indica el sentido general; cf. Vg.). El plural *q^e^dôšîm,* «el Santo», también es difícil. La traducción supone que se trata de un plural mayestático formado por analogía con *'ĕlōhîm,* pero hay que admitir que el paralelismo entre *'el* (v. 1b) y *q^e^dôšîm* resulta extraño, porque el término paralelo *'el* es singular, y el mismo Oseas utiliza el paralelismo *'el-qādôš* (singular) en 11,9. El significado «los santos», es decir, los fieles seguidores de Yahvé, seguramente los profetas por hallarse especialmente cerca de Dios, unificaría el capítulo estableciendo un nexo entre este versículo con los vv. 11 y 14 (Wolff, *Hosea,* 272). **2a.** Imagen vívida de la actividad infructuosa, especificada en la segunda mitad del v. 2: el esfuerzo vano de Israel es su política de alianzas («trans-

porta aceite», es decir, hace alianzas, pues en el antiguo Oriente eran usuales las alianzas por aceite; cf. D. J. McCarthy, VT 14 [1954], 215-21). Las alianzas, lo mismo con Egipto que con Asiria, son inútiles; peor aún, son traiciones a Yahvé, único apoyo de Israel. **3.** *querella:* En los siguientes versículos se desarrolla una vez más la acostumbrada introducción de una acusación jurídica. *Jacob:* El patriarca y su pueblo, sus herederos, incluidos los contemporáneos del profeta, son sometidos a juicio. El pueblo es uno con su cabeza, que concentra en sí todos sus fraudes. **4.** *cuando fue hombre:* Pérfido de niño (Gn 25,24-26; 27,36), en su madurez el patriarca pretendió luchar contra el mismo Dios (Gn 32,22-33). **5.** *ángel:* Sustituye a Dios (cf. Gn 32, donde el contendiente de Jacob pasa de ser un hombre [25] a ser Dios [29,31]). A la luz de lo anterior podemos considerar la oración de Jacob (las «lágrimas» son una designación corriente de la súplica; cf. P. R. Ackroyd, VT 13 [1953], 250-51) como una prolongación de sus malas artes y su presunción: fue insincera, un engaño, de manera que el gran encuentro de Jacob con Dios en Betel (Gn 28,10-22; Oseas invierte el orden de los acontecimientos de Gn) se reduce a una especie de superchería. Sin embargo, es posible que el v. 5 presente la conversión de Jacob: el padre tribal del que Israel se sentía orgulloso era un pecador como el resto, necesitado de la gracia de Dios, aunque, al revés que el pueblo hasta aquel momento, aceptó la gracia y se convirtió. Esta interpretación ofrece una buena introducción a la llamada a la conversión que sigue en el v. 7 (probablemente, palabras de Oseas dirigidas al pueblo, aunque también podría ser la respuesta de Yahvé a la oración de Jacob, una llamada dirigida a éste, y a todo el pueblo a través de él, para que se convierta). De una u otra forma, Oseas invierte la imagen que da Gn del patriarca: más que un amigo de Dios, fue el primer pecador de Israel, en quien da comienzo la historia de las infidelidades del pueblo.

32 **6.** Doxología interpolada. **8.** Vuelta al presente para condenar la duplicidad de Israel y su confianza en los bienes materiales. El «cananeo» —mercader— es Israel, porque los antiguos habitantes de la tierra eran, para los hebreos agricultores, los comerciantes por excelencia. El término implica además la infidelidad religiosa de Israel, porque ha imitado todas las costumbres de Canaán. **9.** La riqueza, aunque sea aplicada al culto en forma de ricos sacrificios, no puede cubrir el pecado de Israel (5,6). En típico contraste con las riquezas acumuladas en Canaán aparece la descripción de Israel en sus comienzos, cuando Yahvé en persona salvó al pueblo de Egipto. La descripción se hace más viva por hablar Yahvé en primera persona, reminiscencia de las teofanías cultuales. Yahvé explica a Israel que debe volver a la situación de los viejos tiempos, no por razones de ascetismo, sino porque de esa manera descubrirá su intimidad con Dios. El «tiempo señalado» (quizá podríamos traducir «tiempo de encuentro») recuerda las grandes reuniones con Yahvé en el desierto. **11-12.** Prosigue el tema de la cercanía de Dios en la referencia a los profetas (11), pues Dios se comunicó con su pueblo a través de la sucesión de los profetas, empezando por Moisés

(Dt 18,15); pero fue en vano, porque Israel puso su confianza en un culto contaminado de baalismo, un culto que sólo produce la ruina (12). **13.** Este versículo vuelve a Jacob. A la luz de 3-6, la referencia a sus actividades en Aram (cf. Gn 29,15-31) puede ser también condenatoria, otro ejemplo de las faltas de Israel, al principio como al final de su historia. Quizá la servidumbre que sufre de buena gana Jacob a cambio de una esposa alude indirectamente al servicio que Israel presta a los Baales por el interés de obtener la fecundidad, y quizá la marcha del patriarca a Aram se tome aquí como una alusión a la política de alianzas extrañas. **14-15.** La indeficiente acción salvadora de Dios se pone en contraste con la continua infidelidad de Israel. El abrupto cambio a la condenación del v. 15 señala lo inevitable del fin: un Dios justo no dejará de visitar a Israel por sus pecados.

33 **F) Sentencia de muerte (13,1-14,1).** Esta colección de dichos referentes al juicio está compuesta de varias unidades: típicos oráculos de juicio (13,1-3; 13,4-8); una condenación irónica de la monarquía (13,9-11) y una sentencia compuesta de diferentes elementos sobre todo el pueblo (13,12-14,1). Todo ello dispuesto de manera que la intensidad va creciendo hasta llegar al tema principal: Israel se halla frente al último castigo, la muerte, en lugar de la derrota y el exilio.

13,1-3. El primer oráculo expone los pecados pasados de la principal entre las tribus de Israel, Efraím. Se admite que el pasado «murió» parece cerrar el v. 1, separándolo de lo que sigue. Sin embargo, podemos interpretar la muerte como una decadencia moral, o como sufrimiento que en el AT se asimila frecuentemente a la muerte, o también —y puede que sea más acertado— como un «perfecto profético», lo que significaría que el fin está tan cercano, que ya se da por hecho, aunque todavía esté por llegar. En este caso se podría conectar el v. 1 con lo siguiente: el pecado antiguo se prolonga en la actual idolatría tan despectivamente descrita. El culto supersticioso con que Israel confiaba forzar a la divinidad, mediante el empleo de unos ritos mágicos, termina en la degradación del mismo Israel, que se rinde ante simples criaturas: besando y adorando unos becerros. El final sólo puede ser la ruina (v. 3; cf. 6,4, donde aparecen las mismas imágenes). **4-8.** En contraste con la ruina inherente a la idolatría, la acostumbrada fórmula litúrgica «Yo soy Yahvé, tu Dios desde Egipto» pone ante nosotros la verdadera salvación de Israel, que es Yahvé. Sin embargo, lo siguiente muestra —en términos que serán favoritos de la escuela deuteronomista (por ejemplo, Dt 8,11-20)— cómo los favores de Yahvé han exaltado el orgullo de Israel, hasta el punto de que éste ha abandonado a su Dios. Esto sólo puede significar que Dios cambia y de salvador se convierte en juez inexorable, que es descrito como una fiera que acecha la presa (cf. 5,14), una imagen sumamente expresiva en que el animal rapaz aparece como el enemigo del pastor. **9-11.** Esta burla de los reyes expresa la idea de que Israel está sin ayuda cuando se aleja de Yahvé, sin que importe entonces la clase de institución que elija. **10.** Al parecer, se trata de una alusión a la demanda de que Saúl fuera constituido

rey, tal como se relata en la tradición antimonárquica (1 Sm 8), pero el v. 11 supone una monarquía ineficaz, con frecuentes cambios dinásticos. Esto corresponde a la situación inestable del reino del norte, que se había apartado de la monarquía y del culto legítimos de Jerusalén (cf. 8,4-6). **12.** La unidad final de este capítulo se presenta bajo la forma de un documento legal que es «enrollado» y «guardado», aludiendo al procedimiento judicial consistente en consignar la sentencia sobre un papiro que luego se enrollaba, era atado con un cordel y, finalmente, sellado (cf. Is 8,16; ilustración en AtBib 98). **13.** *dolores de parto:* Imagen del juicio favorita de los profetas (por ejemplo, Jr 6,24) y en la apocalíptica (Is 26,17; cf. Jn 16,21), pero aquí se usa en sentido diferente. La atención se centra en la locura del hijo, no en los dolores de la madre; al dar de lado a Yahvé, Israel, el hijo, ha desechado su oportunidad de sobrevivir. **14.** En vez de salvar a Israel, Yahvé dará a las potencias de la muerte dominio sobre él (el versículo, excepto esta última sentencia, puede tomarse como un grito de triunfo [cf. 1 Cor 15,35], pero el contexto exige que se lea como una serie de preguntas amenazadoras). **15.** Una nueva imagen especifica la clase de destrucción inminente después de la amenaza general: lo mismo que el siroco sopla del desierto, marchitando las flores de la primavera, así destruirá Yahvé a Israel, a pesar de la aparente prosperidad de éste. **14,1.** La sentencia final, por otra parte, no es figurativa; describe la suerte terrible que aguarda al pueblo de una tierra conquistada, el castigo que de hecho sufrirá Israel.

34 **IV. Epílogo: Arrepentimiento y salvación (14,2-9).** La profecía de Oseas se cierra con una nota de esperanza, fundada en la certidumbre de que Yahvé ama a su pueblo. La proclamación de este amor comprende dos partes: la advertencia del profeta a su pueblo para que retorne a su Dios (2-4) y la respuesta de Dios, que es una promesa de amor a su pueblo, comunicada a través del profeta (5-9). Esta estructura corresponde a un rito penitencial; el pueblo comienza proclamando su arrepentimiento para recibir después, a través de un profeta, la seguridad de que Dios le perdona. Oseas empleó ya la fórmula en 6,1-3, pero allí con sentido irónico, porque faltaba el verdadero arrepentimiento. Ahora es en serio.

2. Israel ya ha sucumbido, ha sufrido su castigo, por lo que la llamada a retornar suena como una invitación al arrepentimiento definitivo y a la unión con Yahvé, idea sobre la que vuelve el v. 9. La alusión al hundimiento del pueblo no prueba realmente que el oráculo sea posterior a 722; el profeta pudo prever tanto la ruina como la restauración (que, de hecho, él nunca llegó a experimentar) desde mucho antes. **3.** El verdadero retorno significa mucho más que el simple culto externo. Los sacrificios deben ir acompañados de un verdadero arrepentimiento que se exprese en sinceras plegarias («palabras»). Esta es la ofrenda que Yahvé aceptará, la que hace valiosos los sacrificios («bueyes») porque es así como éstos pueden simbolizar la verdadera entrega. (El versículo 3b es oscuro; la CCD propone una enmienda posible del TM:

«que podamos ofrecerte bueyes, nuestros labios». Los LXX dicen: «nosotros corresponderemos con [el] fruto de nuestros labios», suprimiendo toda referencia explícita al sacrificio —aunque no se puede pasar por alto el contraste implícito con el culto sacrificial pomposo y vacío— y haciendo que el versículo suene únicamente como una llamada a la plegaria y la penitencia). **4.** Un ejemplo de las palabras y las actitudes que se piden: repulsa de todas las supersticiones, de los enredos políticos (tales como la alianza con Asiria), de la fuerza militar (caballos), así como de la idolatría en estricto sentido.

5. Israel está desesperadamente enfermo de infidelidad, un mal que sólo Yahvé puede curar; el amor de Dios es libre, es decir, inmerecido en cualquier sentido. **6-8.** Se describen las consecuencias del amor de Yahvé: Israel florecerá en hermosura (6-7) y abundancia (8) Las imágenes tomadas del reino vegetal indican que es Yahvé, no Baal, quien da el incremento. Más aún, el estilo refleja la fuerza y la ternura del amor divino, pues expresiones tales como «fragancia del Líbano», «florecer como la viña», «morar a la sombra», «vino», «lirio» están tomadas de las canciones amorosas de Israel, como se puede comprobar en Cant (cf. Wolff, *Hosea,* 302). **9.** Probablemente se trata de un dicho independiente añadido a lo anterior por causa de la imagen del ciprés. *yo te abatí...:* Como en el v. 2, una promesa de salvación final después del castigo. La traducción, sin embargo, es incierta; el versículo puede significar «le he respondido y he aguardado», es decir, una simple promesa de que Yahvé escuchará a un Israel arrepentido. *por mí:* Posiblemente, «en mí se hallará fruto para ti». En cualquier caso, Yahvé es comparado con el árbol de la vida, un símbolo que resultaba familiar por el contacto con los cultos de la fecundidad. Aplicado a Yahvé, es una manera más de afirmar que él es el verdadero dueño de la vida. **10.** Adición, en estilo sapiencial, de los escribas que compilaron el libro de Oseas.

16

ISAIAS 1-39

FREDERICK L. MORIARTY, SJ

BIBLIOGRAFIA

1 B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs, N. J., 1958), 252-87; G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the Old Testament* (Londres, 1959), 106-12; P. Auvray y J. Steinmann, *Isaïe* (BJ; París, [2]1957); S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah* (Nueva York, 1958); Bright, *Hist.*, 281-319; B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Napperville, 1967); A. Feuillet, *Isaïe (le livre d'):* VDBS 4 (París, 1947), 647-90; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Bd. Kapitel 1-23* (Zurich, 1960); J. E. Huesman, *The Book of Isaia, Part 1* (PPBS; Nueva York, 1961); E. J. Kissane, *The Book of Isaiah* (vol. 1; Dublín, [2]1962); G. Knight, *Prophets of Israel (1) Isaiah* (BG 7; Abingdon, 1961); J. Mauchline, *Isaiah 1-39* (Londres, 1962); F. L. Moriarty, *Introducing the Old Testament* (Milwaukee, 1960), 120-37; A. Penna, *Isaia* (LSB; Turín, 1957); R-F 1, 462-72; R. B. Y. Scott, *Isaiah 1-39, Introduction and Exegesis* (IB 5; Nueva York, 1956), 150-381; L. A. Schökel, *Isaías* (LISA; Madrid, 1968); B. Vawter, *The Conscience of Israel* (Nueva York, 1961), 162-207; O. S. Virgulin, *La «fede» nella profezia d'Isaia* (BeO; Milán, 1961); A. Weiser, OT 183-97; J. Ziegler, *Isaias* (Echter-B; Wurzburgo, 1948).

INTRODUCCION

2 **I. El hombre y su época.** Lo poco que sabemos de Isaías es lo que el profeta nos dice de sí mismo en Is 1-39. Pertenecía al reino de Judá y profetizó durante cuatro reinados: Ozías (783-742), Jotam (742-735), Ajaz (735-715) y Ezequías (715-687). Se suele admitir, sobre la base de 6,1, que la actividad profética de Isaías dio comienzo el año de la muerte de Ozías. Pero hay que dejar abierta la posibilidad de una actividad anterior a la arrolladora visión de Yahvé entronizado en el templo. Isaías estaba casado y era padre de dos hijos, al menos, cuyos nombres tenían un significado simbólico. Es verosímil que toda la actividad profética de Isaías tuviera por escenario la ciudad de Jerusalén. Aunque el profeta se movía con soltura entre los reyes y tenía fácil acceso a la real presencia, no es de creer que perteneciese a la

familia real. Sus títulos de nobleza consisten en su talla humana y la alta misión a que Dios le había llamado.

Esta misión consistió en guiar a Israel a través de una de las peores épocas de su historia. Con la muerte de Ozías tocó a su fin el período de gloria y prosperidad nacional que había disfrutado Judá. La sombra de Asiria, que una vez más empezaba a caminar por los senderos de la conquista, se abatía amenazadora sobre el país. Durante su propia vida Isaías tendría que ver cómo el reino del norte se hundía en el remolino de las conquistas, y su propia patria era invadida por los poderosos ejércitos asirios. Pero en Judá aún era más amenazadora la crisis espiritual que el peligro de destrucción física. La misma avaricia, hipocresía e injusticia que Amós había fustigado en el reino de Israel estaban minando la integridad espiritual de Judá.

A todo ello hay que añadir la pérdida del vigor nacional, que condujo a los dirigentes a buscar la forma de llegar a un acuerdo con Asiria y sus dioses, minando así en sus mismas bases la existencia de Judá como pueblo de la alianza. El rey de Judá pertenecía a la casa de David, a quien había sido prometida una descendencia dinástica eterna (2 Sm 7). Con Asiria arrasando todo lo que se le ponía enfrente, muchos judaítas empezaron a dudar de que Yahvé tuviera poder para salvar a la dinastía davídica, según sus promesas. Otros adoptaron una actitud opuesta, pero igualmente falta de espíritu. Interpretando la alianza davídica como una garantía absoluta de invencibilidad, sin que para ello importaran los crímenes de cualquier género que se cometían contra Yahvé, intentaron arrastrar a la nación a una serie de revueltas poco menos que suicidas. Cuando la religión se convierte en una garantía para la injusticia a escala nacional, el fin no está lejano. Nadie supo comprenderlo mejor que Isaías.

3 Su ministerio puede dividirse en tres períodos, en cada uno de los cuales podemos situar con cierta seguridad un cierto número de los oráculos pronunciados por el profeta. El primer período, que se extiende a lo largo de los reinados de Jotam y Ajaz, está representado por el contenido de los caps. 1-12. El punto culminante de esta etapa fue la ruptura de Isaías con Ajaz y su política nacional, en la crisis de 735-733, cuando Siria e Israel formaron una coalición para obligar a Judá a entrar en la rebelión armada frente a Asiria. El segundo período nos sitúa en el reinado de Ezequías, que sufrió fuertes presiones por parte de Egipto y de los filisteos para que se les uniese en la sublevación contra Sargón de Asiria. Son pocos los oráculos que pueden asignarse con toda seguridad a esta primera etapa del reinado de Ezequías, cuando toda Palestina vivía bajo la sombra amenazadora de Sargón el Grande. El cap. 20 pertenece con seguridad a esta etapa y, con la ayuda de los anales asirios, puede fecharse en los años 714-711, cuando Ašdod y otras ciudades-estados se unieron en un levantamiento contra la poderosa Asiria. La posición adoptada por Isaías aparece clara en este capítulo 20. Caminando por las calles de Jerusalén, descalzo y cubierto tan sólo de un ceñidor, el profeta subrayaba la locura de confiar en

Egipto y en sus aliados. Parece ser que en esta ocasión se impuso la política preconizada por el profeta, pues Judá se libró del castigo cuando Sargón sofocó la revuelta.

El último período coincide con las campañas de Senaquerib en Palestina; este rey sucedió a Sargón en el trono de Asiria en 705. El material en prosa del apéndice histórico (caps. 36-39) nos ofrece importantes noticias sobre aquellos tiempos penosos, que vinieron a dar la razón a las palabras proféticas de Isaías. La actividad militar de Senaquerib en Palestina sigue siendo un problema histórico. En el comentario se adoptará la teoría de las dos campañas, que parece estar más de acuerdo con las pruebas históricas. A esta última etapa de la actividad profética de Isaías corresponden los oráculos reunidos en 28,7-33,24. Isaías llevó adelante su tarea como portavoz de Yahvé durante más de cuarenta largos y difíciles años. Una tradición tardía y no comprobada supone que sufrió la muerte bajo el impío rey Manasés, que rechazó de plano las reformas de su padre Ezequías.

4 **II. Teología de Isaías.** La santidad del Dios uno, creador y dueño del universo, domina todo el mensaje. Yahvé es «el Santo de Israel», convicción que se apoderó de Isaías con fuerza arrolladora en su visión inaugural. Junto con este profundo sentido de la santidad divina hay una intensa conciencia de la condición pecadora propia y del pueblo. El pecado, en cualquiera de sus formas, es intolerable en presencia de la santidad divina. Nadie en todo el AT ha hablado tan abiertamente como Isaías para denunciar el orgullo de Judá, su intemperancia, su encallecida injusticia para con el pobre. Estaba convencido de que Yahvé iba a destrozar la nación en su juicio. Este, realmente, estaba ya a la vista, personificado en los ejércitos asirios. Tampoco debe olvidarse el carácter cósmico del juicio. No sólo la tierra de Palestina, sino toda la naturaleza, se verá envuelta en la catástrofe; el pecado del hombre afecta a todo el universo, que también habrá de sufrir la ira del juicio divino. Judá, sin embargo, sigue siendo «su pueblo» y Jerusalén es la ciudad santa cuyos fundamentos están seguros. Una y otra vez vuelve Isaías a la idea de que Sión ha sido elegida por Yahvé, el Dios vivo, como lugar para su morada y para revelarse (T. Vriezen, *Essentials of the Theology of Isaiah*, en *Israel's Prophetic Heritage* [Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962], 129-31). Por esta razón, Isaías nunca creyó que la nación sería totalmente destruida ni las promesas divinas canceladas. Quedaría siempre un resto, purificado a través del fuego del juicio, que heredaría las promesas hechas a David. La doctrina de Isaías sobre el resto da al mensaje del profeta un tono optimista que, sin embargo, no llega a empañar su visión del juicio inevitable sobre tanta maldad.

Estrechamente relacionada con esta doctrina del resto hay en Isaías una fe en que la historia está bajo el dominio de Dios. Hasta en la hora de la mayor aflicción, cuando Jerusalén veía sus muros rodeados por las tropas de Senaquerib, se le promete la liberación con sólo que ponga su confianza en Dios. Una actitud que luego sería groseramente pervertida

hasta llegar a la creencia de que Jerusalén era absolutamente inviolable. Pero esto no era más que una distorsión de la confianza con que Isaías unía salvación y arrepentimiento, conversión a Yahvé. En esta fe se fundaba la convicción de Isaías de que Yahvé, fiel a sus promesas, suscitaría un rey de la descendencia davídica, cuyo gobierno de paz y justicia reemplazaría a los reyes infieles y vacilantes que habían venido ocupando el trono de David. En esta figura real mesiánica halló la esperanza de Israel una expresión permanente. Nuestra fe nos asegura que la esperanza se vio cumplida muchos siglos después, cuando Dios envió a su Hijo único para establecer en el mundo un reino de paz y de justicia.

5 **III. Composición.** El proceso a través del cual los caps. 1-39 llegaron a su forma actual fue largo y complicado. Ningún investigador moderno se atrevería a asegurar que todos los materiales comprendidos en esos capítulos proceden del mismo Isaías. Más aún, entre los investigadores apenas hay acuerdo a la hora de determinar con exactitud qué partes representan la obra del profeta. Con un mejor conocimiento acerca de la forma en que llegaron a constituirse las colecciones proféticas, y también con un mayor respeto hacia la tradición hebrea, nosotros nos resistimos hoy a declarar categóricamente que tal o cual pasaje no es de Isaías. Es cierto que el mismo Isaías en persona puso por escrito y ordenó algunos de sus oráculos, a fin de que no se perdiesen (8,16; 30,8), pero no es menos cierto que algunos de los oráculos que se le atribuyen proceden de una época muy posterior. Así, pues, en estos capítulos tenemos una antología de materiales isaianos, procedentes unos del mismo profeta y debidos otros a unos autores posteriores, desconocidos, de los que podemos afirmar que prosiguieron la tradición del profeta. El lector habrá de tener en cuenta que el orden en que aparecen todos estos materiales no obedece a criterios cronológicos ni a consideraciones de orden lógico. Pueden encontrarse juntos oráculos de épocas diferentes y sobre asuntos totalmente distintos. Tratar de imponer a la colección una falsa unidad sólo serviría para confundir al lector. Ningún análisis detallado de estos capítulos ha sido universalmente aceptado.

6 **IV. Contenido.** El sumario que sigue es el que se utiliza en el comentario. Está de acuerdo, en general, con la división que corrientemente se hace del libro.

I. Amenazas y promesas a la rebelde Judá (1,1-6,13)
  - A) La acusación (1,1-31)
  - B) Sión, presente y futuro (2,1-4,6)
    - a) En los días por venir (2,2-5)
    - b) Juicio sobre la idolatría (2,6-22)
    - c) Desintegración de la sociedad de Judá (3,1-15)
    - d) Condenación de las elegantes mujeres de Jerusalén (3,16-4,1)
    - e) Visión de Sión restaurada (4,2-6)
  - C) Canto de la viña (5,1-7)
  - D) Los ayes (5,8-30)
  - E) Visión inaugural (6,1-13)

II. Libro del Emmanuel (7,1-12,6)

A) Crisis nacional bajo Ajaz (7,1-9,6)

a) Dos signos para el rey (7,1-17)
b) Invasión de Judá (7,18-25)
c) Amenaza en suspenso (8,1-20)
d) El Príncipe de la Paz (8,23-9,6)

B) Caída de Israel del Norte y venganza divina contra Asiria (9,7-12,6)

a) La mano de la cólera de Yahvé (9,7-10,4)
b) La arrogancia de Asiria (10,5-34)
c) El reinado del Emmanuel (11,1-9)
d) La reunión del Israel disperso (11,10-16)
e) Acción de gracias al Santo de Israel (12,1-6)

III. Oráculos contra los gentiles (13,1-23,18)

A) Oráculos contra los enemigos de Israel (13,1-20,6)

a) Oráculos contra Babilonia, Asiria y Filistea (13,1-14,32)
b) Oráculo contra Moab (15,1-16,14)
c) Oráculos sobre Damasco y Efraím (17,1-14)
d) Oráculos sobre Etiopía y Egipto (18,1-19,25)
e) El símbolo de la cautividad de Egipto (20,1-6)

B) Visiones de catástrofe (21,1-23,18)

a) Caída de Babilonia (21,1-10)
b) Oráculos sobre Edom y Arabia (21,11-17)
c) Oráculo sobre el valle de Visión (22,1-14)
d) Oráculo contra el mayordomo real (22,15-25)
e) Oráculo sobre Tiro (23,1-18)

IV. Apocalipsis de Isaías (24,1-27,13)

A) La devastación futura (24,1-23)

B) Himnos de acción de gracias; profecías de salvación (25,1-27,1)

a) Salmos de acción de gracias y alabanza (25,1-12)
b) Confianza en Yahvé vengador (26,1-27,1)

C) La viña de Yahvé; fragmentos varios (27,2-13)

V. Oráculos de amenaza y promesa para Israel y Judá (28,1-33,24)

A) Alianza con la muerte (28,1-29)

a) Los jefes ebrios del pueblo de Yahvé (28,1-13)
b) Una alianza con la muerte (28,14-22)
c) Parábola del labrador (28,23-29)

B) Juicio sobre Jerusalén; visión de redención (29,1-24)

C) Juicio sobre Egipto y Asiria (30,1-31,9)

a) Futilidad de la alianza con Egipto (30,1-7)
b) Testamento de Isaías (30,8-17)
c) Paciencia y misericordia de Dios (30,18-26)
d) Yahvé juzga a Asiria (30,27-33)
e) No confiar en Egipto; Yahvé defiende a Jerusalén (31,1-9)

D) Oráculos varios (32,1-33,24)

a) Gobierno de un rey justo y sociedad en orden (32,1-8)
b) Las mujeres satisfechas y el orden ideal que ha de venir (32,9-20)
c) Peligros para Judá y restauración futura (33,1-24)

VI. El Señor como vengador de Sión (34,1-35,10)
   A) Juicio sobre Edom (34,1-17)
   B) Alegría de la restauración (35,1-10)

VII. Suplemento histórico (36,1-39,8)
   A) Invasion(es) de Senaquerib (36,1-37,38)
   B) Enfermedad y curación de Ezequías (38,1-39,8)

COMENTARIO

I. Amenazas y promesas a la rebelde Judá (1,1-6,13).

7 **A) La acusación (1,1-31).** El capítulo resume brillantemente todo el mensaje de Isaías, desde la enérgica protesta contra el pueblo renegado hasta la promesa de renovación, con tal que Israel se arrepienta. De hecho, todo el libro oscila entre los temas de la acusación y de la promesa de misericordia divina. Muchos elementos de estos primeros capítulos proceden del primer período del ministerio de Isaías, pero no aparecen dispuestos según un orden cronológico. El pecado fundamental de Judá consiste en haber rechazado a un soberano que es padre amoroso. De este mal brotaron todos sus pecados de injusticia social, de formalismo hipócrita en lo religioso y su inclinación a vanas supersticiones.

1. El título es de un redactor. Fue añadido al libro antes de la incorporación de las profecías anónimas contenidas en los caps. 40-66 a los oráculos de Isaías. El nombre del padre no tiene nada que ver con Amós el profeta. **2.** *oíd, cielos:* Fórmula introductoria propia del género literario llamado «litigio de la alianza». Yahvé, el soberano que tiene establecida una alianza con Israel, aparece como juez de las violaciones que contra ella comete el pueblo. Plantea solemnemente la acusación ante el universo, que hace las veces de testigo, y pronuncia la sentencia. En esta escena Yahvé actúa como demandante y como juez. El litigio se comprende sobre la base de la alianza mosaica entre Yahvé, soberano, e Israel, su vasallo.

J. Harvey, Bib 43 (1962), 172-96; H. B. Huffmon, JBL 78 (1959), 285-95; G. E. Wright, *Israel's Prophetic Heritage* (Hom. J. Muilenburg; Nueva York, 1962), 26-67.

5. *¿dónde se os podría golpear?:* La imagen corresponde a un esclavo cubierto de golpes por un dueño ultrajado. La tierra devastada de Judá es el precio pagado por su locura. Probablemente se trata de una alusión a la invasión de Senaquerib en 701, cuando éste pudo gloriarse de haber asolado 46 ciudades amuralladas y un número incalculable de aldeas (ANET 288). Los cuatro versículos siguientes describen la devastación causada por el rey asirio. **8.** La personificación de Jerusalén como una doncella es una imagen favorita de Isaías (10,32; 16,1; 37, 22). En Oriente es posible ver todavía la frágil y solitaria choza del

vigilante durante el tiempo de la vendimia. La «cabaña en un melonar» amplía la imagen de la soledad. **9.** *un escaso resto:* El término empleado aquí (en hebreo, *śārîd)* no es el que Isaías utiliza generalmente por «resto» (en hebreo, *š^{e}ʾār)*. Es dudoso que Isaías considerase a los supervivientes de la catástrofe ocurrida en 701 como el resto ya purificado. Sin embargo, el hecho de que hubiera entonces supervivientes se interpreta como una prueba de la misericordia de Dios, que ha perdonado a un pueblo que merecía el exterminio. **10.** Este versículo es un nuevo oráculo de «litigio» unido a lo anterior por las palabras-clave «Sodoma» y «Gomorra». Este oráculo debió de pronunciarse ante una gran muchedumbre que participaba en un acto de culto con ocasión de una fiesta. No es posible determinar la fecha exacta, pero probablemente fue pronunciado muy al principio de la actividad profética de Isaías. Al final de este oráculo (19-20) se deja abierta la posibilidad de escapar al castigo.

8 **11.** Entre los profetas es corriente la idea de que el sacrificio carece de valor si no va acompañado de las adecuadas disposiciones interiores (Am 5,21-24; Os 6,6; Jr 7,21-23, etc.). Un culto meramente externo es pura hipocresía. Los profetas condenan el abuso, no la institución del sacrificio. **13.** El término empleado por «ofrenda» (hebreo, *minḥâ)* parece significar, en este pasaje, cualquier tipo de don. Más adelante se empleará este mismo término para designar una oblación incruenta, como la de grano u otros alimentos. **14.** En Nm 28,11-15 se halla el ritual para la celebración del novilunio. Esta antiquísima fiesta, al igual que el sábado, era un día de descanso y tenía lugar en el primer día de la luna nueva (De Vaux, IAT 600-602). **15.** Se reprueba el gesto de oración, consistente en elevar las manos con las palmas abiertas hacia el cielo, porque éstas están manchadas con la sangre de los crímenes. **16.** *lavaos:* No la purificación externa, ritual, mandada por la ley, sino la pureza interior del corazón. **18.** Imagen tomada una vez más del ambiente judicial. Se manda a Judá que defienda su causa ante el juez divino. El desastre sólo podrá evitarse por medio del arrepentimiento y la enmienda.

21-23. Estos versículos constituyen una lamentación; el primero va en el metro llamado *qînâ,* ritmo sollozante producido por la sucesión de sílabas acentuadas en el esquema de 3 + 2. El tono es semejante al de Lam. La apostasía religiosa es descrita frecuentemente en los profetas como adulterio. **23.** En vez de administrar justicia, los príncipes se han puesto de acuerdo con los que despojan al indefenso. El huérfano y la viuda eran, desde muy antiguo, los ejemplos clásicos de quien necesita la protección de los guardianes de la justicia. **24.** Se refuerza la solemnidad del juicio por los títulos que se atribuyen al juez. **25.** «Escoria» es el mineral que va a ser fundido. **27.** Cambia por completo el tono. El «juicio» (en hebreo, *mišpāṭ)* y la «justicia» (en hebreo, *ṣ^{e}dāqâ)* corresponden a Dios, no al hombre. **29.** Los «terebintos» eran encinas junto a las cuales se practicaban los ritos cananeos de la fecundidad. Algunos comentaristas consideran que este pasaje es posterior, debido a las ideas

y al vocabulario, pero dado que los israelitas eran culpables de haber practicado los ritos de la fecundidad desde los primeros tiempos de su historia, el argumento carece de sólido fundamento. Lo mismo que los árboles pierden su vigor y los bosquecillos se marchitan bajo el calor del sol, los renegados de la religión se secan y son consumidos por el fuego del juicio.

9 **B) Sión, presente y futuro (2,1-4,6).** Los caps. 2-4 forman unidad y contienen sermones pronunciados en las primeras etapas de la predicación de Isaías. Nos trazan una descripción de la situación moral desastrosa en que se hallaba Judá durante la segunda mitad del siglo VIII. El v. 1 sirve de título a esta pequeña colección; su forma sugiere que en otro tiempo estos capítulos existieron independientemente.

a) EN LOS DÍAS POR VENIR (2,2-5). Esta visión de las naciones que se reúnen en Sión se encuentra también, con ligeros cambios, en Miq 4,1-3. Es imposible determinar cuál de las dos es la original, o si ambas dependen de una fuente común. Los argumentos que se esgrimen a favor de una fecha ulterior, posexílica, no son convincentes, pues la convicción de que Yahvé obtendría una gran victoria universal se encuentra ya en la creencia, muy antigua entre los hebreos, referente al día de Yahvé. Recientemente se ha sugerido que ninguno de estos dos oráculos es original, sino que ambos dependen de una fuente común litúrgica (J. Gray, VT 11 [1961], 15).

2. *la montaña de la casa del Señor:* La idea de la montaña de Dios hacia la que caminan todas las naciones es muy antigua. H.-J. Kraus sugiere que pudo tomarse del antiguo culto yebuseo de Jerusalén (*Psalmen* [BK; Neukirchen, 1958], 342-45). Aquí se alude precisamente a la parte norte de la colina oriental de Jerusalén. Esta área se desarrolló extensamente durante el reinado de Salomón. **3.** Jerusalén se convierte en centro de «instrucción» (en hebreo, *torâ)* para todas las naciones. La Torah era el estilo de vida que Dios había revelado a su pueblo. **4.** *juzgará entre las naciones:* Zanjará las disputas, arbitrará entre los partidos contendientes. El profeta concibe la era mesiánica como un tiempo de justicia y paz.

10 b) JUICIO SOBRE LA IDOLATRÍA (2,6-22). La prosperidad y las alianzas con los extranjeros han dado ocasión al orgullo, la superstición y el lujo desenfrenado. Este oráculo parece reflejar aquella época en que la riqueza y el poderío del reinado de Ozías mantenían a Judá ciego y no le dejaban ver el juicio inminente. **6.** La adivinación, en muchas formas, era práctica común en el Próximo Oriente antiguo; en Israel estaba prohibida (Ex 22,17; Lv 19,31; Dt 18,10-11; 1 Sm 28,8-9), pero nunca se logró desterrarla del todo. *hacen alianza con extranjeros:* Lit., «chocan las manos», signo de un acuerdo comercial o político con los extranjeros. Ya desde los tiempos de Salomón los israelitas sabían bien que las alianzas con extranjeros eran una puerta abierta a los dioses extraños y a las prácticas idolátricas. **7.** El comercio exterior y la vida económica, revigorizada durante el largo reinado de Ozías, proporcionaron

a Judá una extraordinaria magnificencia, comparable a la de los tiempos de Salomón. La arqueología confirma esta nueva prosperidad. La protesta que aquí eleva Isaías se parece mucho a la de Amós en el reino de Israel. **9.** *[no les perdones]:* Esta frase se omite en 1QIs[a] y su posición aquí resulta incongruente. **10.** La humillación del orgullo humano ante el irresistible poder de Dios. Tema favorito de Isaías. **11.** En este versículo aparece por vez primera la expresión «en aquel día» *(bayyôm hahû),* que se repite 45 veces en total a lo largo de Is 1-39. Estilísticamente, la frase suele emplearse como un elemento enfático en la narrativa, colocada en el punto cumbre del pasaje, al principio o al final. Su valor temporal tiene que determinarse a partir del contexto. En cualquier caso, la frase señala una manifestación extraordinaria del poder de Yahvé (A. Lefèvre, *Mélanges Bibliques* [Hom. A. Robert; París, 1957], 174-79). **13.** Todo lo que sugiere poder y grandeza será arrollado. Los cedros simbolizan la vanagloria ostentosa del hombre (Jr 22, 14-15). Las encinas de Basán, territorio al este del Jordán, renombrado por su fertilidad, son impresionantes por su fortaleza. La mención de estos árboles puede obedecer al hecho de que a su sombra se desarrollaban las prácticas idolátricas de Israel (1,29). **16.** Durante la próspera época de Salomón, los navíos de Tarsis, introducidos por los fenicios, levarían anclas desde Esyón-Guéber en sus misiones comerciales. Tarsis significa «fundición», nombre dado a estos barcos cargueros que hacían la travesía entre las fundiciones de España o Cerdeña y el país fenicio (Albright, ARI 136). Incluso en una época tan posterior como el reinado de Ozías se hicieron, al parecer, algunos intentos de reemprender aquel comercio (2 Re 14,22). **19.** *en agujeros dentro de la tierra:* Podrían ser cisternas u hoyos empleados para almacenar grano, y que en caso de apuro podían utilizarse como refugio. La conmoción de la naturaleza que acompaña a la teofanía trae a la memoria la aparición de Yahvé en el Sinaí. **22.** Falta en los LXX. La idea parece ser que Judá no debería confiar en el hombre, ser frágil cuyo aliento vital es apenas un soplo que el Señor puede dar o quitar (Job 7,7).

11 c) Desintegración de la sociedad de Judá (3,1-15). El día del juicio sólo habrá anarquía, confusión y desesperación en Judá y Jerusalén. La historia ofrece muchos ejemplos del caos imperante cuando las fuerzas del orden y de la ley pierden el control de la situación. Pero aquella desintegración no sería únicamente producto de unas fuerzas históricas en conflicto. El primer verso pone en claro que se trata de un juicio divino, buen ejemplo de la interpretación de la historia característica del AT. Nunca se pierde de vista la dimensión divina (Mauchline, *op. cit.,* 71-72). Es probable que el pasaje sea de *ca.* 734, poco después de la subida al trono de Ajaz.

1. *sustento y apoyo:* El TM emplea el mismo término hebreo *(maš‘ēn)* en sus formas masculina y femenina. Las palabras se refieren a los apoyos del orden establecido, que se describen en los tres versículos siguientes. **2.** Jueces que se prestan al soborno (Am 5,7); profetas profesionales que dan su mensaje por una propina (Miq 3,11); decidores

de la buenaventura que se aprovechan de la superstición popular. Los ancianos eran los ciudadanos encargados de dirigir los asuntos de la ciudad (Rut 4,2). Como cabezas de familia dentro de cada clan, zanjaban las disputas y los pleitos surgidos en la ciudad, generalmente a las puertas de ésta, donde se ventilaban los asuntos de la comunidad. **3.** Las unidades de combate estaban compuestas por 1.000, 100, 50 y 10 hombres, organización que se remonta a la época del desierto. El «capitán» era un oficial profesional al servicio del rey (De Vaux, IAT 306). **4.** *haré que sean mozalbetes sus príncipes:* Esta frase puede ser una alusión a la poca edad de Ajaz (cf. v. 12) cuando comenzó a gobernar. **6.** En la tierra devastada, a un hombre que todavía conserva su vestido exterior (en hebreo, *simlâ)* se le pide que asuma el mando, pero él se niega, alegando que es tan pobre como su vecino. Es una manera sorprendente de describir una comunidad destrozada y sin jefes. **10.** Este versículo y el siguiente son una reflexión intercalada que recuerda Sal 1. **12.** *mi pueblo:* La repetición de la frase pone pasión en la situación descrita y recuerda al pueblo de Judá su condición privilegiada al amparo de la alianza. *un niño en brazos:* Lit., un «lactante» *(m$^{e‘}$ôlēl),* alusión a Ajaz, que comenzó a reinar a los veinte años (2 Re 16,2), y que probablemente ejerció el cargo de regente durante los últimos años de Jotam. *y mujeres los gobernarán:* Los judaítas guardaban malos recuerdos del gobierno de Atalía, la reina madre (2 Re 11,1-16) **13.** Yahvé no defiende a su pueblo, sino que pleitea con él. Tiene una querella contra Judá, especialmente contra sus venales jefes.

12 d) CONDENACIÓN DE LAS ELEGANTES MUJERES DE JERUSALÉN (3,16-4,1). No parece que Isaías tuviera de las mujeres elegantes de Jerusalén mejor opinión que Amós de las de Samaría (Am 4,1). Este pasaje nos ofrece el catálogo más largo de adornos femeninos que podemos encontrar en todo el AT. No todos pueden ser exactamente identificados. **16.** Descripción del porte altanero, con la cabeza levantada. Con su andar afectado, guiños pícaros y ricas ajorcas en los tobillos tratan de llamar la atención de los hombres. **17.** Cf. 7,20 sobre la práctica de cortar los cabellos en señal de ignominia. La impudicia de aquellas mujeres habrá de ser puesta a prueba, cuando sus enemigos las capturen y violen. **18.** *solecillos y crecientes:* Ejemplos de joyas femeninas obtenidas en las excavaciones de Palestina en VBW 3, 22. **24.** *y en vez de peinado, calvicie:* Un peinado elegante era signo de riqueza y buena posición. Las mujeres se aplicaban cuidadosamente a peinar con arte su cabello, práctica importada seguramente de países extranjeros. El peinado se describe en este versículo como «permanente» *(ma^{ca}śeh miqšeh).* Se han encontrado modelos de peinado artificioso en las figuritas de la diosa cananea Aštoret (VBW 3, 23). *entonces, el lugar de belleza:* 1QIs^{a} lee: «en vez de belleza, ignominia».

4,1. Tan desesperado va a ser el apuro de aquellas mujeres altivas y consentidas en otro tiempo, que tirarán por la borda todas las conveniencias y solicitarán a un hombre para casarse con él. Ni siquiera le pedirán que las mantenga; no exigirán otra cosa que el estatuto que en

la sociedad de aquel tiempo sólo podía obtenerse teniendo hijos o, al menos, llevando el nombre de un esposo. La esterilidad y la soltería eran consideradas grandes desgracias (cf. 32,9-14).

13 e) VISIÓN DE SIÓN RESTAURADA (4,2-6). **2.** *en aquel día:* El tiempo elegido por Yahvé, cuando él cumplirá sus designios sobre Sión (1,26-27). *el germen del Señor:* «Brote» *(ṣemaḥ)* puede referirse al rey mesiánico (Jr 23,5; Zac 3,8), que procede de la línea de David, o al resto (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:158-159), que se librará del juicio inminente. Lo último parece ser lo más probable en este pasaje. Una tercera posibilidad, fundada en el paralelismo característico de la poesía hebrea, relaciona «brote» con «fruto de la tierra». En este caso, la frase se referiría, literalmnte, a una renovación de la naturaleza que caracterizaría a la Judá ideal del futuro. **3.** *todos serán marcados para la vida en Jerusalén:* Sus nombres están inscritos entre los de los vivos en el registro de Dios. Dn 12,1 y Mal 3,16 aluden a este libro de la vida. **4.** Algunos investigadores creen que esta parte del oráculo es una adición posexílica, pero J. Bright (PC 493) no cree que haya razones convincentes para esta atribución posexílica. Hace notar la semejanza con las promesas de Is 37,30-32. **5.** Yahvé volverá a estar con su pueblo igual que cuando lo acompañaba a través del desierto. La nube era símbolo de la presencia protectora de Yahvé. La alusión a Ex 13,21-22 es clara. **6.** La protección de Yahvé es comparada a una «cabaña» de refugio *(sukkâ)* como las que se instalaban en las viñas para proporcionar sombra a los trabajadores. Cuando la cosecha estaba madura, el sombrajo servía como garita para el vigilante que guardaba la propiedad contra los ladrones (cf. 1,8). Por la noche servía para resguardarse del relente. Todavía se pueden ver estas chozas en las viñas de Palestina. Durante el invierno la choza se iba desmoronando poco a poco bajo el efecto de las lluvias (VBW 3, 24).

14 **C) Canto de la viña (5,1-7).** Compuesto durante los primeros años del ministerio profético de Isaías, este poema adopta la forma de una balada popular que pudo cantarse durante una fiesta de la vendimia. Es posible que el mismo Isaías lo cantase aprovechando una de estas ocasiones, con toda probabilidad la fiesta de los Tabernáculos. Comenzando con un tono feliz y agradable, el cantor expresa la dura verdad sólo al final. **2.** Con piedras sacadas del mismo terreno, el viñador edifica un foso y una torre de vigilancia para guardar su propiedad. También se usaban las piedras para construir terrazas sobre la falda de las colinas, a fin de hacer posible un cultivo más intenso. Las terrazas quedaban a nivel, dispuestas para las faenas de plantación, como todavía es corriente ver en Palestina (VBW 3, 25). A pesar de todos estos cuidados, el viñador de la canción sólo cosechó agraces que no se podían comer. **6.** Después de la condenación, merecida a todas luces, de la viña en los vv. 3-5, el tono se vuelve claramente divino («mandaré a las nubes»); el símbolo queda aclarado en el v. 7. **7.** Hay un juego de palabras que se pierde en la mayoría de nuestras traducciones. Dios espe-

raba «juicio» *(mišpāṭ)* y todo lo que encontró fue «derramamiento de sangre» *(miśpāḥ);* esperaba «justicia» *(ṣ^{e}dāqâ),* pero sólo halló un «clamor» *(ṣ^{e}ʿāqâ). Mišpāṭ* era, fundamentalmente, un juicio, la voluntad de Dios revelada que abarcaba todos los deberes del hombre para con Dios, para con los otros hombres y para consigo mismo. *Ṣ^{e}dāqâ* era el término correlativo de *mišpāṭ* y significa todo lo que va de acuerdo con aquella exigencia divina. Podía aplicarse a cualquier tipo de obligación o al hombre que vive de acuerdo con *mišpāṭ.* Nosotros traducimos el término por «justicia», que significa tanto el cumplimiento del deber como la situación del hombre que lo cumple.

T. de Orbisio, *El cántico a la viña del amado (Is 5,1-7):* EstEc 34 (1960), 715-31.

15 **D) Los ayes (5,8-30).** A continuación del cántico de la viña viene una serie de seis «ayes» contra la corrupción de Judá y su aristocracia decadente en el siglo VIII. **8.** La construcción de edificios suntuosos, quitando a otros sus propiedades, era un abuso muy difundido. La concentración de la propiedad en manos de unos pocos (latifundio) era contraria a la antigua tradición israelita de pequeñas propiedades. El episodio de Nabot (1 Re 21) debía de estar todavía reciente en el recuerdo del pueblo (E. Gerstenberger, JBL 81 [1962], 249-63). **9.** Los acaparadores de terrenos conseguirán el aislamiento, pero será el de la devastación. **10.** No es posible dar el equivalente moderno de estas medidas de peso. Cf. De Vaux, IAT 281-88). **11.** Cf. Is 28,1.7-8, donde hay una acusación semejante contra los bebedores. **12.** En la teología de los profetas es tema básico el de la presencia activa de Dios en la historia, dominando los acontecimientos humanos. Los hombres de Judá estaban demasiado embotados con la bebida como para dedicar un pensamiento a Dios. **13.** *porque no comprenden:* No tienen «conocimiento» de Dios *(daʿat),* es decir, carecen de integridad moral o de buena disposición para practicar la moral tradicional hebrea como respuesta al don divino de la alianza (cf. J. L. McKenzie, JBL 74 [1955], 22-27). Oseas hace mención de este conocimiento de Dios en 4,1 y 6,6. **14-16.** Estos versículos puede que estén fuera de contexto. Se ha sugerido que pertenecen al oráculo de 2,6-22. Se describe el «mundo inferior» como un monstruo dispuesto a devorar a los hombres. **18.** Un texto cananeo procedente de Ras-Šamra (49,2.28-30) nos permite proponer la siguiente traducción para este difícil refrán:

Ay de aquellos que arrastran la iniquidad con dogal de oveja
y el pecado con ronzal de ternera.

La idea es que el pecador está tan apegado a sus pecados como lo está un hombre al dogal con que arrastra una oveja o una ternera (cf. M. Dahood, CBQ 22 [1960], 74-75). En otras palabras, el pecador está uncido a su pecado. **20.** Se alcanza el nivel ínfimo de la depravación moral cuando el individuo ya no es capaz de distinguir entre el

bien y el mal moral. No se podría hallar mejor forma de describir lo que ha llegado a ser un hombre sin principios. **25.** *por todo esto, su cólera no se ha echado atrás:* En cuanto a este estribillo, cf. 9,11.16.20 y 10,4. La cólera de Dios no puede considerarse al modo humano, como una especie de enfado más violento, sino que en realidad es el complemento de su amor, dando a este amor profundidad y misterio. La cólera divina es el desastre inevitable a que llegarán los que rechazaron el amor de Dios. **26.** Los asirios son los invasores, llamados mediante señales, para que ejecuten el mandato de Dios. Nótese cómo se sugieren a base de las imágenes de los vv. 26-29 la rapidez, fuerza disciplinada y furor de las bien equipadas huestes (en el v. 30 hay una dittografía de 8,22).

16 **E) Visión inaugural (6,1-13).** Lo normal sería encontrarnos con este capítulo al comienzo de la profecía. Posiblemente sólo se consignará por escrito después que se hubieron cumplido las amenazas de los versículos finales. Actualmente sirve como un majestuoso prólogo al Libro del Emmanuel (7,1-12,6). Lo que aquí nos relata Isaías acerca de su impresionante encuentro con el Santo es esencial para comprender toda su vida y su mensaje.

1. La muerte de Ozías en 742, después de un reinado que se prolongó durante más de cuarenta años, significó el final de una época marcada por la prosperidad y una gran seguridad. Quizá sea intencionado el contraste entre la condición mortal del hombre y la gloria eterna del Dios trascendente. **2.** *unos serafines se mantenían por encima de él:* La escena se desarrolla en el templo de Jerusalén, probablemente en un día de gran fiesta. Los seres semihumanos dotados de seis alas aparecen con frecuencia en obras de arte del antiguo Oriente (VBW 3, 27). **3.** La santidad de Dios es tema central en Isaías, quien muchas veces se refiere a él llamándole «el Santo de Israel»; la triple repetición expresa el superlativo: Dios es el absolutamente santo. La santidad es la cualidad esencial de Dios. La amplia gama significativa del término indica su alteridad, total trascendencia, radical separación de todo lo que es pecaminoso o simplemente limitado. La «gloria» de Dios es la irradiación de su santidad sobre el mundo. Se discute el sentido del título «Dios de las Huestes» (Yahvé Sebaot). «El crea los ejércitos [de Israel]» parece cuadrar mejor con los datos de que disponemos. Con toda verosimilitud, la expresión formaba parte del nombre sagrado que se daba al arca que acompañaba a Israel en la batalla. Dios como guerrero es una idea sumamente importante a lo largo de todo el AT (cf. D. N. Freedman, JBL 79 [1960], 156; R. Abba, JBL 80 [1961], 320-28). **4.** *y la casa estaba llena de humo:* Signo de la presencia divina, el humo equivale a la nube de gloria que llenaba el tabernáculo durante la estancia en el desierto (Ex 40,34). Velaba a la vez que revelaba aquella presencia. **5.** *¡ay de mí; estoy condenado!:* ¿Podrá un hombre ver a Dios y seguir viviendo (Ex 33,20)? Isaías se sintió abrumado por el sentimiento de la propia indignidad, tanto más cuanto que pertenecía a un pueblo pecador. Todo el pasaje obtiene su fuerza de la inalterable oposición entre Dios y el pecado.

17 **7.** *tocó mi boca con él:* El simbólico acto de purificación se realiza por iniciativa de Dios, no del hombre. **8.** *¿a quién enviaré? ¿quién irá por nosotros?:* Con imágenes tomadas de las asambleas celestes según las antiguas religiones, que nos son conocidas especialmente a través de la literatura ugarítica, los hebreos concebían a Yahvé entronizado sobre el firmamento y rodeado de una corte formada por sus consejeros celestes. Estos últimos ya no son dioses, sino ángeles o «hijos de Dios». En esta escena, los serafines forman parte de la asamblea que es consultada acerca de los decretos concernientes al gobierno del mundo. Pero su función no es intervenir en las decisiones, sino adorar. Es Yahvé quien toma la determinación última y decisiva. El empleo de esta imagen es un buen ejemplo de cómo los hebreos eran capaces de tomar imágenes religiosas de sus vecinos, pero cambiándolas radicalmente según las exigencias de su monoteísmo (cf. R. E. Brown, CBQ 20 [1958], 418-20). *escuchad atentamente, pero no entenderéis:* Las palabras de Isaías sólo servirán para endurecer sus voluntades obstinadas. Yahvé prevé este endurecimiento, aunque no lo desea directamente. A partir de este momento, Isaías, al igual que Pablo (1 Cor 2,6-8), se enfrentará y confundirá a los defensores de la sabiduría tradicional esgrimiendo otra sabiduría aprendida de Dios (R. Martin-Achard, *Maqqel Shaqedh* [Hom. W. Vischer; 1960], 137-44). **10.** Los dos primeros verbos del versículo van en imperativo, usado aquí idiomáticamente para expresar una certidumbre del futuro. La cláusula final negativa que sigue a estos imperativos expresa las consecuencias de la predicación de Isaías. **11.** *¿hasta cuándo, Señor?:* En la pregunta hay un deje de protesta, al mismo tiempo que constituye una manifestación de esperanza en que la obcecación de Israel, quizá gracias a la actividad del profeta, no será ni definitiva ni completa. Cf. una nota semejante de protesta en Jr 4,14 y Sal 74,10. La respuesta afirma que aquella situación terminará cuando la tierra se halle vacía y desolada. **13.** *aunque quede allí una décima parte:* Hasta el «diezmo», un pequeño resto, habrá de enfrentarse a un juicio purificador. *como con un terebinto:* La segunda parte del versículo es oscura, pero sobre la base de 1QIs[a] y los conocimientos que actualmente poseemos acerca de la ortografía preexílica, W. F. Albright traduce la última parte de este versículo como sigue:

> Como la diosa del terebinto y la encina de Ašerá,
> arrojado fuera con las estelas del lugar alto.

Las estelas conmemorativas de los difuntos y los árboles sagrados de una diosa eran elementos habituales con que se equipaba todo *bāmâ* o santuario fúnebre, que solía estar emplazado en una altura. Estos «lugares altos» (en hebreo, *bāmôt*) eran utilizados para prácticas cultuales tanto por los cananeos como por los hebreos. La destrucción y profanación de estos centros de culto debió de ser un incidente muy común en los tiempos turbulentos del profeta Isaías. Caída y reforma se sucedían rápidamente. Así se explica que estos actos iconoclastas constituyan una buena imagen para describir las tribulaciones que aguardan al resto

superviviente (cf. W. F. Albright, VTSup 4 [1957], 254-55; S. Iwry, JBL 76 [1957], 225-32).

18 **II. Libro del Emmanuel (7,1-12,6).**

A) Crisis nacional bajo Ajaz (7,1-9,6). Estos acontecimientos ocurrieron en 735-733. La situación se describe concisamente en 2 Re 16,5-9, y el ambiente es el de la guerra siro-efraimita.

a) DOS SIGNOS PARA EL REY (7,1-17). **1.** Resín fue el último rey de Damasco. En 732, el rey de Asiria, Teglatfalasar III, destruyó la capital de Resín y dio muerte a éste. **2.** La coalición de Aram e Israel puso a Judá en una situación de emergencia. **3.** *tu hijo Šear-Yašub:* El nombre significa «un resto volverá», es decir, a Dios. Lleva consigo un matiz de amenaza y de esperanza. El desastre es inevitable, pero algunos se salvarán. *la conducción de la piscina superior:* Ajaz estaba tomando las disposiciones prácticas necesarias para asegurar el abastecimiento de agua a Jerusalén. Había un canal por el que se conducía a la ciudad superior el agua de la fuente de Guijón, en el valle del Cedrón. Fue en este punto donde años más tarde el comandante asirio lanzaría sus insultos contra Judá (36,2). **6.** La coalición urdida para deponer a Ajaz y sustituirlo por un príncipe de Bet Tab'el, territorio arameo de la Transjordania del Norte. El nombre del país nos es ahora conocido a través de inscripciones contemporáneas (W. F. Albright, BASOR 140 [1955], 34-35). El pretendiente al trono era probablemente judaíta, hijo de Jotam u Ozías y una princesa de Tab'el. **9.** *pero dentro de sesenta años y cinco:* El versículo resulta difícil, pues para Ajaz no debía suponer mucho alivio algo que iba a ocurrir bastantes años después. Quizá habría de enmendarse este texto y leer: «Todavía seis, y aún cinco años más...» (Kissane, *op. cit.*, 78-79). *a menos que vuestra fe sea firme:* Hay aquí un juego de palabras. Los dos versos de la frase proceden de una misma raíz hebrea, *'mn,* que significa «confirmar» o «establecer» y, en su forma causativa, «creer». Esta exhortación a tener fe es una marcada alusión al oráculo de Natán (2 Sm 7,12-16) en que se prometía una descendencia eterna a la dinastía de David. La expresión demuestra que Isaías estaba firmemente convencido de que su pueblo no tenía otra esperanza que apoyarse por completo en Yahvé. **12.** Ajaz rechaza el ofrecimiento de un «signo» *('ôt)* que, tanto en el AT como en el NT, suele ser un acontecimiento que da al hombre la seguridad de una intervención divina. Es una forma de revelación. En este caso se trataría de un signo para confirmar el primer mensaje de Yahvé a Ajaz (S. Porubčan, CBQ 22 [1960], 145). Es indudable que Ajaz lo rechaza porque no está dispuesto a seguir el consejo de Isaías. **14.** En torno a este oráculo se ha desarrollado una amplísima polémica, que todavía prosigue. Hay que tener en cuenta varios puntos. Isaías no emplea el término técnico para designar a una virgen *(b^etûlâ),* sino otro *('almâ)* que se aplica a la mujer en edad núbil, lo mismo si es como si no es virgen. El oráculo se pronuncia en presencia de la corte real, temerosa de que la dinastía davídica pueda ser derrocada. Semejante catástrofe significaría la cancelación de la gran promesa dinástica hecha a

la casa de David (2 Sm 7,12-16). Las esperanzas de bienestar para el pueblo de Dios pendían, desde el punto de vista de Judá, de la existencia de un sucesor davídico. En consecuencia, el niño que había de nacer sería el joven Ezequías, en cuyo nacimiento vería Judá la presencia permanente de Dios en medio de su pueblo y una renovación de la promesa hecha a David. A pesar de todo, la solemnidad del oráculo y el nombre de «Emmanuel» han prestado apoyo a la creencia de que las perspectivas del profeta no se detienen en el nacimiento de Ezequías; van más allá y prevén la aparición de aquel rey ideal de la línea davídica, con cuya manifestación podría afirmarse que Dios estaba definitivamente con su pueblo. Esto no significa, por supuesto, que Isaías previera el cumplimiento de esta profecía en Cristo, sino que expresó una esperanza que luego alcanzaría su plena realización en Cristo. Mateo y la Iglesia han visto en Jesús nacido de la Virgen María el perfecto cumplimiento de esta profecía.

Auvray y Steinmann, *Isaïe,* 48; J. Coppens, *L'interprétation d'Is. 7,14 à la lumière des études les plus récentes,* en *Lex Tua Veritas* (Hom. H. Junker; Tréveris, 1961), 31-45, esp. bibliografía; Vawter, *The Conscience of Israel,* 182-84.

15. Los alimentos evocan una situación de abundancia, pues el «requesón y la miel» son dos manjares deliciosos para el nómada (Gn 18,8; Jue 5,25) y normalmente simbolizan un estado de abundancia (Dt 32, 13-14; Ex 3,8). Pero también es posible que se evoque un tiempo de dificultades, cuando la población no puede contar sino con el alimento propio de los nómadas. Cualquiera que sea la interpretación preferida, una cosa hay cierta: Isaías profetizó tanto el desastre como la liberación de Judá. Primero, antes de que el niño alcance la edad de la discreción, Judá será liberado de la amenazadora coalición formada por Israel y Aram (v. 16), pero luego vendrá la devastación provocada por la invasión asiria (vv. 17-25).

19 b) Invasión de Judá (7,18-25). El pasaje se diferencia de todo lo anterior, pero amplifica lo dicho en el v. 17. Es de la misma época, dominada por la amenaza de Asiria. **18.** Egipto y Asiria son descritos como insectos, quizá porque van a cubrir la tierra como un azote pestilencial. Es posible que «mosca» y «abeja» fuesen símbolos nacionales de cada uno de aquellos países. **20.** Ajaz ha contratado la cuchilla —Asiria— para rapar a sus enemigos, pero Yahvé hará que se cambien las tornas y que sea Ajaz el rapado con la misma cuchilla. **22.** *requesón y miel:* Posiblemente, alusión sarcástica al v. 15; acaso quiera decir que serán tan pocos los que queden después del golpe asestado por Asiria, que les va a sobrar el alimento. Una tercera posibilidad de interpretación sería tomar el versículo como una predicción de que los supervivientes tendrán que recurrir al alimento de los nómadas en vez de los manjares delicados a los que se habían acostumbrado durante los tiempos de despilfarro. **24.** Judá quedará convertido en un coto de caza, porque en la tierra devastada vendrán a albergarse fieras salvajes.

Las escenas de cacería se cuentan entre las más populares en el arte del Próximo Oriente antiguo.

20 c) AMENAZA EN SUSPENSO (8,1-20). **1.** Quizá sea mejor leer «tableta» o «tablero» que «sello cilíndrico». Otros creen que se habla de una hoja de papiro que habría de servir como una especie de cartel (D. Jones, ZAW 67 [1955], 230-31). *en letras ordinarias:* Lit., «con un punzón corriente». Evidentemente, se trataba de que el cartel fuera leído en público, en un lugar frecuentado por el pueblo. La famosa inscripción del túnel de Siloé prueba que en tiempos de Isaías estaba muy difundido el conocimiento de la escritura. *Maher-Šalal-Jaš-Baz:* Nombre simbólico de otro hijo de Isaías. Significa «el saqueo se apresura, la rapiña llega rápida». **2.** *tomé unos testigos de confianza:* Isaías formalizó legalmente el acto. Es probable que el documento recibiera un sello de autentificación. En todo caso, el documento habría de ser guardado hasta que se cumpliera la predicción. Urías colaboró con Ajaz en sus coqueteos con la religión asiria (2 Re 16,10-16). Zacarías era, probablemente, el suegro de Ajaz (2 Re 18,2). **4.** *antes que el niño sepa:* Samaría y Damasco serían destruidas antes que el hijo de Isaías llegara a pronunciar sus primeras palabras. **6.** Isaías pone en contraste las mansas aguas de Siloé con el impetuoso torrente de Asiria. Las primeras simbolizan la ayuda divina, mientras que el segundo representa el poder de Asiria. Siloé era el acueducto que llevaba a cielo abierto las aguas del manantial de Guijón hasta el «estanque bajo» dentro de la ciudad. Ezequías construiría más tarde un túnel de 512 metros de longitud para llevar el agua desde Guijón a un nuevo depósito conocido con el nombre de «Estanque de Siloé» (22,9.11). **7.** *las aguas del río:* El Eufrates, símbolo de la potencia irresistible de Asiria. **8.** *extenderá sus alas:* Se compara a los asirios con una enorme ave rapaz, si dejamos el texto como está, pues algunos investigadores, considerando que la imagen de las alas extendidas significa protección, unen el v. 8b con los vv. 9-10, que compondrían así un corto poema litúrgico cuya introducción se habría perdido. Esta pieza litúrgica sería una enérgica afirmación de fe en el poder liberador de Yahvé. **12.** *alianza:* «Conspiración» sería preferible. Ni Isaías ni sus discípulos deben preocuparse por los rumores de conspiración, tan frecuentes en tiempos de crisis. **13.** *con el Señor de las huestes haced vuestra alianza:* Si hay una conspiración contra Ajaz, entonces Yahvé es el mayor conspirador. ¡Uníos a él para conspirar! **14.** La misma piedra que causa el escándalo es también la piedra angular que soporta la nueva casa del pueblo de Dios (28,16). Este mismo tema volverá a aparecer, con semejante polarización, en el NT (Lc 2,34; Mt 21,42; Rom 9,32; 1 Pe 2,8). **16.** En 734-733 Isaías interrumpió su actividad profética para poner por escrito cuanto había dicho. La «instrucción» *(tôrâ)* no era la ley mosaica, sino su propia doctrina. Al depositar entre sus discípulos una copia sellada de sus oráculos, Isaías da, quizá, el primer paso para la formación de la que después habría de ser la colección isaiana. Este pasaje es importante por la luz que arroja sobre la formación de la tradición de Isaías. **18.** Entre los «hijos» deben

estar, indudablemente, los dos del profeta, pero el término es probable que abarque también a los discípulos, a quienes se confía la tarea de conservar y ser testigos de la revelación hecha al profeta. Nuestro Señor se referirá a los discípulos en parecidos términos durante la Ultima Cena (Jn 13,33.35). Sobre la hipótesis de que en los siglos siguientes se desarrolló una escuela o grupo dedicado a coleccionar y conservar la revelación del maestro, se hace más inteligible la unidad del Libro de Isaías (J. H. Eaton, *The Origin of the Book of Isaiah:* VT 9 [1959], 138-57). **19.** *y cuando os digan:* Era costumbre consultar a los profetas y a sus discípulos en tiempos de crisis nacional. Aquí se ponen de manifiesto las tendencias paganizantes de tiempos de Ajaz. Los demandantes pedían que se consultara a los muertos (necromancia), en contra de lo preceptuado en la ley israelita. Por su parte, los discípulos habrán de insistir en que la enseñanza y el testimonio proféticos son la verdadera revelación de la voluntad divina con respecto a su pueblo.

21 d) El Príncipe de la Paz (8,23-9,6). **23.** Zabulón y Neftalí fueron las primeras provincias israelitas que sufrieron la invasión de Teglatfalasar III en 733. Parte de su población fue enviada al destierro (VBW 3, 32). *pero al final:* Algún día devolverá Dios a las tierras devastadas su antigua gloria. Mt 4,15-16 ve en la predicación del reino de Dios por Jesús en Galilea el cumplimiento de esta profecía. El rápido cambio que se produce en este versículo, de una visión de ruina a una promesa de restauración, prepara el camino para el siguiente oráculo, uno de los más importantes pasajes mesiánicos de todo el AT. Este oráculo ha sido incorporado a la liturgia cristiana de Navidad.

9,1. Algunos investigadores creen que todo este pasaje (1-6) es una pieza litúrgica extraída del ritual de entronización real. Cada vez que subía al trono un rey davídico y era aclamado como hijo adoptivo de Dios había un motivo para la alegría. En semejante ocasión se reafirmaban las promesas de una alianza eterna con David y se renovaban las esperanzas de un rey ideal para el futuro, un rey que habría de realizar perfectamente el ideal dinástico. Por consiguiente, este oráculo no se refiere a un rey histórico —Ajaz, Ezequías—, sino al rey ideal que introduciría una etapa definitiva de justicia y paz. Una vez más, la visión profética apunta no a un rey del presente, sino al rey davídico ideal, al Emmanuel de 7,14. Isaías habla en tiempo pasado, pero se trata del «perfecto profético» con que se expresa la certeza de un acontecimiento futuro. **3.** La situación de los cautivos se compara a la de los animales de trabajo uncidos al yugo, imagen corriente de la esclavitud. Normalmente, el yugo estaba hecho de madera, pero algunas veces era de metal (Jr 28,13). El «palo» era la barra del yugo que pesaba sobre los hombros del cautivo (VBW 3, 33). Isaías compara más adelante la liberación de los cautivos de Asiria con el quebrantamiento de un yugo y la liberación de una carga (10,27; 14,25). *como en el día de Madián:* Alusión a la victoria de Gedeón sobre los madianitas (Jue 7,16-25). **5.** *porque un niño nos ha nacido:* En el día de su entronización, el rey era proclamado hijo adoptivo de Dios (Sal 2,7), para lo cual servía de base

teológica la promesa dinástica hecha a la casa de David (2 Sm 7,14). *lo llaman consejero maravilloso:* Estos son títulos del protocolo real y se le aplicaban al rey en el día de su proclamación. A este rey ideal se le atribuyen la sabiduría de Salomón, el valor de David y las virtudes religiosas de los patriarcas y de Moisés. El es la quinta esencia de las virtudes de su pueblo. Se pone el acento sobre la sabiduría, virtud propia de los gobernantes, que hace de ellos una garantía de bienestar para la comunidad (J. Bourke, CBQ 22 [1960], 134-36). **6.** *juicio y justicia:* Tarea propia de un consejero que es también personaje regio. Su reinado eterno quedará asegurado por el Señor de las huestes. La descripción corresponde al rey ideal, último representante de la dinastía davídica, y no a un próximo sucesor en el trono de Judá. La tradición cristiana ha visto unánimemente el cumplimiento de estas promesas en Cristo. Lo cierto es que ningún rey histórico de Judá hizo realidad completa esta esperanza que estaba puesta en el rey ideal. *el celo del Señor de las huestes:* El «celo» de Dios *(qīn'â)* podía castigar a Israel por sus pecados (Dt 5,9), especialmente por la idolatría, pero esta misma cualidad era la que aseguraba también el cumplimiento de las promesas a su pueblo.

J. Coppens, *Le roi idéal d'Is. IX, 5-6 et XI, 1-5 est-il une figure messianique?*, en *À la rencontre de Dieu* (Hom. A. Gelin; Le Puy, 1961), 85-108, esp. bibliografía.

B) Caída de Israel del Norte y venganza divina contra Asiria (9,7-12,6).

22 a) LA MANO DE LA CÓLERA DE YAHVÉ (9,7-10,4). Esta sección va unificada por el estribillo, que se repite cuatro veces a lo largo del pasaje. **7.** La «palabra» *(dābār)* está cargada de poder, y una vez pronunciada no deja de ejercer su efecto en la historia, para bendición o para maldición. *los ladrillos han caído:* Proverbio que significa: hemos sufrido un revés, pero volveremos a ser más fuertes que antes. En esta falsa confianza de Efraím es posible que se refleje el ambiente que siguió a la muerte de Teglatfalasar en 728. La muerte de un dominador asirio era, de ordinario, la señal para que se sublevaran los pueblos sometidos. **13.** *cabeza y cola:* Los jefes y los súbditos. *ramo de palma y caña:* Se repite la misma idea. Todas las clases, altas y bajas, se verán afectadas. **17.** El mal se compara a las ascuas ardientes que estallan en medio de un fuego devastador. Para una imagen semejante, cf. Os 7,4.6. **18.** El país está lleno de anarquía y confusión. Las luchas fratricidas deben de ser las guerras civiles que desgarraron a Israel entre 745 y 737 (2 Re 15,8-26). **19.** Se describe la voracidad con la mayor viveza posible. El pueblo se atiborra de comida, pero no se siente saciado. **20.** *Manasés devora a Efraím:* El hecho de que estas tribus vivieran en relación muy estrecha sólo sirve para subrayar el caos que reinaba en el norte. Unicamente eran capaces de unirse en su hostilidad frente a Judá.

10,1. Esta sección se refiere a Judá, que también está sometido a juicio. Los decretos eran los documentos oficiales que defraudaban a los

indefensos en sus derechos. **2.** *privando al necesitado de juicio:* «Volverse de espaldas al juicio» tiene resonancias en el vocabulario legal de Dt 16,19; 24,17; 27,19 y Ex 23,2.6. Todos estos pasajes se refieren a la corrupción del procedimiento judicial correcto. **4.** *que se hunda por debajo del cautivo:* El texto es difícil. Quizá signifique que no habrá lugar para su riqueza, excepto entre los cautivos o entre los muertos.

23 b) LA ARROGANCIA DE ASIRIA (10,5-34). El redactor ha reunido una serie de oráculos pronunciados por Isaías contra el orgullo de Asiria; se predice el castigo de ésta, así como la liberación de Judá. El marco histórico es, con toda probabilidad, el reinado de Senaquerib (705-682), más específicamente los acontecimientos relacionados con su segunda y última invasión de Judá, *ca.* 688. **5.** Yahvé se ha servido de Asiria como de un poderoso instrumento para castigar a su pueblo. Los asirios recibieron del Señor de la historia la misión de saquear y hundir en el lodo a Judá. **7.** El rey asirio sólo piensa en aniquilar al enemigo. No tiene la menor idea de que hay un soberano divino que se sirve de él para llevar a cabo sus propósitos. **8.** El título más orgulloso que ostentaba el jefe supremo asirio era el de rey de reyes. Muchos de sus mandatarios eran jefes vasallos de los territorios conquistados. **9.** Kalnó y Karkemiš, junto con Arpad, estaban situadas al norte de Siria, cerca del Eufrates. Jamat estaba junto al Orontes, en Siria central. Estas ciudades fueron invadidas por los asirios, y algunas de ellas más de una vez. **13.** El rey asirio se gloría de sus victorias, como si no las debiera más que a sí mismo. **14.** *nadie movió un ala:* Ordinariamente, la hembra causa un gran alboroto cuando alguien trata de quitarle los polluelos del nido. Los habitantes de las ciudades saqueadas quedaron paralizados ante los invasores. **15.** Las preguntas retóricas son una burla contra los presuntuosos asirios. **16.** *y en vez de su gloria habrá incendio:* «Gloria» *(kbd)* puede significar «hígado», como sabemos por el ugarítico. Si traducimos la preposición como «bajo», la descripción puede interpretarse como una fiebre que consume el hígado del hombre. El escritor parece decir que el hombre, poderoso en otro tiempo, se irá quedando demacrado a causa de la enfermedad. **17.** *la luz de Israel:* La gloria de la majestad divina, que se hace visible en el día del Señor (2,10). **19.** *y el resto de los árboles:* También Asiria tendrá su resto digno de compasión, superviviente al fuego devastador que consume el bosque en el día del juicio. **20.** *el resto:* Este es un oráculo distinto, unido al anterior por el término «resto». Lo mismo puede corresponder a la primera que a la última etapa del ministerio de Isaías, aunque lo más probable es que corresponda a la segunda, ya que Judá no experimentó la invasión asiria hasta los tiempos de Senaquerib (cf. caps. 36-39). Isaías contempla el día en que Judá ya no dependerá ni de Asiria ni de ninguna otra potencia, sino que se apoyará únicamente en el Dios de Israel. **21.** *un resto volverá:* La frase es idéntica al nombre del hijo de Isaías, Šear-Yašub, que entraña el doble significado de promesa y amenaza.

24 **24-27.** Estos versículos resumen el pensamiento de 12-19 y proclaman la liberación del opresor asirio. El trasfondo histórico puede

ser el desastroso período que siguió a la invasión de Senaquerib en 701. **26.** Se alude a la victoria de Gedeón sobre los madianitas (Jue 6-8). **28.** Isaías traza una brillante descripción del ejército asirio en su avance, que se acerca con increíble rapidez hasta los mismos muros de Jerusalén. Todos los lugares que se nombran están relativamente cerca de Jerusalén. La descripción refleja admirablemente la velocidad del invasor y el pánico de las ciudades de Judá. Se alude a la invasión de Senaquerib (caps. 36-39). Según sus propios anales, Senaquerib montó un ataque en dos frentes contra Jerusalén. Una columna avanzó en dirección sur a lo largo de la llanura costera; otra lo hizo siguiendo la cadena montañosa que se extiende desde Samaría hasta Jerusalén. Esta segunda columna es la descrita en la magnífica pieza literaria de Isaías (VBW 3, 35). Se ha logrado identificar un cierto número de ciudades. Ayyat es probablemente Ay (Jos 7,8), al sudeste de Betel; Mikmás (1 Sm 14, 5-15) está cerca de la moderna Mukhmas; Gueba (1 Sm 14,5) lleva todavía ese nombre y está situada a unos nueve kilómetros al nordeste de Jerusalén; Ramá (1 Sm 1,19) es la moderna er-Ram; Guibeá de Saúl, actualmente Tell el-Ful, es la antigua capital de Saúl; Bat-Gallim, la moderna Khirbet Kahkul, está a poca distancia de Jerusalén, al igual que Laiša, Madmená y Anatot, patria esta última de Jeremías. Nob es probablemente el actual monte Scopus, un promontorio al nordeste de Jerusalén desde el que está a la vista toda la ciudad. **33.** *cercena las ramas:* Asiria es comparada a un bosque de árboles majestuosos abatidos por el juicio de Yahvé. Es una dura réplica a la imagen de Asiria descargando su puño sobre Jerusalén.

25 c) EL REINADO DEL EMMANUEL (11,1-9). Este oráculo está en relación muy directa con 9,1-6 y con 7,14. Describe cómo ha de ser el rey ideal de la línea davídica. Se enumeran sus dones carismáticos de dos en dos, y la instauración de su reino se mira como la inauguración de aquella esperada época de paz idílica, justicia y conocimiento universal de Yahvé (Coppens, *À la rencontre de Dieu,* 85-108).

1. Jesé fue el padre de David, del que descendían los reyes de Judá. La mención del «tocón» ha sugerido a algunos investigadores la idea de que la dinastía, de hecho, ya se había interrumpido; pero esta deducción difícilmente se puede sostener, ya que la imagen trata de sugerir simplemente que la dinastía ha producido una nueva rama. Por ello no puede afirmarse con ninguna razón de peso que este pasaje sea posterior a Isaías, referido a la vuelta del exilio o a una restauración de la dinastía. **2.** *el espíritu del Señor:* Es el aliento vital *(rûaḥ)* que los hombres reciben de Yahvé y los dota de poder extraordinario, conocimiento, sabiduría y las restantes cualidades que se enumeran en este versículo. Esta enumeración de dones, a los que la Vg. y los LXX añaden «piedad», por desdoblamiento de «temor del Señor», ha dado origen a la lista tradicional de los siete dones del Espíritu Santo en la teología mística. **4.** El severo juicio divino es comparado con una vara de castigo y con un aliento abrasador y letal. **5.** La «banda» o «ceñidor» era una especie de faja que se llevaba sobre la carne. La justicia y la fidelidad

debían estar tan cerca del rey como lo están del cuerpo estas prendas. En Ef 6,13-17 hay una imagen similar en que las virtudes son comparadas con la indumentaria del soldado. **6.** Visión de concordia en el reino animal. En el antiguo mito sumerio paradisíaco de Enki y Ninhursag se expresa una idea parecida. Allí se dice: «El león no mata; el lobo no arrebata al cordero». La imagen sugiere que la era mesiánica será como una restauración del Paraíso (VBW 3, 36). **9.** *sobre toda mi santa montaña:* Toda la tierra de Yahvé y no únicamente Jerusalén. La discordia y la guerra son consecuencias de la rebeldía del hombre contra Dios. Sólo el conocimiento de Dios —la observancia de su voluntad— hará realidad presente la tan deseada era de paz. Todo el mundo, y no sólo Israel, participará de la salvación que ha de venir.

26 d) LA REUNIÓN DEL ISRAEL DISPERSO (11,10-16). Se trata de un oráculo posexílico que describe la restauración de Judá después del destierro en Babilonia y la reunificación de Israel y Judá. Se añadió a la colección isaiana, precisamente en este lugar, debido a la mención de la «raíz de Jesé». **11.** *el Señor volverá a tomarlo en su mano:* La primera liberación ocurrió en el éxodo; el retorno del exilio será un segundo éxodo. Patrós está situada en el Alto Egipto; Etiopía o Kuš está más al sur; Elam estaba al este de Babilonia, llamada aquí Senaar. Jamat estaba en Siria central, junto al Orontes (10,9). Las «islas del mar» son las del Egeo. **14.** Los «quedemeos» o «hijos del Oriente» eran las tribus del noroeste de Arabia. Se unieron con los madianitas, jinetes en camellos, en sus incursiones contra Palestina en tiempos de Gedeón (Jue 6-7). **15.** *la lengua del mar de Egipto:* Probablemente, el mar Rojo que atravesaron los israelitas durante el éxodo. *y mueve su mano sobre el Eufrates:* Los asirios serán golpeados igual que los egipcios. **16.** Cf. Is 40,3-5, donde se repite la imagen del segundo éxodo que avanza a lo largo de una gran calzada. «Resto» es el término técnico que se aplica al grupo de los dispersos, que en su día se reunirán.

27 e) ACCIÓN DE GRACIAS AL SANTO DE ISRAEL (12,1-6). Este corto capítulo está compuesto por un himno entusiasta —quizá sean dos unidos— de gratitud por la salvación. No son seguros ni el origen ni la fecha. Estos versículos fueron considerados como una conclusión correspondiente a una de las grandes divisiones del libro. Israel alzó su voz en un himno de acción de gracias después del primer éxodo (Ex 15, 1-18). Esta nueva explosión de acción de gracias sería lo más apropiado para anunciar el nuevo éxodo.

1. *en aquel día:* Se refiere al tiempo del nuevo éxodo. **2.** *mi coraje es el Señor:* Quizá sería mejor traducirlo por «el Señor es mi protección» (W. Moran, CBQ 14 [1952], 202). **3-6.** Cf. Jue 5,11 para el tipo de escena que se sugiere en estos versículos. El pozo era lugar favorito para relatar las obras de Yahvé. Las aguas vivificantes simbolizaban su poder salvador. El estilo y lenguaje de este himno de acción de gracias se aproximan más a los Salmos que a la literatura profética.

28 **III. Oráculos contra los gentiles (13,1-23,18).** Estos oráculos contra las naciones extranjeras son de diferentes épocas y de distinta

procedencia. Algunos son obra del mismo Isaías; otros pertenecen a profetas posteriores del círculo de Isaías, y que delatan la influencia de su mensaje. Grupos parecidos de oráculos contra naciones extranjeras pueden hallarse en Jr 46-51 y Ez 25-32.

A) Oráculos contra los enemigos de Israel (13,1-20,6).

29 a) ORÁCULOS CONTRA BABILONIA, ASIRIA Y FILISTEA (13,1-14,32). El trasfondo histórico del oráculo de condenación contra Babilonia corresponde a una época muy posterior a Isaías, probablemente la comprendida entre la muerte de Nabucodonosor (561) y la subida al trono de Ciro el Grande, *ca.* 550. Algunos piensan que este oráculo, así como el del cap. 14, fue aplicado originalmente a Asiria, y sólo más tarde a Babilonia. **2.** Yahvé ha arengado a sus propias huestes para la batalla. «Puertas de los voluntarios» puede ser el nombre de una entrada a la ciudad de Babilonia. Los voluntarios o «nobles» *(n^{e}dîbîm)* son los comandantes de las fuerzas reunidas para la batalla. **3.** *mis soldados consagrados:* Eran santificados para la batalla porque iban a participar en una guerra santa. **6.** La creencia popular consideraba el día del Señor como aquel en que Yahvé tomaría venganza de todos los adversarios de su pueblo. Destruidos sus enemigos, Yahvé reinaría. El día tiene unas dimensiones universales en este pasaje. Cf. Am 5,18-20 para otra interpretación del día de Yahvé. **8.** *sus rostros en llamas:* Con temor y vergüenza abrasadores. Otros prefieren leer «penas» *(ḥ^{a}bālîm)* en vez de «llamas» *(l^{e}hābîm),* y traducen: «con la agonía escrita en sus rostros». **10.** También a los cuerpos celestes afecta el gran cataclismo. Rasgo característico de este desenlace es el oscurecimiento del sol, las estrellas y la luna (Joel 3,3-4; Lc 21,25). **12.** *oro de Ofir:* Posiblemente se trata de una ciudad junto a la costa del mar Rojo, punto de escala de los navíos comerciales en tiempos de Salomón. Sea cual fuere su situación, la frase se ha hecho proverbial como sinónimo de algo precioso. Nótese el paralelismo con «oro puro». **14.** *como una gacela acosada:* Los extranjeros, que han disfrutado con la riqueza y el prestigio de la gran ciudad, la abandonarán a toda prisa. La imagen sugiere un pánico apresurado. **17.** Hasta este momento ninguna ciudad ha sido específicamente señalada como objeto del juicio catastrófico. Es imposible referir el oráculo a una situación histórica concreta. Pero ahora se aplica directamente a Babilonia, que será derrocada. Los medos eran un pueblo indoario procedente del Irán que, en otros tiempos, había unido sus fuerzas a las de Babilonia para desbancar a Asiria. «No pensar en la plata» significa que son insobornables. **21.** El avestruz y el chacal eran asociados a la devastación (43,20). Los sátiros eran, probablemente, demonios en forma de cabritos (34,11). Las imágenes de esta sección son convencionales y sugieren un abandono total. En realidad, Ciro perdonó a Babilonia. La descripción se acomodaría mejor a la caída de Nínive en 612.

30 **14,1-4.** Estas líneas en prosa sirven de transición entre el anterior oráculo y la famosa canción satírica que sigue inmediatamente después. La nación es designada frecuentemente con el nombre del patriarca y antecesor «Jacob». **9.** *el mundo inferior allá abajo está todo conmocio-*

nado: Esta elegía burlesca por la muerte del rey de Babilonia no tiene paralelo en todo el AT por lo que se refiere a belleza y fuerza dramática. Sería interesante estudiarla exclusivamente como pieza literaria excepcional. En este versículo describe el poeta la recepción que aguarda al tirano muerto en el *šeol,* la morada de los muertos. Hay una sorprendente analogía con Ez 32,17-32, donde se describe la bajada del faraón egipcio al *šeol. las sombras:* Son los muertos. «Seres» débiles, insustanciales *(rᵉpāʾîm),* que pueblan el *šeol* en una especie de existencia crepuscular entre la vida y la muerte. **12.** *¡oh lucero de la mañana, hijo de la aurora!:* Se identifica al rey con una figura mitológica de la religión cananea. Por los textos ugaríticos conocemos a Šahar, dios de la «aurora» *(šāḥar);* el «lucero» *(hēlāl)* es su hijo, con lo que tenemos el mítico Helal ben Šahar. La Vg. traduce «lucero» por Lucifer. Algunos Padres de la Iglesia aplican este versículo a la caída de Satán, príncipe de los demonios. **13.** Todo el versículo rebosa de imágenes cananeas que ahora nos son conocidas gracias a la literatura ugarítica (VBW 3, 39). El escritor se ha servido de un antiguo mito cananeo que habla de un dios menor que intentó llegar a constituirse en jefe del panteón, ilustrando con este tema el orgullo de un rey terreno. El monte de la asamblea alude a una montaña sagrada al norte de la costa siria, conocida con el nombre de monte Casio, actualmente Jebel Aqra. Estaba situado en los parajes lejanos del norte (Safón; cf. Sal 48,3), de donde el apelativo de Baal-Safón que se daba al dios cananeo de la tormenta. **19.** *el pavimento de la fosa:* Lit., las «piedras de la fosa». El significado es oscuro, pero posiblemente sugiere un enterramiento apresurado, sin tapar los cuerpos más que con unas piedras arrojadas sobre ellos. Puede referirse a los enterramientos masivos de muertos en la guerra. **21.** *por culpa de sus padres:* El fuerte sentimiento corporativo propio de los semitas llevaba a éstos a juntar antepasados y descendientes como si se tratase de una sola persona. Ello no quiere decir que se considerase a los hijos personalmente culpables de pecado. Participaban en la culpa cometida por los padres, de los que eran como una parte. **22.** Al poema se le ha añadido una conclusión en prosa. Puede ser debida a la misma mano que compuso el párrafo de transición de 14,1-4a. El precedente oráculo se aplica específicamente a Babilonia. **23.** *una guarida de mochuelos y un pantano:* Con la paralización del orden cívico y especialmente por la devastación del importantísimo sistema de riegos, Babilonia quedará convertida en una tierra desolada.

25. *quebrantaré a los asirios en mi tierra:* El trasfondo histórico de los vv. 24-27 es seguramente el mismo que el de 10,5-34. Senaquerib ha intentado ir más allá de lo que permitían sus fuerzas y no conquistará Jerusalén durante su campaña. Ezequías ha decidido oponer resistencia, y para ello cuenta con el apoyo de Isaías. Yahvé destruiría en su propia tierra a los asirios, probando así su soberanía. Sobre la situación de 8, 21-22, cf. P. W. Skehan, CBQ 22 (1960), 47-55. **26.** *éste es el plan propuesto para toda la tierra:* Dios responde con su designio universal de salvación a las pretensiones asirias de dominación mundial. **28.** Ajaz

murió en 715, pero se discute cuál sea la situación exacta que supone el oráculo. Probablemente éste sea la respuesta de Isaías a los embajadores («mensajeros», v. 32) filisteos enviados para invitar a Judá a que se una a la conspiración urdida contra el soberano asirio, Sargón II. Ajaz había sido un leal vasallo de Asiria. Con su muerte, Filistea vio la posibilidad de atraerse el apoyo de Ezequías. **29.** Es probable que la raíz de serpiente signifique Asiria, que se encontraba en serios apuros durante los primeros años del gobierno de Sargón, pero que acertó a capear el temporal y pronto se dispuso a ajustar cuentas con los vasallos rebeldes. Sobre «saraf (serpiente) volador», cf. 30,6. **31.** Se compara el ejército asirio con una nube tormentosa que viene del norte (Jr 1, 13-15; Ez 38,15-16). **32.** En Sión, lugar que ha elegido Yahvé, hallará protección el pueblo de Judá. Esta es una típica confesión de fe de Isaías, al mismo tiempo que la respuesta dada a los mensajeros.

31 b) ORÁCULO CONTRA MOAB (15,1-16,14). Por comparación con Jr 48 podemos sospechar que nos hallamos ante dos recensiones de un mismo oráculo. Es difícil determinar la fecha y la situación histórica. Lo que sí parece es que se ha de descartar una época posterior al exilio, dado el carácter arcaico de esta lamentación, escrita al modo de una antigua balada. W. F. Albright sugiere que ambas recensiones del oráculo se refieren a una invasión de Moab, *ca.* 650, por tribus árabes, como resultado de la cual Moab dejó de existir en calidad de estado independiente (JBL 61 [1942], 119).

1. *Quir-Moab:* Conocida hoy por el-Kerak, esta fortaleza dominaba el camino principal entre Egipto y Mesopotamia, a lo largo de la meseta situada al este del Jordán (VBW 3, 40). Debido a su condición de plaza fuerte, Quir-Moab era siempre el primer objetivo de cualquier ataque contra Moab. La ciudad sería tomada más tarde por los nabateos, las ruinas de cuyos templos aún pueden verse emplazadas cerca del lugar. **2.** *hija de Dibbón:* La moderna Diban, unos seis kilómetros al norte del Arnón, donde fue hallada en 1868 la famosa estela moabita (→ Arqueología bíblica, 74:75). Nebo es el lugar tradicional de la muerte de Moisés. Medba está al norte de Dibbón. Más al norte caen las ciudades mencionadas en el resto del capítulo. **7.** *la garganta de los Alamos:* Llamada algunas veces arroyo de los Sauces, se trata, probablemente del moderno Wadi el-Hesa (el antiguo arroyo Zered), que señalaba el límite entre Moab y Edom (→ Geografía bíblica, 73:43-46).

16,1. *envíalos, ceñidos a la tierra como reptiles:* El texto es oscuro. Otros leen «han enviado corderos al que gobierna la tierra», recordando el tributo de Moab a Israel (2 Re 3,4). *desde Sela:* Los refugiados envían su llamada a Jerusalén desde el refugio que ocupan en Edom. Sela, la «Roca», es Petra. **5.** *se erigirá un trono en misericordia:* Probablemente significa que la misericordia habida con los desdichados moabitas redundará en gloria para la casa de David. **6.** *hemos oído del orgullo de Moab:* Por culpa de su arrogancia, Moab ve rechazado su alegato (1-5). El poeta hace suyo, en una lamentación (7-12), el dolor de la tierra herida. **7.** *las tortas de uvas de Quir-Jeres:* Una golosina

hecha con uvas prensadas y que se utilizaba en algunas ceremonias como ofrenda a la diosa cananea Ašerá (Os 3,1). **9.** *por eso lloro con Yazer:* También se puede leer «por eso lloro, oh fuente [*mbk* en vez de *b^ekî*] de Yazer» (G. Landes, BASOR 144 [1956], 30-37). **14.** *en tres años, como los de un asalariado:* El tiempo que tardará en cumplirse la profecía se ha tomado de la terminología jurídica. El servicio a jornal duraba tres años (cf. Dt 15,18, donde se hace notar que el esclavo ha cumplido un servicio doble que el jornalero). También en el Código de Hammurabi se encuentra una estipulación sobre el período trienal de servicio (ANET 170-71, 117).

32 c) ORÁCULOS SOBRE DAMASCO Y EFRAÍM (17,1-14). La fecha es *ca.* 734, pocos años antes de la toma de Damasco, capital de Aram, por Teglatfalasar III. Las amenazas contra Aram e Israel deben considerarse en relación con la coalición dirigida contra Judá por aquella época. Ese es el panorama de fondo de Is 7,1-8,4. **5.** Israel será espigado en el juicio como un campo en tiempo de cosecha. El valle de Refaím estaba al sudoeste de Jerusalén, y debía ser bien conocido por Isaías y su auditorio. **8.** *los cipos sagrados:* Símbolos de la diosa de la fecundidad, Ašerá. Estaban erigidos en los santuarios en que se rendía culto a esta diosa cananea. **9.** Los jiveos son los hurritas, pueblo no semita que constituía una parte importante de la población preisraelita de Canaán. Los amorreos eran seminómadas que invadieron el Creciente Fértil durante los primeros siglos del segundo milenio. Los patriarcas estaban estrechamente relacionados con este último grupo, pues las migraciones de Abrahán tienen cierta relación con la extensión de la influencia amorrea en Siria y Palestina. A veces se aplica el término «amorreos» a los habitantes de Palestina en tiempos de la invasión hebrea bajo Josué. **10.** Jardines consagrados al dios de la vegetación Tammuz (el «Adonis» helenístico), cuya muerte y resurrección anual se celebraban en el culto (Ez 8,14). **12.** Isaías compara el avance de un ejército enemigo con la fuerza de un torrente que todo lo arrastra ante sí. La figura sugiere la inundación repentina, tan frecuente en Palestina, especialmente en el Négueb (VBW 3, 42). Aquí el enemigo es Asiria, en cuyos ejércitos formaban muchos soldados procedentes de los pueblos vasallos. **13.** Se compara al enemigo con el tamo que es aventado desde una era elevada. Los «vilanos», cuando han madurado, se desprenden del tallo y son arrastrados por el viento a través del Négueb u otros parajes desiertos. Ambas figuras sugieren la rapidez con que serán dispersados los enemigos de Yahvé. El sitio de 701 es el mejor contexto para 12-14.

33 d) ORÁCULOS SOBRE ETIOPÍA Y EGIPTO (18,1-19,25). La ocasión fue la embajada de la XXV dinastía (etíope) de Egipto enviada a Ezequías para persuadirle de que tomara parte en la revuelta contra Asiria. Esto ocurre poco después de 715, cuando los etíopes se adueñaron del poder en Egipto. El tono del oráculo sugiere que fue pronunciado antes de la derrota sufrida por los etíopes frente a Asiria.

1. *tierra de insectos zumbadores:* Descripción exacta de las riberas del Nilo, infestadas de insectos. *los ríos de Etiopía:* «Etiopía» (Kuš)

equivale al país que se extiende al sur de Egipto, desde la moderna Assuán hasta la cuarta catarata. Los «ríos» puede referirse a las corrientes que brotan directamente de las fuentes del Nilo (J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the OT* [Leiden; Brill, 1959], 18-19; D. Dunham, *Notes on the History of Kush: 850 BC-AD 350:* AJA 50 [1946], 378-88). **2.** *en botes de papiro sobre las aguas:* barcas hechas con tallos de papiro y calafateadas con pez. *a una nación alta y bronceada:* Los etíopes eran conocidos por su elevada estatura y tez oscura. Isaías dice a los embajadores que lleven un mensaje a este pueblo. **4.** *yo observaré tranquilamente:* Se hace hincapié en la divina serenidad, que observa la escena y se prepara tranquilamente para llevar a cabo la cosecha de los pueblos. *como el brillante calor del sol:* Por una óstraca del siglo v a. C. encontrada en Arad sabemos ahora que el término traducido como «sol» *(ṣaḥ)* es realmente el nombre de un mes del calendario hebreo. **5.** *llega entonces la poda:* En el tiempo prefijado por Yahvé, los sarmientos de la viña —Asiria— caerán a golpes de la podadera del juicio divino. Cuando éste haya concluido, los etíopes llevarán tributos a Yahvé que mora en Sión.

19,1-15. El oráculo o «carga» *(maśśāʾ)* de Egipto es considerado posexílico por algunos investigadores, y no isaiano, por consiguiente. Pero hay buenos motivos para atribuirlo a Isaías, que advirtió a sus conciudadanos muchas veces para que no cayeran en la locura de confiar en Egipto. Más aún, no resulta difícil encontrar en el tiempo de Isaías un trasfondo adecuado para este oráculo, aunque no podamos estar muy seguros acerca de qué crisis tiene aquí a la vista el profeta. Algunos de los versículos parecen reflejar la turbación de Egipto cuando el etíope Piankhi invadió el país. También puede ser que el autor piense en la derrota sufrida por Egipto ante Sargón II en 711 (Is 20). Otra posibilidad es la conquista de Egipto por Asarjaddón en 671, acontecimiento ocurrido después de la muerte de Isaías, pero que éste previó. Las pruebas históricas, por tanto, están a favor de la autenticidad isaiana de este capítulo.

34 **1.** *Yahvé cabalga sobre una nube ligera:* Imagen familiar de Yahvé (Sal 68,5), y no exclusiva de Israel. En la literatura ugarítica se llama a Baal «jinete de nubes». La imagen sugiere un juicio inminente. **2.** *Egipto contra Egipto:* Posiblemente se refiere a la quiebra del orden interior inmediatamente antes de que la dinastía etíope asumiera el poder. **4.** *el poder de un dueño cruel:* Probablemente habla de un rey asirio, pero también puede referirse Isaías al etíope Piankhi. **6.** *los canales de Egipto:* La traducción de *māṣôr* por «Egipto» es improbable, especialmente si se tiene en cuenta que Isaías ha utilizado ya el término normal por «Egipto» *(miṣráyim)* siete veces en los cuatro primeros versículos. Se ha propuesto la lectura *y*^{e}*ʾore-m ṣur* (con *mem* enclítico), «cataratas». Se trataría de una alusión a las cataratas del Nilo superior en paralelismo con las «anchas corrientes» *(n*^{e}*hārôt)* del Nilo superior. Según esto, 19,6b debería leerse: «las cataratas menguarán y se secarán». Cf. también 37,25b (P. Calderone, Bib 42 [1961], 427-30).

8. *los pescadores guardarán luto y se lamentarán:* Egipto vivía del Nilo, como ocurre todavía hoy. Si las aguas llegaran a secarse, Egipto se convertiría en un desierto. El arte egipcio nos ha dejado numerosas pinturas de los pescadores descritos por Isaías (VBW 3, 44). **9.** *los cardadores y tejedores se volverán pálidos:* El cultivo y manipulación del lino fue parte esencial de la economía egipcia desde muy antiguo. En las pinturas egipcias pueden hallarse numerosas representaciones de las diferentes etapas que abarca la industria del lino (VBW 3, 45). Al secarse el Nilo, la vida económica de Egipto quedaría estancada, según esta descripción. **11.** Soán (Tanis) fue edificada por los hiksos en el delta del Nilo. Aquéllos serían expulsados más tarde de Egipto. Soán sirvió de capital a Egipto durante la XIX dinastía. En la narración del Exodo es conocida como Ramsés (Ex 1,11). Los sabios egipcios gozaron de gran reputación en la antigüedad (→ Literatura sapiencial, 28:13-23). **14.** *un espíritu de vértigo:* Egipto es comparado a un bebedor que da vueltas sin rumbo fijo.

16. Siguen en rápida sucesión cinco cortos oráculos en prosa que comienzan cada uno con la frase «en aquel día». Al caer en la cuenta de que el desastre obedece a la sentencia de Yahvé, los egipcios se acurrucarán por el temor. **18.** Solamente una de las cinco ciudades ha sido identificada: la «Ciudad del Sol», que es probablemente Heliópolis. **20.** Aunque la estela sagrada *(maṣṣēbâ)* estaba prohibida por Dt 16,22, los judíos desterrados en Egipto no hacían caso de esta prescripción o la desconocían. **23.** *una calzada desde Egipto a Asiria:* Una era de paz habría de comenzar entre ambas naciones unidas en el culto a Yahvé.

35 e) EL SÍMBOLO DE LA CAUTIVIDAD DE EGIPTO (20,1-6). El sitio de Ašdod (Azoto) ocurrió en 711. Está consignado en los anales asirios de Sargón II (ANET 286). Isaías tuvo una revelación ordenándole que realizara la acción simbólica que aquí se describe como advertencia a Judá para que no acudiese en ayuda de Ašdod ni se rebelase contra Asiria. Lo que Isaías predijo con su acción dramática se cumplió después a la letra. Parece ser que los judaítas siguieron el consejo, pues los asirios no invadieron Judá en esta ocasión.

1. «General» (tartán) es una palabra tomada del acádico y significa el segundo en el mando. Esta es la única vez que se menciona a Sargón en el AT. **2.** *anda y quítate la vestidura de saco:* Isaías no se quedó completamente desnudo, sino ceñido con una faja. La tarea profética de Jeremías y Ezequiel estuvo esmaltada de frecuentes acciones simbólicas. Este es el único caso claro —aparte del nombre dado a sus hijos— en que Isaías recurre a este tipo de acciones. **6.** *los habitantes de esta zona costera:* Con toda certeza se incluye a Filistea y probablemente también a Judá.

B) Visiones de catástrofe (21,1-23,18).

36 a) CAÍDA DE BABILONIA (21,1-10). Aunque comúnmente se dice que este pasaje es posexílico y que se refiere a la toma de Babilonia por Ciro en 539, la opinión tropieza con algunas dificultades. ¿Se iba a preocupar un vidente israelita del siglo VI por la caída de Babilonia?

Bright ha sugerido otra interpretación, muy diferente y con un trasfondo histórico totalmente distinto (PC 503-504). Dando por sentado que el atacante es Asiria, cree este autor que los elamitas y los medos acuden en socorro de Babilonia, donde recibieron el apoyo de los judaítas. Cualquier golpe asestado a Asiria era bien visto. Pero el resultado iba a ser el predicho por el profeta: la derrota de Babilonia y el fracaso de la sublevación contra Asiria. Si esta teoría es correcta, podría verse un trasfondo adecuado en los acontecimientos de 691-689, cuando Babilonia se sublevó contra Senaquerib que, por entonces, realizaba una campaña hacia el oeste. Los elamitas y otras fuerzas iranias se unieron a la sublevación, pero Senaquerib saqueó Babilonia en 689 destrozando sus dioses (cf. 21,9c). Judá quedó solo frente a la amenaza de Asiria. Admitiendo este trasfondo histórico, podemos considerar a Isaías como autor de este oráculo, si bien no puede llevarse demasiado adelante esta afirmación. Para el comentario puede servir la reconstrucción que hemos hecho, pero en calidad de hipótesis de trabajo.

1. *los desiertos junto al mar:* Probablemente se trata de la parte sur de Babilonia, territorio controlado por Merodak-Baladán, que se sublevó por dos veces contra el dominio asirio. **2.** *sube, Elam; asedia, Media:* Con este grito, los judaítas metían prisa a la coalición para que acudiera en ayuda de Babilonia en su hora de peligro. **5.** *ponen la mesa:* Probablemente los judaítas celebraban antes de tiempo la victoria de Babilonia. *engrasad el escudo:* El profeta previene a los que banquetean para que se apresten a la lucha. Las malas noticias estaban a punto de llegar. Se engrasaban los escudos para preservarlos. Estaban hechos de madera o metal y recubiertos de cuero. **6.** *ve; coloca un centinela:* El centinela es Isaías (vv. 8-9). **10.** *mi pueblo, que ha sido trillado:* Hay un acento de gran compasión. Judá ha sufrido mucho, pero aún le queda más por soportar, puesto que Asiria ha conseguido sofocar la sublevación de Babilonia.

37 b) ORÁCULOS SOBRE EDOM Y ARABIA (21,11-17). Es difícil probar que haya conexión con el oráculo anterior, sobre todo por lo misterioso que resulta el oráculo contra Edom. La razón para yuxtaponer los oráculos sobre Seír (Edom) y Arabia puede ser la proximidad geográfica de ambos países. **11.** *vigía, ¿cómo va la noche?:* En el AT, el sufrimiento se asocia muchas veces con la noche. **12.** *ha llegado la mañana, y todavía es noche:* La respuesta es equívoca. Quizá quiera significar que el futuro trae la turbación y la tregua a un tiempo. El futuro es incierto, por lo que se invita a Edom para que siga preguntando. **13.** *oh caravanas de los dedanitas:* Dedán estaba en Arabia del Norte. Al parecer, sus habitantes se vieron forzados a abandonar las rutas acostumbradas y los puntos de aguada para buscar refugio en los desiertos. **14.** Se pide al pueblo de Tema, también en el norte de Arabia, que acuda en socorro de los dedanitas. El marco histórico es incierto, pero la descripción de la batalla encajaría muy bien en el período de las invasiones asirias. **15.** Los caravaneros y los hombres de aquellas tribus no podían ni siquiera intentar oponerse al ejército asirio, perfec-

tamente armado y entrenado. **16.** En el plazo de un año será destruida la poderosa tribu de Quedar, en el norte de Arabia (Jr 2,10).

38 c) ORÁCULO SOBRE EL VALLE DE VISIÓN (22,1-14). Isaías muestra una enorme amargura ante la irresponsabilidad de Jerusalén, que no quiere arrepentirse. La situación histórica más probable sería exactamente después de que Senaquerib levantara el cerco de Jerusalén, en 701. La alegría desbordada por la buena fortuna que le sonreía de momento cegaba al pueblo y le impedía comprender que en su momento llegaría sobre la ciudad el ajuste de cuentas definitivo. **2.** *oh ciudad llena de ruido y alboroto:* La celebración era clamorosa y frenética. **3.** *todos tus jefes huyeron a la vez:* El ejército era una calamidad. Senaquerib cuenta que algunos soldados de Ezequías desertaron. Judá tenía más motivos para avergonzarse que para expresar júbilo. **6.** Todos los pueblos mencionados eran aliados de Asiria. Pusieron cerco a Jerusalén y prepararon el ataque final. **8.** *la Casa del Bosque:* Un gran arsenal construido por Salomón con maderas de cedro (1 Re 7,2; 10,17). Se reprende al pueblo por afanarse con preparativos militares sin dedicar un solo pensamiento a Dios, edificador de la ciudad. La construcción de un depósito (11) alude al estanque mandado hacer por Ezequías para recibir el agua vertida por el túnel de Siloé. **12-13.** La llamada de Yahvé al arrepentimiento no obtiene más respuesta que el derroche en los banquetes y un cinismo moral que se expresa en la invitación a comer y beber.

39 d) ORÁCULO CONTRA EL MAYORDOMO REAL (22,15-25). Hubo ocasiones en que los profetas denunciaron ásperamente a algunos individuos que obstruían la obra profética o pervertían el mensaje (Am 7, 16-17; Jr 20,1-6). Šebná era uno de los oficiales de la corte que trató de persuadir a Ezequías para que se sublevase contra Asiria y pidiese ayuda a Egipto, con lo que se oponía directamente a la política de neutralidad que preconizaba Isaías (Is 7,4). **16.** *un sepulcro sobre un alto:* Šebná se había mandado excavar un sepulcro en alguna altura, rechazando el enterramiento subterráneo normal en aquel tiempo (VBW 3, 48). Es posible que haya sido descubierta precisamente esta tumba, a los pies del monte de los Olivos, en la ladera oriental del valle del Cedrón. Sobre la entrada estaban escritas las palabras «este es [el sepulcro de...] yahu que está al frente de la casa...». El nombre Šebná podría muy bien ser una forma abreviada del teofórico Šebnayahu. Paleográficamente, la inscripción corresponde a la época de Ezequías (cf. N. Avigad, IsrEJ 3 [1953], 137-52). **18.** *tú y los carros de que te glorías:* Al igual que Absalón (2 Sm 15,1) y Adonías (1 Re 1,5), Šebná había tomado la costumbre de hacerse conducir en carro para demostrar su alto rango como mayordomo real. **20.** *Elyaquim, hijo de Jilquías:* Is 36,3-22 muestra que, efectivamente, Elyaquim habría de suceder a Šebná en calidad de mandatario «sobre la casa». **22.** *la llave de la casa de David:* La llave, símbolo de la autoridad del mayordomo para otorgar o negar la admisión ante la real presencia, se llevaba sobre el hombro. Las imágenes que se emplean aquí para describir la autoridad del

mayordomo se parecen a las de Mt 16,19 (J. Emerton, JTS 13 [1962], 325-31) y Jn 20,23. **25.** Este suplemento en prosa describe la caída final de Elyaquim, que se hundió por proteger a algunos miembros de su propia familia. Su nepotismo le hizo perder el alto grado que había alcanzado, y toda la familia terminó por hundirse junto con él. Por Is 36,3.22; 37,2 sabemos que la caída de Šebná no debió de ser completa, pues en estos pasajes, que datan de 701, aparece como secretario real. Estas discrepancias pueden significar que en realidad no se trató de una caída en desgracia total, sino más bien de una remoción temporal del servicio del rey. También es posible que Šebná cayese más tarde en total desgracia, cuando se hizo evidente la locura de su política proegipcia.

40 e) ORÁCULOS SOBRE TIRO (23,1-18). La primera parte del capítulo (vv. 1-14) describe con viveza la impresión causada por las noticias de la destrucción de Tiro. No queda claramente indicada la situación histórica de esta catástrofe que se abatió sobre la gran fortaleza que era la isla fenicia, pero no hay razón para negar que se sitúa en el período asirio. Según esto, el oráculo sería auténtico de Isaías (W. Rudolph, ZAW 72 [1960], 76).

1. *oh naves de Tarsis:* Cf. comentario a 2,16. Cuando los navíos llegan al puerto se sabe la noticia de que la ciudad ha sido destruida. Volvían de una misión comercial a Chipre (Jettim o Kittim). **2.** Léase «duelo» en lugar de «silencio», un significado atestiguado por la literatura ugarítica (Dahood, CBQ 22 [1960], 400-401; N. Lohfink, VT 12 [1962], 275-77). *cuyos mensajeros cruzaban el mar:* Se ha sugerido leer «vendedores» en vez de «mensajeros», notando el paralelismo con «mercaderes de Sión» (Dahood, CBQ 22 [1960], 403-404). **3.** Entre Egipto y Fenicia había relaciones comerciales desde tiempos muy antiguos. **4.** *yo no pasé dolor; no he dado a luz:* Se creía que los fenicios, gran potencia marítima, habían sido criados por el mar. Este reniega aquí de sus hijos. **7.** Los mercaderes fenicios extendieron la cultura cananea a lugares tan distantes como Grecia, Africa del Norte, Cerdeña y España (Ez 27). **8.** *Tiro, la que repartía coronas:* Alusión al poderío de Tiro, que quitaba y ponía reyes en sus colonias comerciales de la cuenca mediterránea. Los mercaderes formaban la aristocracia de Tiro por aquella época. **9.** En este tema, favorito de Isaías, el orgullo humano se doblega ante el poder de Dios. **13.** Hay una glosa que interrumpe la continuidad de la lamentación. Probablemente fue insertada mucho más tarde para indicar que la caída definitiva de Tiro no ocurrió hasta el período caldeo, en el siglo VI (Ez 26-28).

15. *setenta años:* Expresión convencional para designar un largo período de tiempo. Aquí hay indicios de que éste pueda equivaler a la duración de una dinastía. Es probable que los vv. 15-18 sean una adición posterior a la colección isaiana. El canto alude sarcásticamente a la recuperación económica de Tiro, que vuelve a su comercio como una prostituta a su oficio. **18.** *su mercancía y su ganancia serán consagradas al Señor:* Llegará un tiempo en que las riquezas de Tiro se emplearán

para sustentar al pueblo de Yahvé. La consagración de las ganancias fenicias al Señor recuerda Is 45,14 y especialmente 60,4-16.

41 **IV. Apocalipsis de Isaías (24,1-27,13).** Estos capítulos pasan por encima de los acontecimientos actuales para fijarse en el juicio final de Yahvé. Encajan bien como continuación de los anteriores oráculos contra los gentiles. Toda la sección es un ejemplo de la facilidad con que la profecía puede convertirse en apocalíptica, con sus temas característicos del juicio universal, la victoria de Yahvé celebrada con un banquete sobre su montaña, la reunión de Israel, etc. Esta transición podía hacerse con tanta facilidad porque los profetas y los escritores apocalípticos compartían una misma tradición escatológica. La única diferencia consiste en el mayor desarrollo que alcanza el elemento escatológico en la apocalíptica. Algunos comentaristas rechazan que se aplique la designación de «apocalipsis» a Is 24-27, aduciendo que faltan aquí muchos rasgos característicos de la apocalíptica. J. Lindblom, por ejemplo, llama a estos capítulos la «Cantata de Isaías», y fecha la sección en la época persa. Para un estudio de la apocalíptica y sus relaciones con la profecía, cf. B. Vawter (CBQ 22 [1960], 33-46), y para los caps. 24-27, cf. G. Fohrer (CBQ 25 [1963], 34-45).

42 **A) La devastación futura (24,1-23). 2.** Cf. Os 4,9, pero aquí el horizonte abarca todo el mundo. El resto del versículo describe una conmoción del orden social. **3.** La palabra de Dios estableció una vez el orden en el mundo (Gn 1). Aquí se describe el retorno al caos primordial. **5.** *la alianza antigua:* La alianza de Noé (Gn 9,9), que significa un pacto de Dios con toda la humanidad. Cuando esta alianza se rompe, el juicio llega como un nuevo diluvio. **10.** El «caos» recuerda a Gn 1,2. No está claro si el poeta tiene en su mente una ciudad determinada o un símbolo del mal por oposición a la ciudad de Dios. **14.** *éstos alzan su voz:* Son los únicos que se han librado del juicio. Los vv. 14-16a —un himno de acción de gracias entonado por el resto— contrastan violentamente con la terrorífica descripción del juicio. **18.** *las ventanas en lo alto:* Se creía que la lluvia caía a través de unas ventanas que había en el cielo (Gn 7,11). **19.** Palestina conocía bien lo que eran los terremotos en los tiempos del AT. Los profetas sacaron frecuentemente la lección que enseñaban estas terribles convulsiones de la naturaleza (VBW 3, 51). **21.** *las huestes de los cielos:* El sol, la luna, las estrellas: cuerpos celestes que frecuentemente recibían culto, incluso por parte de los israelitas (Dt 4,19; 2 Re 17,16). **23.** *glorioso en presencia de sus ancianos:* Los setenta ancianos contemplaron la gloria de Yahvé en el Sinaí (Ex 24,9-11). Al final de los tiempos, los ancianos de Israel contemplarán de nuevo a Yahvé entronizado en majestad real.

B) Himnos de acción de gracias; profecías de salvación (25,1-27,1).

43 a) Salmos de acción de gracias y alabanza (25,1-12). **1-5.** Este salmo de acción de gracias celebra la victoria de Yahvé como si ésta ya hubiera ocurrido. Posiblemente esta pieza es una adaptación de algún himno antiguo, que celebraba la caída de una ciudad enemiga,

a una perspectiva más amplia. **6.** *sobre esta montaña:* El banquete escatológico. Se puede seguir la historia de esta imagen de un banquete celeste como símbolo de eterna felicidad en la literatura cananea preisraelita. **8.** *destruirá la muerte para siempre:* La sentencia de muerte (Gn 3,19) quedará cancelada. Para una visión semejante expresada en el mismo lenguaje, cf. Ap 7,17; 21,4. Las palabras de la Ultima Cena aludiendo al banquete mesiánico (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18) miran hacia el triunfo definitivo de Cristo en su reino. **10.** Sorprende la mención de un país específico, Moab. Posiblemente se trata de una adaptación de un oráculo contra Moab para expresar simbólicamente el destino que aguarda a los enemigos de Israel. No hay necesidad de corregir «Moab» sustituyéndolo por «enemigo» *(ʾōyēb).*

44 b) CONFIANZA EN YAHVÉ VENGADOR (26,1-27,1). **1.** *una ciudad fuerte:* Es Jerusalén, en contraste con la «ciudad del caos» (24,10). **4.** *roca:* Esta metáfora, común en el AT, expresa la seguridad con que se puede confiar en Yahvé. **8.** *tu nombre:* El nombre equivale al ser mismo del nombrado. **13.** *otros señores:* Se refiere principalmente a los gobernantes de la tierra, pero también puede contener una alusión a los dioses de aquellos gobernantes extranjeros. **19.** Se expresa algo más que la seguridad de la restauración nacional. Hay aquí una esperanza implícita en la resurrección de los individuos (S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* [vol. 1; Nueva York, [2]1952], 137). Los LXX y 1QIs[a] leen: «Los que moran en el polvo despertarán y cantarán de alegría». *un rocío de luz:* Puede tratarse del rocío matinal, que revitaliza la vegetación, o del rocío de las regiones celestes de la luz (Sal 103,2). **20.** El juicio aún no ha terminado y se advierte al pueblo de Dios que busque refugio entre tanto. **21.** La culpa ha cubierto de sangre la tierra. Ningún crimen se le ocultará a Yahvé.

27,1. *Leviatán, serpiente huidiza:* Idéntica expresión existe en el mito cananeo de Ugarit, en que Lotán (Leviatán) es descrito como «serpiente huidiza» o «serpiente primordial» (W. F. Albright, BASOR 83 [1941], 39). Este y otros monstruos míticos del antiguo Oriente, al pasar de aquella literatura al AT, se han convertido en símbolos de las fuerzas rebeldes a Yahvé.

45 **C) La viña de Yahvé; fragmentos varios (27,2-13). 2.** Los versículos 2-4 nos recuerdan 5,1-7, pero aquí hay cierto desarrollo. Día llegará en que Israel será como una viña frondosa que cubrirá toda la tierra (para un análisis literario del poema, cf. L. Alonso Schökel, EstEc 34 [1960], 767-74). **6.** Al igual que en 5,7, no se da la identidad de la viña hasta el final. **7.** Pasaje oscuro y con poca relación con lo anterior. En general, tenemos aquí una reflexión sobre el significado de los sufrimientos de Israel. El profeta pregunta si es que Israel va a ser castigado tan duramente como los que le oprimieron. Se supone que no va a ser así. **9.** *ésta, pues, será la expiación de la culpa de Jacob:* No el sufrimiento, sino la erradicación de las prácticas idolátricas. En cuanto a los «cipos sagrados», cf. 17,8.

10. *la ciudad fortificada:* No es Jerusalén, como afirman algunos comentaristas, sino una ciudad enemiga no identificada. Quizá se trate de la misma ciudad cuya destrucción se anuncia en 24,10-13. **12.** El Apocalipsis termina con dos cortos oráculos en que se anuncia el regreso triunfal de los israelitas dispersos. El «valle de Egipto» es más propiamente el «torrente de Egipto», actual Wadi el-Arish, unos 80 kilómetros al sudoeste de Gaza. En la trilla divina se separarán el trigo —los fieles israelitas— y el tamo. **13.** En el último día sonará una gran trompeta para reunir a los elegidos (Mt 24,31; 1 Cor 15,52; 1 Tes 4,16). Aquí suena la trompeta para llamar a los israelitas que se encuentran fuera de la tierra santa para que acudan a adorar a Yahvé en Sión.

46 **V. Oráculos de amenaza y promesa para Israel y Judá (28,1-33,24).** Los materiales reunidos en estos capítulos son sustancialmente de Isaías, y se refieren a la crisis espiritual y militar por que atravesaron Israel y Judá en la segunda mitad del siglo VIII a. C.

A) Alianza con la muerte (28,1-29).

a) LOS JEFES EBRIOS DEL PUEBLO DE YAHVÉ (28,1-13). **1.** Este oráculo de amenaza fue pronunciado antes de la caída de Samaría en 721. Samaría estaba sobre una colina y rodeada por un fuerte muro. Presentaba el aspecto de una corona ladeada sobre la cabeza de un juerguista entontecido. **2.** Asiria, instrumento de la venganza divina, es comparada a un huracán de fuerza devastadora. Los mismos reyes de Asiria compararon algunas veces sus invasiones con el terror que infunde una gran tormenta (ANET 277b, 284a). **4.** Las brevas eran consideradas como una excelente golosina. Los higos maduran normalmente ya avanzado el verano. **5.** El poeta sigue con la imagen anterior, pero el pensamiento pasa rápidamente a la liberación del resto. **6.** Justicia y paz eran las dos bendiciones más ardientemente esperadas para la era mesiánica (2,4; 9,6; 11,1-9). El rey ideal dispensaba justicia y mantenía la paz defendiendo su país contra los enemigos. **7.** Acusación contra los jefes de Judá, incluidos sacerdotes y profetas, a los que la embriaguez ha quitado toda capacidad de discernimiento. **9.** Escarnio lanzado contra el profeta por sus enemigos ebrios. ¿Acaso les va a dar lecciones, como si fuesen niños? **10.** *mandato sobre mandato:* Sólo en hebreo es posible expresar la burla que hacen del profeta los borrachos: *sau lasau, sau lasau; qau laqau, qau laqau.* Imitan así el murmullo de un grupo de jóvenes estudiantes que repiten de memoria lo que les va diciendo el maestro. Nótese cómo la burla es recogida en el v. 13 y puesta en labios de los conquistadores de Judá. La lección que no supieron aprender en hebreo les va a ser enseñada en asirio. W. W. Hallo (JBL 77 [1958], 324-38) opina que en los vv. 10 y 13 tenemos, recuperado en su orden propio, un fragmento del antiguo sistema de nombres dados a las letras del alfabeto en el tronco semítico occidental. Los versículos serían una imitación sarcástica de una «clase de lectura» dada por Isaías. **11.** Dios hablará a los burlones en el lenguaje del conquistador asirio.

47 b) UNA ALIANZA CON LA MUERTE (28,14-22). El trasfondo histórico parece ser el ambiente de negociaciones con Egipto para estable-

cer una alianza frente a Asiria, cuando Senaquerib amenazaba a toda Palestina. Por este camino, los gobernantes de Judá no hacían otra cosa que acelerar la invasión y la destrucción. La estructura de una política de poder sólo ofrecía una falsa seguridad. Yahvé, por su parte, montará su propia estructura (vv. 16-17), cuya piedra angular será la fe, y su vara de medir, la justicia y el juicio. **15.** *una alianza con la muerte:* Hay una alusión a Mot, dios cananeo de la muerte (en hebreo, *mwt)* y del *šeol* (S. Rin, VT 9 [1959], 324-25). Puesto que Israel busca alianzas con Egipto, la «muerte» de este versículo sería Osiris o Set, o cualquier otro dios egipcio asociado con la muerte. En vez de establecer alianza con el Dios vivo, ponen su confianza en los ídolos muertos, a fin de evitar el «azote arrollador» de Asiria. **16.** *yo pongo una piedra en Sión:* Cf. 8,14. Se dice que la piedra angular está «comprobada». Es un término egipcio para designar una piedra resistente, de granito o diorita (T. Lambdin, JAOS 73 [1953], 148). La piedra es la salvación garantizada a la dinastía davídica. La piedra angular solía llevar una inscripción. Esta podía ser: «Quien ponga su fe en ella no será conmovido». Bajo esta imagen de la piedra angular subyace la idea de la confianza en Dios. La confianza inconmovible es tema favorito de Isaías (7,9; 8,17; 26,4; 30,15). **17.** Yahvé, el constructor, utilizará dos medidas: su regla será el «derecho», y su nivel o plomada, la «justicia». **19.** *sólo terror...:* Entender el mensaje sólo puede traer desaliento. **20.** Proverbio que describe una situación de frustración total. **21.** El monte Perasim alude a la victoria de David sobre los filisteos (2 Sm 5,20). Aunque pueda pensarse que Asiria es quien inflige el castigo, es Yahvé quien en realidad lo ejecuta invisiblemente, como en el caso de la victoria de David.

48 c) PARÁBOLA DEL LABRADOR (28,23-29). Dios se ocupa del mundo como un buen labrador que cuida sus tierras. Todo lo que hace va de acuerdo con el tiempo y el lugar. La pieza está escrita en el estilo y según el espíritu de la literatura sapiencial. Con la idea de «mullir» se describe cómo el labrador va deshaciendo los grandes terrones. Al arar se va levantando y alisando la superficie del suelo, labor muy importante en las laderas de Judea, donde se practicaba intensamente el cultivo en terrazas (VBW 3, 54). **25.** *esparce la neguilla y siembra el comino:* Plantas usadas como especias. **27.** Cada tipo de hierba requiere un instrumento adecuado para la trilla. La neguilla y el comino eran plantas relativamente blandas y el trillo las destrozaría, por lo que se emplean varas o mayales.

49 **B) Juicio sobre Jerusalén; visión de redención (29,1-24).** Este pasaje data de la época inmediatamente anterior al sitio de Jerusalén en 701. Fue la gran crisis en tiempos de Ezequías. Las ideas oscilan entre la amargura por causa del castigo y la esperanza de redención.

1. *Ariel:* Nombre de Jerusalén procedente del acádico *arallu,* que significa tanto «mundo inferior» como «montaña de los dioses». De ahí que el término quiera sugerir, probablemente, el altar del templo, construido según el estilo de los ziggurats acádicos, templo en forma de torre

que simbolizaba la montaña de los dioses. El desastre es inevitable, por muy frecuentes y piadosos que sean los festivales observados por el pueblo. **5.** *rápidamente, en un instante:* Yahvé interviene para salvar a su pueblo. Jerusalén es preservada (vv. 7-8). **9-10.** Las imágenes recuerdan a 6,9-10. El letargo moral de Judá es comparado con un «sueño profundo» (en hebreo, *tardēmâ).* La negativa persistente a escuchar la voz de la conciencia lleva a la pérdida del sentido moral. **11-12.** El papiro se usaba en rollo. Una vez plegado se le ponía un sello de cera (Ap 5,1), de forma que no se podía leer su contenido. El que podría leerlo, no quiere; el que no sabe de letras, no puede. El significado de la visión queda oculto en un misterio impenetrable. El pueblo es espiritualmente iletrado. **13-14.** Yahvé responderá con una conducta «sorprendente» al ritualismo y formalismo. Su sabiduría quedará reducida a locura.

15. *los que ocultan sus planes:* El partido proegipcio (30,1) que busca la salvación en las alianzas y no en Yahvé. **16.** *como si el alfarero se confundiese con la arcilla:* Intentan, en su locura, invertir las relaciones entre creador y creatura. **17.** El tono es completamente diferente, puesto que se prometen la transformación y la redención. Algunos comentaristas creen que estas líneas se deben a una mano tardía, pero la firme esperanza de Isaías con respecto a su propio pueblo debe impedirnos aceptar esta opinión con demasiada ligereza. Este versículo, probablemente, es un proverbio, cuyo sentido exacto hoy se nos escapa. Quizá significa que el plan de Dios para la redención traerá consigo un cambio de situación tan fuerte como el que se describe en el proverbio. **20.** El «tirano» es el gobernante soberbio, responsable de la miseria social que Isaías contempla en torno a sí. La desaparición de los gobernantes injustos será uno de los signos de la era mesiánica. **21.** *aquellos que condenan a un hombre con una sola palabra:* Mediante el perjurio en su testimonio.

C) Juicio sobre Egipto y Asiria (30,1-31,9).

50 a) Futilidad de la alianza con Egipto (30,1-7). **1-3.** Una embajada iba ya de camino hacia Egipto para solicitar ayuda en la rebelión de Judá contra Asiria, con ocasión de la muerte de Sargón en 705. Esta determinación chocaba directamente con el plan de Dios manifestado a través de Isaías. **4.** Soán (Tanis) estaba cerca de la frontera nordeste de Egipto. Janés (la Heracleópolis Magna de los romanos) estaba al sur de Menfis, cerca de Yayyum. El faraón en cuestión debe de ser Šabaká, de la XXV dinastía (etíope). **6.** *de la víbora y de la serpiente voladora:* Azotes del desierto que hacían especialmente temible la travesía por el Négueb (Nm 21,4-9). La embajada iba cargada de regalos para el faraón (VBW 3, 56). **7.** Ráhab era un monstruo mitológico del caos. Aquí, como en otros lugares, el nombre se aplica a Egipto (Sal 86,4).

51 b) Testamento de Isaías (30,8-17). Resume la denuncia profética contra Judá. La época es el período crítico que va de 705 a 701. Isaías ordena que su censura sea puesta por escrito. **8.** La «tablilla» se

hacía de madera; el «escrito» iría en papiro o pergamino enrollado. **10.** *conjurad ilusiones:* No piden que se les engañe, sino que se les ofrezcan «cosas halagüeñas» (Am 2,12; 1 Re 22,13). **15.** Isaías aconseja mantener la inactividad política y rehuir las alianzas extranjeras, que sólo pueden acarrear daños a Judá. Sólo la política de «mantenerse a la expectativa» podrá salvar a Judá de la amenaza asiria (M. Dahood, CBQ 20 [1958], 41-43).

52 c) PACIENCIA Y MISERICORDIA DE DIOS (30,18-26). Se cree comúnmente que este oráculo es una expansión del propio Isaías. Excepto el primer versículo, todo él va escrito en prosa, y ésta no es sino un comentario elaborado en torno a las palabras introductorias que van en poesía. **20.** El sentido no es que le verán cara a cara, sino que volverán a contemplar sus obras maravillosas (Ex 33,20; Is 6,5). **24.** *comerán forraje cribado para ellos:* Señal de gran prosperidad, pues el forraje se reservaba para el ganado que se cebaba con destino al sacrificio. Los animales de labor comían un pienso más ordinario (VBW 3, 57). **25.** *el día de la gran matanza:* Idea sorprendente en esta descripción de la prosperidad recuperada. Posiblemente se refiere al juicio de Yahvé sobre los enemigos de Israel, pero también puede ocurrir que el fragmento haya llegado aquí desplazado de otro lugar. **26.** La naturaleza se transfigura durante esta época de bendición.

53 d) YAHVÉ JUZGA A ASIRIA (30,27-33). **27.** El nombre expresa la esencia del que es nombrado. Equivale a la misma persona. **28.** *como una inundación en un barranco:* Durante la primavera, las inundaciones repentinas discurren por las quebradas y las convierten en torrentes arrolladores. **30.** *su voz gloriosa:* El trueno es la voz de Dios. **33.** La «pira» es el *tófet,* que significa «asador» u «horno de cocinero», identificado con el valle de Ben-Hinnom, situado al sudoeste de la Jerusalén antigua (2 Re 23,10). Hay un amargo juego de palabras en la frase «preparado para el rey» (en hebreo, *melek),* que recuerda directamente los infames sacrificios al dios Mólek. En otras palabras, el *tófet* o «asador» de Yahvé está listo para otro *mlk:* el rey de Asiria.

54 e) NO CONFIAR EN EGIPTO; YAHVÉ DEFIENDE A JERUSALÉN (31, 1-9). El oráculo se refiere a los mismos temas de 30,1-7, y al igual que este pasaje, procede de una época inmediatamente anterior a 701. Prosigue el tema de la confianza en Yahvé, no en las armas.

1. La falta de caballería y carros en el ejército de Israel era uno de sus puntos flacos, hasta que Salomón puso remedio. Pero, aun a partir de entonces, los israelitas, que contaban principalmente con soldados de a pie, no podían competir en términos de igualdad con la fuerte caballería y los carros de los grandes imperios. Concentrado en una zona montañosa, Israel no pudo desarrollar este tipo de armas, lo que suponía una enorme desventaja cuando las batallas tenían lugar en el llano, donde los carros podían maniobrar. **2.** *aunque él también es sabio:* Esta observación sarcástica recuerda a Judá que Yahvé también sabe planear el destino de quienes no tienen fe en él. Judá y Egipto sabrán lo que es el juicio de Dios. **3.** El contraste entre «carne» y «espíritu» expresa

la diferencia que hay entre la debilidad y la fuerza. **4.** La figura del león se aplica a Asiria, que ya había devastado Judá y se preparaba para caer sobre Jerusalén como un león sobre su presa. La banda de pastores son los egipcios, cuya ruidosa presencia no ha asustado en modo alguno a los asirios. **5.** Yahvé es comparado al pájaro que aletea sobre el nido para protegerlo. «Perdona» (en hebreo, *pesaḥ)* contiene probablemente una alusión a la liberación en tiempos del Exodo. «Pascua» procede de la misma raíz. **7.** *en aquel día:* Aquel en que Israel regresará. Cada paso hacia el arrepentimiento iba marcado por una repulsa de los ídolos. La historia de Israel estaba hecha de continuas caídas y retornos. **8.** *huirá ante la espada:* 1QIs[a] dice: «Huirá, pero no de la espada [del hombre]». La idea es que la derrota de Asiria será debida no a las armas humanas, sino resultado de la venganza divina. **9.** La primera parte del versículo resulta muy oscura. Se tiene la impresión general de que se trata de un ejército que huye precipitadamente, lleno de pánico. La alusión al fuego del Señor está en relación con 29,6; 30,33.

D) Oráculos varios (32,1-33,24).

55 a) GOBIERNO DE UN REY JUSTO Y SOCIEDAD EN ORDEN (32,1-8). Se describe la situación de Judá en la nueva era, el futuro ideal, cuando un rey justo se siente en el trono y las relaciones entre los hombres se caractericen por el sentido de responsabilidad social. Puede darse por seguro que este oráculo tiene relación con otras promesas referentes al rey mesiánico (caps. 9 y 11). Se fecha en la última etapa de la actividad profética de Isaías.

2. La «roca» ofrece un resguardo contra la lluvia, el viento y el sol abrasador. En regiones donde hay grandes extensiones de suelo árido, con ninguna o muy escasa vegetación, el hombre puede buscar abrigo únicamente al amparo de las rocas o en cuevas (VBW 3, 59). **5.** *el loco:* No un simple tonto, sino un jefe impío y corrompido, como se ve claro en el versículo siguiente. *ser llamado noble:* El futuro rey ideal será verdaderamente noble (en hebreo, *nādîb)* y sus derechos a ostentar este título serán sus mismas «acciones nobles» (en hebreo, *n[e]dîbôt,* del v. 8). Los corrompidos jefes de aquel régimen ofrecían un sombrío contraste. Las reformas de Ezequías, al parecer, no habían logrado desterrar por completo la cruel injusticia de los jefes irresponsables. **6-8.** Estos versículos están escritos en el estilo de la literatura sapiencial y presentan un comentario ampliado al v. 5. No hay razón para negar que estas líneas sean de Isaías. La idea está en perfecto acuerdo con el mensaje profético. Más aún, el género sapiencial existía ya mucho antes de Isaías. Es significativo que Prov 25,1 ofrezca indicios de un renacimiento en los escritos sapienciales durante el reinado de Ezequías.

56 b) LAS MUJERES SATISFECHAS Y EL ORDEN IDEAL QUE HA DE VENIR (32,9-20). El pasaje sobre las mujeres demasiado confiadas de Judá se asemeja a 3,16-4,1. **10.** El oráculo data de 702, un año antes de la invasión de Judá por Senaquerib. **11.** *desnudaos:* Era una señal de duelo. **14.** *el castillo será abandonado:* El palacio real, probablemente. La «colina» (en hebreo, *'ōpel)* era el emplazamiento originario

de Sión, al sur de la explanada del templo. La «torre» era un baluarte fortificado. **15.** Empieza aquí un oráculo totalmente nuevo, en duro contraste con lo anterior. La fecha es incierta, pero dado que es un oráculo típicamente profético sobre el futuro ideal, no debe suponerse a la ligera que no es de Isaías. Como se dice en otros lugares del AT (Ez 39,29; Joel 2,28-29; Zac 12,10), la nueva era se inaugura con una efusión del espíritu de Dios. **17.** Justicia y paz son notas distintivas de la era mesiánica. Con ellas vienen la prosperidad y la estabilidad en el orden social. **20.** Habrá un tiempo de seguridad y abundancia desacostumbradas en que el dueño podrá dejar que su ganado paste suelto, sin temor a la sequía, ni a las fieras, ni a los ladrones.

57 c) Peligros para Judá y restauración futura (33,1-24). El trasfondo histórico de esta serie de súplicas, lamentaciones y promesas para el futuro es difícil de determinar. Pueden datar de la época en que Ezequías se sometió a Senaquerib, en 701. Algunos versículos (por ejemplo, 14-16) suenan como si hubieran sido utilizados en ceremonias litúrgicas.

1. Si es acertado el trasfondo histórico que hemos sugerido, el «destructor» (en hebreo, *šōdēd)* es Asiria. De otro modo habría que pensar en un enemigo posterior (el mismo término se aplica a Babilonia en 21,2), o quizá se trataría de un término genérico para designar a todos los opresores de Israel a lo largo de la historia. **4.** *como son reunidas las orugas:* Quizá deba leerse «como se amontonan (activo) las orugas», para sugerir la acción destructiva de esta plaga en la vegetación. **6.** La primera línea es difícil, pero su sentido general está claro: la sabiduría, etc., garantizan la estabilidad en Judá. **7-9.** Descripción de la quiebra general que se producirá en el orden social (Jue 5,6). Sarón es la hermosa y fértil llanura costera de Palestina, que se extiende entre Jaffa y el monte Carmelo. Antiguamente estaba densamente poblada de árboles. Basán se identifica prácticamente con la actual Haurán, al oeste del mar de Galilea; se extiende hacia el norte desde el río Yarmuk hasta cerca de Damasco. La región era famosa por su fertilidad. **10.** Empieza aquí la respuesta de Yahvé a la anterior lamentación. **12.** *los pueblos:* Los adversarios de Israel que caen bajo el juicio divino. **14-16.** Estos versículos reflejan una liturgia semejante a la de Sal 15,2-5; 24,3-6. Este diálogo a base de preguntas y respuestas se repetía cuando se entraba en el templo. **17.** *un rey en su esplendor:* Probablemente el futuro rey ideal de la era mesiánica más bien que Yahvé mismo (32,1). En esta parte final de la sección se contiene una promesa para el futuro. Algunos investigadores estiman que esta brillante esperanza es una adición al texto y que debe datarse en la época persa. Pero hay buenas razones para mantener la atribución a Isaías y la fecha de 701. La gran liberación de Jerusalén en esa época sería un trasfondo histórico muy adecuado para este grito de esperanza en el futuro de Jerusalén. **18.** *los que contaban las torres:* Los oficiales del conquistador que examinaban los puntos fuertes que convenía arrasar. Las tres clases mencionadas aluden a los opresores que ya sólo son un recuerdo: los recaudadores

de tributos y los encargados de las demoliciones. **20.** *una tienda que no será alzada:* Alusión a la «tienda de la reunión» que precedió al templo como santuario principal de los israelitas (De Vaux, IAT 389-98). **21.** Numerosos ríos circundarán a Sión, como prenda de prosperidad y defensa (Ez 47). No serán surcados por navíos mercantes, ni mucho menos por las flotillas de los enemigos de Israel. **23.** Los navíos enemigos no sólo serán incapaces de romper a través de las corrientes protectoras, sino que sus marineros tampoco podrán izar las velas (VBW 3, 60). **24.** El bienestar será un signo de que sus pecados han sido perdonados (Sal 103,3; Mt 9,2).

58 **VI. El Señor como vengador de Sión (34,1-35,10).** Los dos capítulos, en violento contraste, presentan las dos caras de la moneda, es decir, de la actividad de Yahvé en la historia. Ambos ofrecen semejanzas de estilo e ideas con Is 40-66; hay incluso algunos investigadores que atribuyen estos capítulos al Dt-Is. Es más probable que procedan de un círculo formado bajo la influencia del gran profeta del exilio, y su fecha más probable es finales del siglo VI o principios del V a. C. El estudio de Is 34 resulta muy interesante, desde el punto de vista literario, por las noticias que aporta acerca del estilo y el gusto poético hebreos (J. Muilenburg, JBL 59 [1940], 339-65).

59 **A) Juicio sobre Edom (34,1-17).** La enemistad entre Edom e Israel era muy profunda y venía de antiguo. Todavía se exacerbó más cuando Edom, aprovechando la caída de Judá ante los babilonios en 587, se apoderó de una parte del territorio de Judá. La primera parte del oráculo (1-8) describe la explosión de la ira divina; la segunda (9-17) presenta la destrucción total como resultado de la venganza de Yahvé.

1. El mundo es convocado a un gran juicio en el que Yahvé va a dictar sentencia contra Edom. **2.** *él los ha condenado:* Los ha entregado a la «destrucción» (en hebreo, *ḥerem),* como en la guerra santa (Jos 6, 17). La idea se vuelve a repetir en el v. 5. **3.** *sus montes chorrean sangre:* La descripción es horripilante, pero estas imágenes son las únicas de que dispone el poeta del AT cuando quiere describir un juicio devastador. Sin embargo, su espíritu no es de odio ciego. Edom, enemigo del pueblo de Dios, se tiene bien merecido ese juicio. La escena de total destrucción ha de equilibrarse con el capítulo siguiente, que presenta la otra cara de la intervención de Yahvé en la historia. **4.** El juicio es cósmico y afecta a toda la creación (Mc 13,24-25). **6.** Bosra era la principal ciudad de Edom (Is 63,1). Hoy es conocida como Buseirah.

9. Edom sufre el destino de Sodoma y Gomorra (Gn 19,24-28). **11.** La «lechuza», junto con el «cuervo», era un símbolo de desolación (VBW 3, 61). La descripción del en otro tiempo fértil suelo, convertido ahora en morada de las aves del desierto, cuadra especialmente a Edom, parte de cuyo territorio carece de agua. El «desierto vacío» es un lugar de «desolación» (en hebreo, *tōhû)* y «vacío» (en hebreo, *bōhû),* expresiones que aluden al caos primordial (Gn 1,2). **12.** *para que vivan en ella los sátiros:* Añadido por los LXX. En cuanto al significado de estos seres, cf. comentario a 13,21. **14.** «Lilit» es un demonio femenino que

moraba en los desiertos. El nombre procede del sumerio *lil,* que significa «viento» o «espíritu». En acádico es conocido como *lilîtu,* y ha aparecido en un encantamiento cananeo de Arslan Tash, fechado en el siglo VIII a. C. En la sabiduría rabínica se convertirá en la hembra que engañó a Adán. **16.** *el libro del Señor:* El libro de la vida en que está escrito el destino de los que se han de salvar (Sal 139,16; Mal 3,16; Dn 12,1). El significado es que en el libro están consignados los nombres de los animales salvajes destinados a ocupar el territorio de Edom convertido en desierto. Tal será el destino de Edom.

60 **B) Alegría de la restauración (35,1-10).** Este alegre grito de júbilo y confianza se destaca netamente del capítulo anterior. Las imágenes del pasaje evocan al Dt-Is (40,3-5; 43,19) y sugieren la descripción de un segundo éxodo. **2.** Cf. comentario a 33,9. **3.** El siguiente mensaje de consolación presupone el exilio. **5.** *se abrirán los ojos de los ciegos:* Los que más han tenido que sufrir entre los desterrados serán los primeros en participar de estas bendiciones (cf. Mt 11,5 para un signo de que ha llegado la era mesiánica). **8.** El «camino» es santo porque lleva a Sión, la ciudad santa. **9.** Los «redimidos» son los que han sido salvados del exilio. Han sido rescatados de la esclavitud al igual que lo fueron sus antepasados en los tiempos del éxodo. El NT (Jn 6,48-51; 1 Cor 10,1-4; Heb 12,18-24) entiende la venida de Cristo en términos de un nuevo y definitivo éxodo. Nótese que el éxodo de Egipto es tipo tanto del retorno del exilio (AT) como de la salvación por Cristo (NT).

61 **VII. Suplemento histórico (36,1-39,8).** Estos capítulos constituyen un apéndice histórico, sirviendo de conclusión a la primera parte del libro de Isaías. El material aquí reunido ha sido tomado, con algunas modificaciones, de 2 Re 18-20 (→ 1-2 Reyes, 10:61-64). El Salmo de Ezequías (38,9-20) falta en Re. La razón de incluir en Isaías este relato en prosa es, evidentemente, el importante papel desempeñado por el profeta durante la crisis en tiempos de Ezequías. Esta brillante y viva descripción de la amenaza asiria contra Judá permite al lector revivir la excitación y la tensión que significaba antiguamente un enfrentamiento entre el temible poder de Asiria y el pueblo de Dios, representado por el pequeño reino de Judá. Pero, además, estos capítulos nos plantean un problema que ha venido poniendo a prueba a numerosos investigadores durante años. Los supuestos son tan complicados, que es prematuro hablar de una solución segura. Este es uno de los casos en que es preciso contentarse con emitir una opinión sobre los datos históricos, aun cuando no puede decirse que haya unanimidad con respecto a esta solución. ¿Hay que contar con una o con dos expediciones de Senaquerib en territorio de Judá? Para este comentario partimos de la base de que los datos favorecen la suposición que Senaquerib dirigió dos campañas contra Judá, una en 701 y la segunda *ca.* 688. En esta última campaña Judá se vio maravillosamente salvado gracias a un golpe paralizador asestado al ejército asirio. El comentario al texto adoptará la teoría de las dos campañas, de la que Albright dice «que ha ganado el campo y no tiene seria oposición».

W. F. Albright, BASOR 130 (1953), 8-11; 141 (1956), 25-26; Bright, *Hist.*, 314-19; PC 514-15; R. de Vaux, RB 63 (1956), 426; D. N. Freedman, BANE (Hom. W. F. Albright; Nueva York, 1961), 211; W. W. Hallo, BA 23 (1960), 59; H. H. Rowley, BJRylL 44 (1962), 395-431; Noth, *Hist.*, 247-50.

62 A) Invasion(es) de Senaquerib (36,1-37,38). 1. La fecha es el año 701. El reinado de Ezequías se sitúa en 715 (?)-687, y el de Senaquerib en 705-681. En los anales de Senaquerib hay pruebas que confirman la realización de la campaña. Afirma que tomó 46 ciudades de Judá y que puso sitio a Jerusalén (ANET 288a). En aquella ocasión, Ezequías, «encerrado como un pájaro en la jaula», pidió la paz con la esperanza de salvar su país, ya asolado. Aquí hemos de encajar los datos que nos ofrece 2 Re 18,14-16, que describe detalladamente la capitulación de Ezequías y el pesado tributo que le fue impuesto por Senaquerib victorioso (VBW 3, 63). **2.** *el rey envió desde Lakiš a su comandante:* Según la teoría que hemos adoptado, aquí se habla de la segunda campaña de Senaquerib contra Jerusalén (*ca.* 688). Resumiremos brevemente los acontecimientos entre 701 y 688. Senaquerib ha sofocado la sublevación de las ciudades costeras de Palestina y ha asestado un duro golpe al ejército egipcio que acudía en socorro de Ekrón. Luego vuelve sobre Judá, que se había unido a la sublevación, castigando a este reino de la forma descrita en el v. 1. Todo esto ocurrió *ca.* 701. Pero con ello no habían terminado los apuros de Senaquerib. En los diez años siguientes se vio obligado a hacer frente a una revuelta en Babilonia, y en 691 tuvo que aguantar un duro golpe por parte de una coalición formada por babilonios, elamitas y otros grupos descontentos, ansiosos por sacudir el dominio asirio. Hasta 689 no pudo Senaquerib sofocar la revuelta en su propia patria, devastando a la rebelde Babilonia.

Entre tanto, los apuros por que pasaba Asiria en Mesopotamia alentaron a los países del Occidente (Palestina y Egipto), que vieron la ocasión de sublevarse de nuevo. El enérgico Tirhacá, comandante del ejército, que había llegado a imponerse como corregente en Egipto durante los años 690-689, alentó a las ciudades de Siria y Palestina para que se unieran a la sublevación. Suponemos que fue entonces cuando Ezequías, animado por las promesas de ayuda que le hizo Egipto, desafió a Asiria negándose a pagar el tributo anual. También pudo ser en esta ocasión cuando Isaías respaldó la sublevación del rey asegurando a éste que Jerusalén no habría de caer. Si nuestra teoría es correcta, ello querría decir que el historiador resumió las dos campañas de Senaquerib contra Jerusalén. El resultado de la primera se reduciría a lo dicho en 36,1 (con las valiosas noticias suplementarias de 2 Re 18,14-16), mientras que el resto del relato hablaría sólo de la segunda, ocurrida *ca.* 688. El «comandante» (en hebreo, *rabšāqēh,* «mayordomo jefe» o «jefe de la plana mayor») es un título, no un nombre propio. *la conducción del estanque superior:* Cf. comentario a 7,3. **4.** *el gran rey:* Título que se acostumbraba dar al supremo gobernante asirio, confirmado por inscripciones reales asirias. **5.** La rebelión es la de *ca.* 689, fomentada por los egipcios. En 701, Ezequías no se sublevó; se sometió a Senaquerib,

aviniéndose a pagar tributo (2 Re 18,14-16). **7.** Alusión despectiva a la reforma religiosa de Ezequías (2 Re 18,3-5). Se insinúa que Yahvé, airado porque habían sido destruidos sus altares, negó su ayuda a Judá. **10.** Se sugiere que, al destruir a Judá, están actuando como instrumentos de Yahvé (10,5).

63 **11.** *arameo... judío:* El arameo era una lengua distinta del hebreo y había llegado a ser en el siglo VIII el idioma internacional de la diplomacia y el comercio, como lo prueba esta escena. Los jefes de Judá temían que el pueblo se desalentara si llegaba a entender las propuestas asirias. **16.** *comer de su viña y de su higuera:* Forma convencional de describir unos tiempos prósperos y tranquilos (por ejemplo, 1 Re 4,25). **19.** *los dioses de Jamat y de Arpad:* Para su localización, cf. comentario a 10,9. Sefarváyim aparece como *Spryym* en 1QIs[a], en este pasaje y también en 37,13. El Sibráyim de Ez 47,16 es una variante de este mismo nombre; WHAB sitúa esta ciudad cerca de Riblá, a orillas del Orontes. Estas tres ciudades estaban situadas en el camino del ejército invasor de Senaquerib.

37,4. Cf. Is 7,3; 10,20-21, etc., acerca de la doctrina de Isaías sobre el «resto». **7.** El espíritu (en hebreo, *rûaḥ)* es una fuerza que impulsaría a Senaquerib a entrar en acción. En este caso se trataba de un rumor de perturbaciones internas. **8.** Libná es la moderna Tell es-Safi, a unos 16 kilómetros al norte de Lakiš. **9.** Tirhacá era un jefe del ejército egipcio que llegó a proclamarse faraón en 685-684. Las dificultades por que atravesaba Senaquerib en su propio país le animaron a fomentar la rebelión contra éste. Pero una vez que el ejército asirio hubo puesto en orden las cosas en Mesopotamia, se volvió hacia el oeste. Las fuentes asirias de que disponemos referentes al reinado de Senaquerib callan prácticamente al llegar a este punto, así que ignoramos cómo se las hubo con el rebelde Tirhacá. **10.** *envió de nuevo mensajeros:* Es difícil determinar si esta referencia es simplemente un duplicado del primer relato (36,2-21) o si la embajada fue enviada dos veces, pero durante el mismo asedio. **12.** Gozán, la asiria Guzana, era una ciudad o distrito que atraviesa el río Khabur. Jarán, en la moderna Turquía, era una ciudad antiquísima, famosa por el culto que en ella se rendía al dios lunar Sin. Résef estaba al oeste de Jarán, en dirección a Palmira. Por aquella época permaneció en manos asirias durante varios siglos. Los «edenitas» procedían de Bit-adini, ciudad-estado aramea situada entre los ríos Eufrates y Balikh. Telassar era un lugar situado en el territorio de Bit-adini. **13.** *rey de las ciudades:* En lugar de «ciudades» debe leerse el nombre propio La‘ir, descubierto por G. R. Drives en la correspondencia de Arsames, documentos arameos del siglo V a. C. Estaba situada en la frontera de Elam. Ana, o Jena, estaba en Siria, pero su localización exacta nos es desconocida. Ava, o Ivvá, es probablemente la moderna Tell Kefr Aya, cerca de Riblá. Las guerras a que se hace referencia en estos versículos fueron llevadas a cabo por Asiria cuando este país empezó a extender los límites de su imperio hasta las orillas del Mediterráneo, durante los siglos IX y VIII a. C. **17.** Senaquerib ha insultado a Dios

al hablar despectivamente de su poder para salvar a Judá (36,14-20). **22-29.** Se trata de un improperio en que los triunfos efímeros de Asiria son comparados con los planes ocultos, pero irresistibles, de Yahvé. Asiria ha llevado la ruina a otros, pero cuando haya cumplido la tarea que le correspondía en los planes de Dios, será, a su vez, encadenada como una bestia salvaje. Compárese este oráculo con 10,5-16.

64 **25.** Es sorprendente la brusca mención de Egipto inmediatamente después de la descripción de los bosques del Líbano. Más aún, el improperio no va dirigido contra Senaquerib, sino contra Asarjaddón, que invadió Egipto en 671. Se ha sugerido (cf. comentario a 19,6) la lectura *yᵉʾōrē-m ṣûr,* con el significado de «torrentes de montaña». En este caso, el v. 25b habría de leerse: «y yo sequé... todos los torrentes de la montaña» (Calderone, *op. cit.,* 424-26). **27.** Sal 129,6 habla de la hierba efímera que crece sobre los tejados de las casas en Palestina. Carente de la humedad necesaria y expuesta directamente al sol y al viento, se seca rápidamente. 1QIsª ha conservado, al final del versículo, una lectura original y superior a la de TM y los LXX. Describe la hierba que «es secada por el 'viento este' [en hebreo, *qādîm]*» (S. Iwry, BASOR 147 [1957], 28-29). **30.** El signo dado a Ezequías garantiza que habrá un resto superviviente. Nótese el cambio de tono: amenazador cuando se dirige al rey de Asiria; esperanzador cuando habla a Ezequías. *comeréis lo que rebrote:* El año aquel y el siguiente la tierra habrá de quedar sin cultivo. Después, al tercer año, volverá la acostumbrada prosperidad. El «rebrote» es la vegetación que crecerá a partir de las semillas caídas durante la siega (Lv 25,5.11). El año siguiente no habrá otro alimento para el pueblo sino el grano silvestre, crecido sin cultivo, pero luego volverá a iniciarse el ciclo agrícola normal. **35.** La alusión a David recuerda el oráculo dinástico de 2 Sm 7,12-16. **36.** Un «ángel» (en hebreo, *malʾāk)* aparece frecuentemente como mensajero de Dios o como agente suyo para ejecutar una orden. Es una manera convencional para expresar el origen divino de una acción. En este caso, los comentaristas están generalmente de acuerdo en que lo ocurrido fue que una plaga diezmó las fuerzas sitiadoras del ejército asirio. Sobre un incidente similar, expresado en la misma forma, cf. 2 Sm 24,15-25. Heródoto *(Historia,* 2, 141) se refiere al desastre que sobrevino al ejército de Senaquerib y sugiere que pudo deberse a la peste bubónica. **38.** Nisrok es desconocido en las fuentes mesopotámicas. Este nombre puede ser resultado de una corrupción debida a los escribas hebreos. Puede que esté en lugar del gran dios babilonio Marduk o del dios asirio del fuego Nusku. Eusebio menciona la muerte violenta de Senaquerib *(Crónicas,* I, 25-29). Ararat es la moderna Armenia, llamada Urartu en las inscripciones asirias. Asarjaddón fue un enérgico gobernante (681-669) que conquistó y mantuvo sometido a Egipto durante un corto período de tiempo.

65 **B) Enfermedad y curación de Ezequías (38,1-39,8). 1.** *en aquellos días:* Esta vaga indicación debe entenderse referida a un período anterior a 701. **21.** El emplasto de higos se utilizaba para secar furúncu-

los y úlceras. Su valor terapéutico era conocido desde tiempos muy antiguos. El relato paralelo de 2 Re 20,1-11, en el que nuestros versículos 21-22 aparecen a continuación del v. 6, ofrece una seria presunción a favor del orden adoptado en BJ. **8.** El relato de 2 Re 20,9 es ligeramente distinto. Se ofrece opción entre dos signos diferentes: acelerar el curso del sol o hacer que retroceda la sombra de éste; nuestro versículo ofrece únicamente este segundo signo. El texto de 1QIs[a] nos ha servido para dar una descripción más precisa del signo propuesto por Isaías. No se trata de un «cuadrante», sino de unos «peldaños» construidos por Ajaz de forma que servían para medir el paso del tiempo (VBW 3, 67). Mientras Isaías habla con Ezequías, el sol ha avanzado diez escalones; el profeta promete invertir el curso de la sombra, haciéndola recorrer hacia atrás la distancia que había avanzado, lo que sería completamente contrario a las leyes de la naturaleza (Iwry, BASOR 147, 30-33). **9.** *el cántico de Ezequías:* Este himno litúrgico de acción de gracias falta en 2 Re 20. Sirve como apéndice al relato de la enfermedad y curación de Ezequías. El cántico puede dividirse en dos partes: descripción de la miseria del que sufre (10-15) y alabanza a Dios que devuelve la salud al enfermo (16-20). **10.** En vez de «mediodía» se ha sugerido la lectura «dolor», traduciendo: «yo dije en mi dolor: he recorrido mis días...» (Dahood, CBQ 22 [1960], 401-402). **12.** El «último hilo» sujeta la tela al telar. La imagen describe lo repentino y lo inexorable de la muerte. **15.** No hay por qué preguntar o protestar. Es Dios mismo quien ha enviado esta calamidad. Sin embargo, se alientan las esperanzas del doliente. El texto es muy oscuro. **18.** El mundo inferior o *šeol* era un lugar tenebroso e inhóspito, donde las sombras de los muertos llevaban una especie de existencia crepuscular y sin contacto alguno con Dios (cf. Sal 6,5).

66 **39,1.** Merodak-Baladán era un jefe tribal babilonio que encabezó una sublevación contra Sargón poco después de que los asirios destruyeran Samaría en 721. Con la ayuda de Elam se hizo rey de Babilonia y gobernó la ciudad hasta que Sargón lo expulsó de ella en *ca.* 710. En 703, Merodak-Baladán asumiría de nuevo el poder durante el reinado de Senaquerib. Probablemente fue durante este tiempo, y ciertamente antes de 701, cuando envió la embajada a Ezequías. Los emisarios llegados a Jerusalén llevaban una misión más importante que la de felicitar a Ezequías por su curación. El motivo era claramente político; las «cartas y regalos» eran los medios que utilizaron los babilonios para ganarse la colaboración de Ezequías con vistas a hacer de éste un aliado en la sublevación contra Asiria. **3.** Isaías tuvo razón al sospechar que algo se estaba tramando. El proceder de Ezequías iba directamente en contra de las firmes advertencias del profeta contra los compromisos con extranjeros. Judá sólo podía poner sus esperanzas en Yahvé (7,3-9; 30, 3-5.15). **6.** La referencia a una cautividad en Babilonia es confusa y se presta a distintas interpretaciones. Los vv. 6-7 pueden haber sido añadidos por un escritor posterior poco antes de la deportación de Joaquín y la familia real a Babilonia, en 597. La profecía, sin embargo, puede

referirse a la cautividad del hijo de Ezequías, Manasés, en Babilonia, incidente consignado por el Cronista (2 Cr 33,11-13). O, finalmente, el pasaje puede ser una advertencia auténtica de Isaías, que amenaza a Judá con un castigo que le será infligido justamente por aquel país del que ahora espera recibir ayuda. Isaías expresa su convicción de que una Babilonia que hoy busca el apoyo de Ezequías hará mañana de éste su esclavo. **7.** Los «siervos» de que se habla aquí son los eunucos encargados de guardar el harén real. **8.** Pueden detectarse dos estados de ánimo en el término «favorable»: Ezequías se resigna ante lo inevitable del castigo divino en un futuro indeterminado, pero al mismo tiempo se congratula porque el golpe no va a producirse mientras él viva. Sería difícil encontrar un ejemplo mejor del «después de mí, el diluvio».

17

MIQUEAS

PHILIP J. KING

BIBLIOGRAFIA

1 G. Anderson, *Study of Micah 6,1-8:* ScotJT 4 (1951), 191-97; B. Copass y E. Carlson, *Study of Prophet Micah* (Grand Rapids, 1950); M. Crook, *Promise in Micah 5:* JBL 70 (1951), 313-20; A. George, *Le Livre de Michée:* VDBS 5 (1952), 1252-63; *Michée, Sophonie, Nahum* (BJ; París, 1952); J. Hyatt, *On the Meaning and Origin of Micah 6,8:* AnglTR 34 (1952), 232-39; L. A. Schökel, *Miqueas,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); J. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on Micah* (ICC; Nueva York, 1911); N. Snaith, *Amos, Hosea and Micah* (IB 6; Nueva York, 1956), 897-949.

INTRODUCCION

2 **I. La persona.** Miqueas, el último de los cuatro grandes profetas del siglo VIII, defendió intrépidamente la causa de los pobres y oprimidos. No es de extrañar, teniendo en cuenta su humilde origen. No se menciona el nombre de su padre, y ello nos hace pensar que quizá perteneciera a la clase de los obreros agrícolas. De este profeta nos han llegado pocos datos biográficos. Sabemos que procedía de Moréšet, oscura aldea situada en las llanuras de la Šefelá, al sudoeste de Judá. Su tierra natal, país fronterizo, estaría continuamente expuesta a los ataques de las invasiones extranjeras. Según el encabezamiento del libro, su actividad profética se desarrolló a lo largo de tres reinados del sur: Jotam *(ca.* 742-735), Ajaz (735-715) y Ezequías (715-¿687?).

Miqueas no sólo vivió en lugar cercano a la patria de Amós, Técoa, sino que se parece a él en muchos aspectos. Su influencia es tan notoria, que se ha llamado a Miqueas *Amos redivivus.* Ambos profetas rurales denunciaron directa y enérgicamente los abusos socioeconómicos de su época. Fue aquél un período en que los ricos capitalistas oprimían a los modestos agricultores. Ambos profetas hicieron algo más que exigir justicia social; atacaron también la situación lamentable en que se hallaba la religión por aquellos tiempos. Sacerdotes y profetas se comportaban

con la misma venalidad que los mercaderes y los jueces. El culto externo o ritualismo estaba floreciente, mientras que se ignoraba la ética religiosa. Este profeta no profesional que era Miqueas —hombre de lenguaje rudo— no podía quedarse callado mientras el hedor del pecado social ofendía a Dios y a los hombres. Siempre se le recordará como el profeta de la justicia social.

3 **II. Trasfondo histórico.** Judá había alcanzado la cumbre de su poderío durante el reinado de Ozías (Azarías), *ca.* 783-742. Cuando este rey contrajo la lepra, le sucedió su hijo Jotam, primero como regente y después en calidad de rey. También fue próspero este reinado y se caracterizó por el afán de construir y por las victorias militares. El hijo de Jotam, Ajaz, subió al trono hacia 735, cuando la única amenaza que ensombrecía el horizonte era el imperialismo asirio. En 732, Teglatfalasar III conquistó Siria; diez años después Samaría corrió igual suerte. Estas conquistas llevaron la inseguridad a Judá. Ajaz fue un rey débil, vasallo servil de Asiria. Su hijo y sucesor, Ezequías, fue un enérgico reformador que acertó a librarse de Asiria y llevó a cabo una purificación del culto en Judá. Según Jr 26,18ss, esta reforma estuvo influida por la predicación de Miqueas. Es probable que su actividad profética se desarrollase durante la invasión de Senaquerib (701), pero algunas profecías corresponden con seguridad a una fecha anterior.

4 **III. Estructura.** El libro se presenta compuesto de distintas partes y admite diferentes divisiones; pero, a fin de mantener el equilibrio entre oráculos de condenación y de ventura, se sugiere la siguiente: 1,1-3,12, profecías de desventura; 4,1-5,14, profecías venturosas; 6,1-7,6, profecías de desventura; 7,7-7,20, profecías venturosas. Esta disposición es obra de un compilador que reorganizó el material recibido.

5 **IV. Fecha y autor.** No es posible determinar exactamente la época en que se desarrolla la actividad profética de Miqueas, pues el profeta no se refiere a acontecimientos históricos específicos. Si el encabezamiento (1,1) es exacto, las fechas extremas de su ministerio profético serían 742-687. Si se consideran tanto Jr 26,18ss como algunos factores internos, hallamos que la mayor parte de su actividad profética debió de coincidir con los años 714-701. Ninguna otra cosa podemos afirmar con seguridad.

Se acepta unánimemente que los caps. 1-3 son, en sustancia, de Miqueas. Anteriormente existía la tendencia a limitar precisamente a estos capítulos la aportación personal del profeta. Hoy se tiende a atribuirle otras partes, al menos, de los restantes capítulos, pero 7,8-20 no es, con toda seguridad, obra suya.

6 **V. Texto.** El texto hebreo ha sido mal conservado. Sólo Oseas, entre los profetas, ha llegado a nosotros en condiciones aún más deficientes. En varios lugares resulta ininteligible el sentido; de ahí que la crítica textual haya hecho a lo largo de los años numerosas conjeturas.

7 **VI. Mensaje.** Las perspectivas teológicas de Miq son un tanto limitadas, si bien es evidente la influencia de Isaías, Oseas y Amós. Miqueas repite las verdades que éstos proclamaron, pero lo hace a su mane-

ra. Al denunciar los males sociales de su tiempo subraya enérgicamente la cólera de Dios, pero no hasta el punto de excluir su misericordia. Para expresar la profundidad de esta última emplea el término *ḥesed,* el amor inconmovible que une a las dos partes en la alianza. En el AT, *ḥesed* designa el amor gratuito de Dios, origen y fundamento de la alianza. Por lo que a Miqueas se refiere, los ritos litúrgicos sólo tienen sentido cuando van acompañados de la integridad moral; de otro modo, no constituirían sino una simulación.

8 **VII. Contenido.** Puede dividirse el libro en tres partes principales. Sugerimos hacerlo de la forma siguiente:

I. Juicio del Señor contra su pueblo (1,1-3,12)
  - A) Encabezamiento (1,1)
  - B) La inminente visita de Dios (1,2-16)
    - a) Juicio sobre los reinos del norte y del sur (1,2-9)
    - b) Castigo de Dios sobre las ciudades del sur (1,10-16)
  - C) Pecados sociales (2,1-13)
    - a) Advertencia a los opresores del pobre (2,1-5)
    - b) Oposición a la predicación de Miqueas (2,6-11)
    - c) Restauración después del exilio (2,12-13)
  - D) Condena de los gobernantes (3,1-12)
    - a) Opresión violenta por los gobernantes seculares (3,1-4)
    - b) Acusación contra los falsos profetas (3,5-8)
    - c) Venalidad de los gobernantes (3,9-12)

II. La gloria del nuevo Israel (4,1-5,14)
  - A) Restauración de Sión (4,1-5)
  - B) Reinado del Señor desde Sión (4,6-8)
  - C) Exilio y retorno (4,9-10)
  - D) Los enemigos de Sión (4,11-14)
  - E) El Mesías prometido (5,1-3)
  - F) Liberación del poder de Asiria (5,4-5)
  - G) El resto entre las naciones (5,6-8)
  - H) Purificación de Israel (5,9-14)

III. Juicio contra Israel (6,1-7,20)
  - A) Yahvé acusa a Israel (6,1-16)
    - a) Alegato de Yahvé (6,1-8)
      - i) Convocatoria (6,1-2)
      - ii) El pleito de Yahvé (6,3-5)
      - iii) Religión verdadera (6,6-8)
    - b) Pecado y su castigo (6,9-16)
  - B) Lamento y plegaria (7,1-20)
    - a) Pesimismo del profeta (7,1-7)
    - b) Triunfo de la fe (7,8-20)
      - i) Israel confiesa sus pecados (7,8-10)
      - ii) Retorno de los desterrados (7,11-13)
      - iii) Plegaria a Yahvé (7,14-17)
      - iv) Plegaria de Israel en demanda de perdón (7,18-20)

COMENTARIO

9 **I. Juicio del Señor contra su pueblo (1,1-3,12).** Yahvé, juez universal, castigará no sólo a Samaría, sino también a Judá. La cólera de Dios se ha encendido a causa de los crímenes del pueblo y en especial de los gobernantes corrompidos, que no han actuado responsablemente.

A) Encabezamiento (1,1). Este título fue añadido probablemente por el redactor que compiló los escritos proféticos (cf. 5, *supra).*

B) La inminente visita de Dios (1,2-16).

10 a) JUICIO SOBRE LOS REINOS DEL NORTE Y DEL SUR (1,2-9). Este oráculo constituye una viva denuncia dirigida contra ambos reinos en general, pero especialmente contra sus capitales, Samaría y Jerusalén. A Miqueas le interesa principalmente Jerusalén. Se extiende a todo el pueblo la invitación a escuchar mientras el Señor presenta su acusación contra todos aquellos que se han negado a prestar adhesión a su voluntad (sobre el «pleito», cf. H. Huffmon, JBL 78 [1959], 285-95; J. Harvey, Bib 43 [1962], 172-96). Yahvé se presenta como un acusador que alega las pruebas contra su pueblo. **2.** *su santo templo:* La morada de Dios, pero no el edificio terreno, sino el templo celeste de Dios (Is 63, 15; Sal 11,4). Los vv. 2-4 son una clásica descripción de una teofanía. Es posible que este fragmento poético dependa de Is 40,3-5. El lenguaje figurativo del v. 4 sugiere que la venida del Señor traerá consigo la devastación, pues aquélla es descrita con términos que recuerdan los efectos de un volcán o un terremoto.

5-7. Estos versículos se refieren a la condenación de Samaría, capital del norte. La desintegración del orden moral que describe Miqueas comenzó en Samaría y se extendió luego al reino del sur, llegando hasta su misma capital, Jerusalén. **5.** *Jacob:* Nombre personal del patriarca, que también era conocido por el de Israel. A los israelitas se les llamaba con frecuencia hijos de Jacob. Aquí se aplica a las diez tribus del norte, en contraste con el reino del sur, Judá. **6.** Es difícil determinar cuándo fue pronunciado el oráculo contenido en este versículo. Tradicionalmente se ha venido asegurando que corresponde a una época anterior a la caída de Samaría en 722. Otros lo sitúan en 714, a comienzos del ministerio profético de Miqueas. La suerte de Samaría se presenta como una advertencia a Judá, no sea que le ocurra idéntica tragedia. **7.** Este versículo, que puede ser una adición posexílica, compara al pueblo infiel con una prostituta. La comparación se encuentra por vez primera en Oseas y de éste pasa a los demás profetas. Aquí es probable que haya una alusión a la prostitución ritual. *salarios de prostituta:* El templo se surtía de mercancías mediante el dinero pagado a las prostitutas cultuales. Semejantes abominaciones son prohibidas expresamente por Dt 23,18.

8-9. La mayor preocupación del profeta se refiere a su propio pueblo, a los habitantes de Jerusalén y de sus alrededores. Serán castigados de la misma manera que sus hermanos del norte. Aunque el castigo ha

sido merecido, Miqueas no puede por menos de lamentarse y sentir compasión. Se presenta a sí mismo bajo los rasgos de uno que lleva luto. **8.** *desnudo:* Los que participaban en un duelo llevaban unos ceñidores de tejido basto y se quitaban el calzado. *chacales:* Son como lobos pequeños. Su aullido atemoriza y suena como un lamento. Normalmente se desplazan en grupos aprovechando la oscuridad de la noche. *avestruces:* Se alude al grito lúgubre de estos animales durante la noche. Son mencionados frecuentemente en el AT. **9.** *ella:* Jerusalén. La devastación es comparada con una inundación que golpea a las puertas de la ciudad de Jerusalén. Puede haber una alusión histórica a la invasión de Judá por Senaquerib en 701.

11 b) CASTIGO DE DIOS SOBRE LAS CIUDADES DEL SUR (1,10-16). Esta es una de las secciones más complicadas de todo el AT por la abundancia de juegos de palabras y asonancias, a las que Miqueas se muestra muy aficionado. Su desalentador mensaje es transmitido a base de una serie de retruécanos a propósito de los nombres que llevaban las ciudades cercanas a Morěšet, patria del profeta. Varias alusiones se han perdido en la transmisión del texto. Se hace necesario enmendar el TM para comprender el sentido. El acontecimiento histórico que subyace a esta lamentación pudo ser la incursión de Senaquerib contra Judá en 701 o la campaña de Sargón II en 711. El profeta describe un ejército enemigo que avanza sobre Jerusalén desde el país de Filistea y se va dirigiendo a las ciudades situadas en esta ruta.

Miqueas comienza su elegía con unas palabras tomadas del lamento de David por la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sm 1,20). Esta alusión davídica, junto con otra que se hallará más adelante, en el v. 15 (Adullam), sugiere un paralelismo entre la situación desesperada en tiempos de Miqueas y aquella en que se encontró David. **10.** *Gat:* Lit., «prensa (del vino)», era una de las cinco principales ciudades de los filisteos, identificada como la moderna Araq el-Menshiyeh. Esta ciudad fue conquistada por Sargón de Asiria en 711. Los lagares eran numerosos en la antigua Palestina, por lo que son muchas las ciudades que llevan este nombre. *Bet-Leafrá:* Significa «casa del polvo», pero no se ha identificado la ciudad. El juego de palabras recuerda a los plañideros, que tenían la costumbre de revolcarse en el polvo.

11. *Šafir:* Se ha tratado de identificar este lugar con Khirbet el-Kom, al oeste de Hebrón. En el juego de palabras sugiere el término hebreo *šôfār,* «trompeta». Propiamente significa «cuerno de carnero». Este instrumento musical, mencionado con mucha frecuencia en el AT, servía para anunciar toda suerte de acontecimientos, en la guerra y en la paz. *Saanán:* Ciudad no identificada al oeste de Judá. *Bet-ha-Esel:* Comúnmente identificada con la moderna Deir el-Asal, a poco más de tres kilómetros al este de Debir. **12.** *Marot:* Significa «amargura» y quizá haya de identificarse con Maarat (Jos 15,59). **13.** *Lakiš:* Identificada con la moderna Tell ed-Duweir. Los asirios la tomaron durante la campaña de Senaquerib contra Judá en 701. Partiendo de aquí, a medio camino entre Gaza y Jerusalén, los asirios atacaron a esta última. Quizá se con-

sideraba a Lakiš como un lugar de culto licencioso. En cualquier caso, Miqueas la ataca por su torpeza moral. *hija de Sión:* Sinónimo de Jerusalén. Aparece más de veinte veces en el AT, y nueve en Miqueas.

12 **14.** *Moréšet-Gat:* El nombre de la patria de Miqueas significa «posesión de Gat». Teniendo en cuenta lo que se dice en 1 Re 9,16, los «dones de la separación» pueden significar una dote matrimonial. Al igual que la novia se separa de su familia, Moréšet-Gat se perderá para Judá cuando entre a ser posesión de Asiria. *Bet-Akzib:* Lit., «casa de Akzib». Akzib tiene relación con la raíz hebrea *kzb,* «engañoso». La ciudad está situada en la Šefelá de Judá y se identifica probablemente con la moderna Tell el-Beida, al sudoeste de Adullam. En este versículo «Israel» designa al pueblo hebreo en general, no sólo a las diez tribus del norte. **15.** *Marešá:* Esta ciudad, situada en la Šefelá, se identifica con la moderna Tell Sandahannah. El juego de palabras consiste en la semejanza entre el nombre de lugar *Mārēšah* y *yōrēš,* término hebreo que significa «conquistador». *Adullam:* Esta ciudad real cananea de la Šefelá es mencionada en la Biblia por primera vez en Gn 38,1.12-20. Identificada con la moderna Khirbet esh-Sheikh-Madkur, es probablemente una de las 46 ciudades tomadas por Senaquerib en 701. En esta ciudad-fortaleza se refugió David cuando huía de Saúl (1 Sm 22,1-2). *gloria de Israel:* El término hebreo que traducimos por «gloria», *kābōd,* procede de la raíz *kbd,* lit., «ser pesado», y quiere decir algo de peso, importante. En el AT se asocia habitualmente a una manifestación de Yahvé. En el presente contexto puede aludir a la riqueza y el poderío de Judá o a los gobernantes de Israel, que se verán obligados a buscar refugio en Adullam, tal como le ocurrió a David.

16. Miqueas da fin a su lamentación invitando a los padres a observar los ritos tradicionales del luto, pues sus hijos van a partir para el destierro. Raparse la cabeza era una señal de duelo (Is 3,24; Am 8, 10). Esta costumbre fue prohibida por la ley deuteronómica hacia finales del siglo VII (Dt 14,1). En los tiempos antiguos el cabello tenía un significado religioso: se creía que contenía vida por causa de su constante crecimiento. Difícilmente evitarían sus compatriotas la angustia que el profeta les comunica mediante esta elegía.

C) Pecados sociales (2,1-13).

13 a) ADVERTENCIA A LOS OPRESORES DEL POBRE (2,1-5). **1.** Miqueas ataca a los capitalistas, culpables de explotación y corrupción. Los ricos terratenientes han venido despojando a los pobres con procedimientos ilegales; incluso durante las horas de la noche, estos hombres sin principios discurren medios para despojar a los más desamparados. Pero sus maquinaciones serán desbaratadas por los planes contrarios de Dios. **2.** Se recuerdan sus crímenes específicos e imperdonables. En tiempos de Miqueas, la riqueza consistía principalmente en bienes raíces, por lo que el monopolio de las tierras se convirtió en una injusticia habitual. Entre otros motivos, la falta de pago de las deudas era un pretexto para arrebatar las tierras a sus poseedores. Elías tuvo ya que denunciar el

intento de Ajab para despojar a Nabot de su viña (1 Re 21,1-4). Este profeta defendió enérgicamente los derechos «por herencia» de Nabot, término que significa mucho más que el equivalente castellano. Designa la entrada en posesión de algo por un título cualquiera, excepto el trabajo personal. La propiedad heredada se consideraba como algo sagrado que debía ser transmitido a los descendientes.

3. Con la metáfora del buey uncido al yugo anuncia Miqueas que el castigo divino adoptará la forma de la esclavitud y el destierro. **4-5.** Miqueas prevé la invasión de Palestina por los asirios. La tierra caerá bajo su jurisdicción, y ellos se la repartirán. **4.** Significado dudoso por el estado deficiente del texto. La ironía está en que los monopolistas que han venido despojando a los débiles serán a su vez despojados por los invasores asirios. **5.** *señalar los límites a suerte:* Alusión a la forma en que originalmente fue repartida la tierra entre los israelitas (Jos 13-21). El significado aquí es que los monopolistas no tendrán parte en la herencia de Israel.

14 b) Oposición a la predicación de Miqueas (2,6-11). **6.** Como es natural, al auditorio del profeta no le gustó oír cómo se le acusaba por sus crímenes. Los oyentes estaban ansiosos por silenciar a un individuo que estaba causando un gran desasosiego entre el pueblo. Más aún, estaban seguros de que Dios les seguiría protegiendo con tal que observasen puntualmente los ritos externos del culto. Miqueas les responde acusándoles de haber quebrantado la alianza con sus numerosas injusticias. Dios no consentirá que tales crímenes queden impunes. **7.** *casa de Jacob:* Se refiere aquí a todo el pueblo hebreo. **8.** Este versículo, al igual de los restantes que componen la sección, resulta textualmente difícil. Miqueas prosigue enumerando cargos contra los explotadores. Estos pueden ser comparados con un ejército enemigo por la rapiña que llevan a cabo. *arrancáis el manto:* Como prenda por una deuda han arrebatado los vestidos de las espaldas de los pobres (Ex 22,26-27). **9.** Las mujeres se ven obligadas a abandonar sus casas, que les han sido arrebatadas por los acreedores inhumanos en pago de una hipoteca vencida. Sus casas eran la única comodidad que aún les quedaba. *honor:* Los despojados forman el pueblo de Dios, que disfrutaba la dignidad de los hombres libres. Los niños, esperanza para el futuro, eran víctimas de los explotadores injustos. **10.** *¡arriba, marchad!:* Son las voces de mando que dirigen los soldados a los que parten para el destierro. Los hombres inicuos no pueden esperar que se les conceda un lugar de descanso en Palestina, pues por sus crímenes han perdido el derecho a disfrutarlo. *prendas abrumadoras:* Según la ley, estaba prohibido exigir prendas excesivas por los préstamos (Ex 22,25-26; Dt 24,6.10-13.17), pero la ley se tenía en cuenta más para quebrantarla que para observarla. **11.** Este versículo es un fragmento. Se alude a los profetas profesionales, que se inclinaban a proclamar aquello que el pueblo quería oír. Estos profetas ofrecen un fuerte contraste con Miqueas, el hombre íntegro. El pueblo aborrecía a éste porque le disgustaban sus oráculos; en cambio, escuchaba de buena gana a los primeros. Un profeta que se

declarase a favor de las bebidas embriagantes encontraría una buena acogida.

15 c) RESTAURACIÓN DESPUÉS DEL EXILIO (2,12-13). Estos dos versículos interfieren entre 2,11 y 3,1. El fragmento se halla fuera de contexto y es probablemente una interpolación de fines del exilio o posexílica. Su fecha, sin embargo, es dudosa. Esta promesa mesiánica, que apunta hacia la restauración posterior al destierro en Babilonia, se parece mucho al Dt-Is. Puede que se insertase aquí para suavizar la acritud del anterior oráculo. **12.** *Jacob... Israel:* Se representan en este pasaje las doce tribus con los nombres de Jacob e Israel. Se describe la reunificación del resto en Palestina bajo la imagen de un pastor que conduce su rebaño. Lo mismo que en los días de los primeros reyes —Saúl, David y Salomón—, el pueblo hebreo volverá a constituir un solo rebaño. **13.** El jefe, el rey y el Señor son la misma persona. *puerta:* La puerta del exilio, por la que entrará en Palestina el resto a su regreso de Babilonia.

16 **D) Condena de los gobernantes (3,1-12).** Esta áspera denuncia de los dirigentes seculares y religiosos de Israel fue pronunciada probablemente ante una asamblea de los ciudadanos prominentes de Jerusalén.

a) OPRESIÓN VIOLENTA POR LOS GOBERNANTES SECULARES (3, 1-4). Miqueas lanza su primera acusación contra los dirigentes seculares de la comunidad. Era de esperar que los responsables conociesen la ley, pero su conducta demuestra absolutamente lo contrario. **1.** *derecho:* En este versículo, «conocer lo que es recto» no se refiere a la capacidad de recitar formulariamente el código de la ley, sino a la disposición personal para dar a cada cual lo que es suyo. Al estigmatizar la injusticia, Miqueas suena como un eco de Amós. **2-3.** Para dar idea de la violencia de los terratenientes con respecto a los débiles, Miqueas los compara con los carniceros, que preparan los animales degollados para llevar sus carnes a la cocina. También los asemeja a las fieras hambrientas, que desgarran la carne separándola de los huesos de sus víctimas. Los dirigentes tienen para con las suyas la misma compasión que el carnicero para con un cuerpo muerto. Los que tenían sobre sí la responsabilidad de proteger al pueblo son los que lo están destruyendo. **4.** Pero habrá un día para ajustar cuentas. Cuando los dirigentes se vuelvan al Señor en el día del apuro, éste se olvidará de ellos. Dios nunca se muestra propicio a quienes pecan contra la justicia social.

17 b) ACUSACIÓN CONTRA LOS FALSOS PROFETAS (3,5-8). Los profetas que aquí son fustigados pertenecen a los gremios proféticos. Estos individuos sin escrúpulos tienen como único móvil el afán de lucro. Miqueas, hombre íntegro, se presenta en fuerte contraste con ellos. La religión se iba degradando por culpa de la conducta reprobable de los profetas mercenarios, cuyo único interés era la ganancia personal. **5.** Cuando los falsos profetas recibían una buena paga anunciaban «paz» (*šālôm*). La paz es un don de Dios que brota de la relación establecida mediante la alianza. En los escritos proféticos equivale con frecuencia a «salvación». Cuando un profeta venal no era generosamente retribui-

do, sus oráculos anunciaban lo contrario de *šālôm*. **6-7.** Miqueas no pone en duda la inspiración de estos profetas, sino que ataca sus prácticas corrompidas. No había gran diferencia entre videntes y profetas, pues sus funciones eran muy parecidas. La adivinación o prácticas supersticiosas para conocer el futuro era muy común en el antiguo Oriente. Eran muchos los objetos utilizados por los adivinos para sus presagios; así, por ejemplo, los cuerpos celestes, las figuras que adoptan las nubes, las entrañas de los animales. En el AT hay pruebas sobradas de que el pueblo hebreo se adhirió a estas prácticas. Los profetas clamaron contra la adivinación y las demás artes mágicas. **7.** *se taparán los labios:* En señal de vergüenza o de duelo. **8.** Este versículo es autobiográfico. Miqueas es un verdadero profeta, desinteresado cuando pronuncia sus oráculos. Tiene conciencia de su inspiración personal. *espíritu del Señor:* En hebreo, *rûaḥ yhwh*. El significado básico de *rûaḥ* es «aliento» o «viento». Los antiguos israelitas veían en el viento y en el aliento unas fuerzas poderosas. Se llegó a pensar que *rûaḥ* era el principio de la vida. El espíritu de Dios no es distinto de Dios mismo; es el poder con que él interviene en la vida del hombre. Cuando un hombre da muestras de poseer un carisma especial, ello se atribuye al espíritu de Yahvé. Fue este espíritu el que inspiró a los profetas. Los avales del auténtico profeta son la autoridad *(mišpāṭ)* y el poder. Jacob e Israel son aquí sinónimos y designan a la parte del pueblo distinta de las diez tribus del norte que habían ido ya al destierro.

18 c) VENALIDAD DE LOS GOBERNANTES (3,9-12). Esta tercera acusación va dirigida contra los jefes religiosos y políticos. Jerusalén será destruida como castigo a los atroces crímenes cometidos por aquéllos contra la justicia social. Los magnates, jueces, sacerdotes y profetas son tan estúpidos como para pensar que el Señor no se preocupa de la justicia social. Han incurrido en la ira divina por su venalidad, fraudulencia, violencias, opresiones y por dejarse sobornar. **11.** Cuando alguien se hallaba en dificultades tenía tres caminos para pedir ayuda: los ancianos, los sacerdotes y los profetas. Incluso éstos tenían sus precios, y no era costumbre acudir a ellos sino con dinero. Los ancianos formaban la aristocracia del pueblo y desempeñaban un importante papel en la vida israelita. Eran los gobernantes locales. La autoridad se fundaba en la edad, y, por consiguiente, estaba en manos de los mayores. Estos ancianos o «jefes» administraban justicia a las puertas de la ciudad y hacían de consejeros. Los sacerdotes ejercían en los santuarios locales y pronunciaban decisiones, es decir, instrucción y orientación fundadas en la ley. La ley *(tōrāh)* era objeto de la responsabilidad particular de los sacerdotes (cf. Ex 22,8; Jr 18,18). Los profetas profesionales trataban de dar respuestas en nombre de Dios. El versículo termina con dos afirmaciones que resumen la mentalidad de los dirigentes políticos y religiosos: mientras que el templo se mantuviera en pie, se sentían seguros de que el Señor estaba en medio de ellos y ningún peligro les podía amenazar, independientemente de cuál fuera su conducta. **12.** *por vuestra culpa:* Por la depravación de los jefes y de la comunidad,

Jerusalén y el templo serán reducidos a un montón de ruinas. Este oráculo es citado en Jr 26,18-19, cien años después de Miqueas, y salvó la vida a Jeremías. También éste había hablado contra el templo, pero se le perdonó la vida porque algunos ancianos recordaron el precedente de Miqueas. El hecho de que un siglo más tarde se recordasen todavía las palabras de Miqueas es un indicio de la impresión que debieron causar en el pueblo.

19 **II. La gloria del nuevo Israel (4,1-5,14).** Estos dos capítulos contienen oráculos de esperanza mesiánica. Muchos comentaristas opinan que esta sección corresponde a una época posexílica y no a Miqueas. Otros creen que se puede atribuir al profeta, si bien ha sufrido una revisión ulterior y contiene algunos suplementos. Estos capítulos podrían, por tanto, situarse en la época en que una intervención divina salvó a Jerusalén del ejército de Senaquerib que avanzaba contra la ciudad.

A) Restauración de Sión (4,1-5). El espíritu de este capítulo rezuma puro optimismo. Alude al futuro reinado de Yahvé desde Sión, en el que habrá una paz universal. **1-3.** Estos versículos equivalen a Is 2,2-4. Ambos pasajes son una glorificación de Sión como centro religioso de todo el mundo. Se supone que esta profecía se insertó aquí para dulcificar el tono amenazador con que termina el anterior capítulo. **1.** *en los días por venir:* Se refiere a los tiempos mesiánicos finales. **2.** Los paganos convertidos acudirán a Jerusalén en busca de instrucción *(tōrāh).* «Instrucción» y «palabra» son términos sinónimos. **3.** Miqueas describe una teocracia que tendrá al Señor por gobernante único sobre todo el mundo. En este reino de paz, los instrumentos bélicos resultarán superfluos, por lo que serán transformados en útiles de labranza. El hombre moderno puede aprender en este pasaje una lección acerca del desarme. **4.** Mediante una imagen tomada de la campiña palestinense, este versículo refleja un ambiente de paz, calma y seguridad. **5.** Este versículo podría ser una añadidura litúrgica a una antigua profecía. Israel siempre dará culto a Yahvé, aunque otras naciones conserven sus propios dioses.

20 **B) Reinado del Señor desde Sión (4,6-8).** Sirviéndose de la imagen del buen pastor, Miqueas describe la restauración de Judá. **6.** *en aquel día:* Cuando termine el destierro. *coja... desechada... afligida:* Israel en el exilio. La imagen del pastor es frecuente en el AT, y alcanza su pleno desarrollo en el NT (Jn 10,11). Es llamativa la semejanza con Ez 34, donde la restauración se expone a base de la imagen de un pastor y su rebaño. Yahvé va de un lado a otro reuniendo su rebaño disperso o herido. **7.** Yahvé, el rey, reconstruirá una poderosa nación a base del resto. **8.** *Migdal-eder:* Lit., «torre del rebaño» (cf. Eder en Gn 35,21). En el contexto que nos ocupa se aplica figurativamente a Jerusalén. Prosigue el tema del pastor. El Señor cuidará su rebaño desde esta torre. *antiguo dominio:* Se alude al reino unificado durante la edad dorada de David y Salomón, cuando Jerusalén era la capital de toda la nación.

21 **C) Exilio y retorno (4,9-10).** Es imposible fechar con certeza este oráculo. Parece reflejar el período comprendido entre 597 y 587, durante el reinado de Sedecías, último representante de la dinastía davídica en Judá, rey débil y vacilante. Otros atribuyen esta profecía a los tiempos posexílicos, cuando se hicieron algunos intentos, frustrados, para restaurar la monarquía bajo Zorobabel (*ca.* 516). **9.** *clamas:* Sugiere la desesperanza. **10.** *porque ahora... tus enemigos:* Este versículo pudo ser añadido cuando el exilio era ya un hecho, pues la alusión a Babilonia indica que debe fecharse en un período posterior. La restauración será obra del Señor.

22 **D) Los enemigos de Sión (4,11-14).** Tampoco es posible determinar las circunstancias históricas de este oráculo referente al destino que aguarda a los enemigos de Sión. Quizá aluda a la invasión asiria bajo Senaquerib, en 701, cuando éste fracasó en su intento de conquistar Jerusalén. Otros asocian esta profecía a los tiempos posexílicos (516-445), cuando los pueblos circunvecinos opusieron una enérgica resistencia a los intentos israelitas de restaurar la monarquía. Las naciones que avanzan con el propósito de aniquilar al pueblo de Sión serán vencidas por los israelitas. **12-13.** Las naciones vecinas se han olvidado de que Yahvé desempeña el papel principal en el drama de Israel. El mismo se encargará de triturarlas reduciéndolas a un montón de granzas. La conquista y devastación de los enemigos de Israel se describen bajo la imagen de la trilla. Lo mismo que la mies, aquéllos serán pisoteados por las patas de los bueyes. *cuerno:* Los cuernos del toro son una frecuente imagen del «vigor». Aquí se compara a Israel con el toro que cornea a sus víctimas o rompe los haces de gavillas en la era. *consagrar:* En el presente contexto tiene un sentido bélico. Se emplea aquí, simplemente, con el significado de «destruir» o «exterminar». Para procurarse la ayuda de Dios, el pueblo en guerra le consagraba el botín, es decir, que el pueblo vencido era exterminado y el botín destruido. *Señor de toda la tierra:* Expresión posexílica (Zac 4,14; 6,5). **14.** Jerusalén está sufriendo un ataque y sus jefes son incapaces de defenderla contra el agresor. Probablemente se trata de las fuerzas atacantes a las órdenes de Senaquerib. *Bat-Gader:* Lit., «Casa de la Fortaleza», nombre simbólico de Jerusalén. *golpean en la mejilla:* Un grave insulto. En algunas versiones, este versículo es 5,1.

23 **E) El Mesías prometido (5,1-3).** El jefe davídico de Israel saldrá del distrito de Efratá. Este rey no es el monarca actual, sino otro futuro. El profeta no quiere decir que el Mesías haya de nacer necesariamente en Efratá, sino que brotará de la descendencia real de David. Jesé y David (1 Sm 17,12) eran oriundos de Belén. Belén parece ser una glosa del TM, pues falta en el texto griego. El texto, probablemente, tenía la lectura original *bêt ʾeprātāh,* es decir, «casa de Efratá». Belén sería una glosa explicativa de Efratá. Ambos nombres van generalmente asociados. Después de la conquista de Canaán, Belén fue ocupada por el clan efratita de la tribu de Judá. Por consiguiente, Belén es designada también con el nombre de Efratá (Jos 15,59; Rut 4,11). Belén, lit.,

«casa de pan», está situada a unos ocho kilómetros al sur de Jerusalén. En Mt 2,5-6, interpretación midráshica de este texto, se consigna la forma en que era entendido en tiempos del nacimiento de Jesús. Este oráculo encaja perfectamente en la teología de Miqueas y de su contemporáneo Isaías. No es forzoso, pues, negar que sea de Miqueas.

1. Este versículo, optimista, ofrece un fuerte contraste con el precedente. *me:* Habla Yahvé. *desde tiempos antiguos:* De la antigua dinastía de David. **2.** Hasta tanto que el nuevo rey no restaure la monarquía, Israel estará sometido a otras naciones. Los israelitas que esperan ansiosamente su liberación son comparados con la mujer que da a luz. En este versículo hay una alusión a Is 7,14: Miqueas ha sufrido la influencia del oráculo del Emmanuel. **3.** Se describen las cualidades que tendrá el futuro rey.

24 **F) Liberación del poder de Asiria (5,4-5).** Es el pueblo quien habla en este pasaje. Se siente muy seguro de poder derrotar a Asiria. *pastores... hombres de condición real:* Los jefes de la comunidad. *siete... ocho:* Esta progresión numérica, lo mismo que en Am, indica un número indefinido. **5.** Nemrod era una figura legendaria en el antiguo Oriente (cf. Gn 10,10ss). Asiria es la «tierra de Nemrod». Este nombre tiene un origen incierto. Probablemente se deriva del nombre que llevaba el dios sumerio de la guerra y de la caza, Ninurta.

25 **G) El resto entre las naciones (5,6-8).** Esta descripción del triunfo del resto puede datar en una época posexílica. Al comparar el resto con el «rocío» y las «gotas de lluvia», que son de origen divino, el profeta trata de expresar que cuanto está ocurriendo cae más allá del poder humano. El destino del resto está en manos de Dios y ningún esfuerzo humano puede intervenir. **7.** Se compara el resto con un «león», mientras que las otras naciones son el «rebaño». Estas se hallan indefensas ante el poder de Israel (cf. 4,11-13). Se describe la era mesiánica, como en tantas otras ocasiones, a base de las actuales desdichas de Israel. En el AT hay muchas referencias a los leones, animales comunes en la Palestina bíblica. A causa de sus ataques a los rebaños se convirtieron en símbolo de poder, violencia, ferocidad e instintos sanguinarios. **8.** Es probable que se trate de una adición redaccional que sirve de preparación para el siguiente oráculo.

26 **H) Purificación de Israel (5,9-14).** La representación pasa de la aniquilación de los enemigos que se oponen a Israel a la purificación del mismo Israel. El pueblo tiene que llegar a poner toda su confianza en el Señor, y cuanto pudiera oponerse a este objetivo debe ser superado. **9-10.** En este programa de desarme, todos los instrumentos bélicos habrán de ser eliminados. *caballos:* En tiempos de Miqueas, los caballos se usaban únicamente con fines militares. El caballo no fue utilizado en tareas pacíficas hasta después del exilio. *carros:* Fueron utilizados en la guerra por primera vez en tiempos de Salomón. El profeta se pronuncia contra la guerra porque es una muestra de falta de confianza en Yahvé (cf. Is 31,1). **10.** *ciudades:* Fortificadas. **11.** Toda forma de magia estaba prohibida por la ley, pero en el AT hay numerosas pruebas de que

los hebreos la practicaron ampliamente. **12.** *imágenes esculpidas:* El término hebreo es *pesel,* que designa una escultura de piedra, madera o metal. Un *pesel* es una imagen esculpida, por oposición a las que se obtenían mediante un molde. El Decálogo había prohibido la fabricación de tales imágenes (Ex 20,4; Dt 5,8). *estelas sagradas:* El término hebreo para designar estos objetos sagrados es *maṣṣēbāh,* de la raíz *nṣb,* «elevar», «erigir». Era un monumento de piedra que servía como memorial o como objeto de culto. Se ofrecían sacrificios junto a él. Por influencia de las prácticas cananeas, los hebreos erigían tales estelas sagradas, a pesar de que ello estaba prohibido (Lv 26,1; Dt 16,22). **13.** *cipos sagrados:* En hebreo es *ʾăšērāh.* Ašerá era una diosa fenicia de la vegetación, esposa de Baal. Se simbolizaba por el cipo sagrado, que además llevaba su nombre. En el AT resulta difícil determinar si «ašerá» se refiere a la diosa o al objeto de culto, pero en este versículo está claro que se alude al objeto de culto. El cipo sagrado estaba hecho de madera y recibía diferentes formas: poste liso o tallado, pértiga, árbol, cruz, etc. Tales objetos eran visibles en Palestina desde el siglo X al VI a. C. **14.** Este verso puede ser una adición ulterior. Las naciones que no quieren responder al Señor serán destruidas.

III. Juicio contra Israel (6,1-7,20). Es muy probable que la mayor parte de estos dos capítulos proceda de Miqueas. Algunos investigadores, sin embargo, los relacionan con los profetas posexílicos. Después de pasar revista a las infidelidades de Israel para con Yahvé, esta sección finaliza con una nota de confianza en la misericordia de Dios.

A) Yahvé acusa a Israel (6,1-16).

27 a) ALEGATO DE YAHVÉ (6,1-8). Un pasaje clásico que resume el mensaje profético; la *Charta Magna* de la religión profética. No hay razón para asignar la perícopa a una época posterior a Miqueas.

I) *Convocatoria* (6,1-2). La escena se sitúa en una sala de justicia de dimensiones cósmicas. Las montañas, las colinas y los fundamentos de la tierra son llamados como testigos. Yahvé actúa a la vez como acusador y juez, mientras que Israel es el defensor.

II) *El pleito de Yahvé* (6,3-5). Al presentar su alegato, Yahvé enumera las acciones salvíficas llevadas a cabo en beneficio de Israel, empezando por el éxodo y siguiendo por la conquista. Frente a la acusación del Señor, Israel nada puede alegar en su defensa. **5.** *Balaq:* Cuando los israelitas derrotaron a los amorreos, este rey de Moab temió perder su propio dominio. Llamó a Balaam, el adivino de Siria del Norte, para que maldijera a Israel, pero en lugar de esto lo único que pudo hacer fue bendecirle. Excepción hecha de este pasaje y de Nm 22 y 25, todas las demás alusiones que en la Biblia se hacen a Balaam son peyorativas. Miqueas considera el oráculo de Balaam como uno más entre los actos salvíficos de Yahvé. Šittim fue el lugar de la última acampada de Israel antes de cruzar el Jordán. Guilgal fue el primer sitio en que acamparon los israelitas al oeste del Jordán. La frase «desde Šittim a

Guilgal» indica el período crítico que corresponde a la entrada en la tierra prometida, etapa caracterizada por las «obras justas», es decir, por las acciones salvíficas del Señor.

28 III) *Religión verdadera* (6,6-8). Una de las partes mejor conocidas de *Miqueas,* y a la vez su pasaje culminante. Expresa cuanto Yahvé espera del hombre. Habla Israel en condición de abogado defensor. ¿Qué sacrificios podrán ser ofrecidos a Dios para que se aplaque? **6.** *holocaustos:* Se diferenciaban de los restantes tipos de sacrificio en que eran totalmente consumidos por el fuego, sin que se reservase nada para los sacerdotes a los donantes. *terneras añales:* Eran animales más apreciados que el ganado más joven. Una ofrenda que sólo podrían hacer los ricos. **7.** *aceite:* Las ofrendas de productos cereales iban acompañadas de aceite. En la liturgia se utilizaba también el aceite para alimentar las lámparas, para las unciones sagradas y las ceremonias de purificación. *primogénito:* El varón que nacía primero tenía un estatuto peculiar dentro de cada familia; recibía una bendición especial (Gn 27) y doble parte en la herencia del padre (Dt 21,7). Los antiguos semitas creían que los primogénitos debían ser sacrificados a Dios, pues le pertenecían. Esta práctica bárbara de los sacrificios de niños había sido prohibida en la ley mosaica, pero a pesar de todo no era totalmente desconocida en Israel (2 Re 16,3; 21,6). **8.** El sacrificio sin religiosidad interior es inútil. Este versículo constituye un perfecto resumen de la predicación profética en el siglo VIII: Amós sobre la justicia; Oseas sobre el amor indeficiente; Isaías sobre la fe y la obediencia. No se trata de una ética, sino de una forma de vida. Las frases «hacer lo recto», «amar la bondad» y «caminar humildemente» están tan cargadas de sentido que resulta difícil traducirlas. *Hesed* (bondad) es la respuesta fundada no en el sentido del deber, sino en el amor. «Caminar humildemente», etc., significa vivir en unión con Dios y servirle.

29 b) PECADO Y SU CASTIGO (6,9-16). Este oscuro pasaje pudiera ser un oráculo pronunciado por el profeta después del sitio de Jerusalén por Senaquerib. Miqueas prosigue la acusación de los caps. 2-3 contra los mercaderes fraudulentos que explotan al pueblo. También éste, en conjunto, es acusado de impostura. **10-11.** La manipulación fraudulenta de pesos y medidas. *efá:* Equivale a unos 35 litros. Medida para áridos. **13-14.** Los pecados mencionados recibirán su correspondiente castigo. El asedio de 701 por los asirios fue tan sólo el comienzo de los desastres. El pueblo habría de padecer hambre perpetua; se vería privado de sus recursos financieros; el grano, el aceite y las uvas pasarían a ser propiedad de los invasores asirios. La condenación abarca todas estas catástrofes. **16.** La conducta de Judá se compara con la de Omrí y su hijo Ajab, compendio del pecado en Israel, según el Deuteronomista. Judá ha seguido los ejemplos del reino del norte, que se hizo execrable por el culto a Baal, el despilfarro de sus dirigentes y la opresión de los pobres. Omrí fue el fundador de la cuarta y más poderosa dinastía del reino norteño de Israel. Su hijo y sucesor Ajab toleró los cultos

de las religiones paganas en Israel. La emprendedora esposa de éste, Jezabel, introdujo en Israel el culto de los dioses de Tiro.

B) Lamento y plegaria (7,1-20).

30 a) PESIMISMO DEL PROFETA (7,1-7). Si bien el texto de esta sección está deficientemente conservado, no es difícil captar el pesimista estado de ánimo del profeta. Una vez más denuncia la codicia, violencia y venalidad que encuentra por todas partes. Recorre en vano la ciudad en busca de un hombre justo. De ahí que muestre una extremada desconfianza con respecto a sus conciudadanos. **1.** En su búsqueda de un hombre justo, Miqueas se parece a un individuo que se mete en una viña o en un huerto buscando algo de fruta y no encuentra ni un higo ni un racimo. **4.** Judá está a punto de ser aniquilada. El vigía anuncia desde los muros de la ciudad que el enemigo se acerca. **5-6.** Había una quiebra general de las relaciones familiares, que tanta importancia revestían en la sociedad israelita. Nótese la escala ascendente. **7.** Esta expresión de confianza en el Señor puede que sea una adición de algún escriba. De otro modo, el «yo» se referiría al profeta (cf. 3,8; 7,1).

b) TRIUNFO DE LA FE (7,8-20). Esta sección final de Miq es, probablemente, un apéndice redaccional de la época exílica o posexílica. La misericordia de Dios es su tema dominante.

31 I) *Israel confiesa sus pecados* (7,8-10). Israel confiesa sus pecados, por los que está recibiendo castigo. Pero se acerca el momento en que se verá libre de las manos de sus enemigos, a los que llegará entonces el turno de ser castigados. Según la circunstancia histórica en que se sitúe este oráculo, el enemigo de Israel podrá ser Asiria, Edom o Babilonia, entre otros.

II) *Retorno de los desterrados* (7,11-13). Este oráculo habla de la restauración de los muros de Jerusalén después del exilio. Las defensas de la ciudad fueron reconstruidas en tiempos de Nehemías. Los límites de Jerusalén se ampliarán también. **12.** Los judíos dispersos retornarán a su patria desde todas direcciones. El río es el Eufrates. Tiro era una importante ciudad fenicia conocida por sus navegantes y mercaderes. *de mar a mar:* Quizá signifique del Mediterráneo al golfo Pérsico. **13.** *país:* Babilonia, donde Israel sufrió prisión, será reducida a ruinas.

32 III) *Plegaria a Yahvé* (7,14-17). Esta plegaria parece datar de una época posterior al retorno del exilio, cuando los judíos trataban de rehacerse. Hay en este pasaje una nota perceptible de nostalgia y soledad. Se habla al Señor como pastor de su pueblo pidiéndole que saque del bosque a su rebaño y lo conduzca a pastos fértiles. **14.** *Carmelo:* El esplendor y fertilidad de esta montaña situada en la costa de Palestina dejaron una impresión imborrable en los israelitas. Bašán era una región fértil en Transjordania, famosa por sus encinas y bosques. También era ideal para cultivar trigo y criar ganado. La cercana Galaad también era famosa por sus encinas, pinos y pastizales. **15-17.** El Señor realizará signos comparables a los del éxodo. A la vista de tales maravillas, las naciones vecinas se sentirán confusas y aterrorizadas.

33 IV) *Plegaria de Israel en demanda de perdón* (7,18-20). Los versículos finales de Miq van dirigidos al Dios del perdón. El libro termina recordando las promesas de la alianza pactada entre Dios y los patriarcas. El Señor ha dado en prenda su «fidelidad» *(ʾemet)* y su «gracia» *(ḥesed)* al Israel de los padres, y no va a desdecirse ahora.

18

SOFONIAS
NAHUM
HABACUC

RICHARD T. A. MURPHY, OP

SOFONIAS

BIBLIOGRAFIA

1 S. Bullough, *Sophonias* (CCHS; Londres, 1952); J. Chaine, *God's Heralds* (Nueva York, 1958); R. de Vaux, *Le «Reste d'Israel»...:* RB 42 (1933), 526-39; J. Dheilly, *The Prophets* (Nueva York, 1960); S. R. Driver, *Zephaniah* (CBSC; Cambridge, 1906); A. F. Fitzpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (Grand Rapids, 1897-1958); San Jerónimo, *In Soph. Proph.:* PL 25, 1337-88; E. A. Leslie, *Zephaniah, Book of* (IDB; Nueva York, 1962); F. Nötscher, *Sephanjah,* en *Zwölfprophetenbuch* (Echter-B; Wurzburgo, 1948), 127-37; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Nueva York, [5]1941); C. V. Pilcher, *Three Hebrew Prophets and the Passing of Empires* (Londres, 1931); L. A. Schökel, *Sofonías,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); J. M. P. Smith, *Zephaniah* (ICC; Nueva York, 1911); K. Sullivan, *The Book of Sophonia:* «Worship» 31 (1957), 130-39; A. van Hoonacker, *Sophonie,* en *Les douze petits prophètes* (EBib; París, 1908), 498-537.

INTRODUCCION

2 **I. Trasfondo histórico.** Sofonías (lit., «Yahvé protege») es el único profeta para el que disponemos de una genealogía desde la cuarta generación. Profetizó durante el reinado de Josías (640-605). Sin embargo, J. P. Hyatt (JNES 7 [1948], 25-29) defiende la tesis del reinado de Yoyaquim. Sofonías debía de ser de Jerusalén, pues demuestra estar muy al corriente de todo lo que sucedía en la ciudad y en la corte. Sus audaces ataques contra las modas extranjeras (1,8) y la idolatría (1,4-6), así como el silencio que guarda con respecto al rey, indican que profetizó hacia 640-630, antes de que Josías pudiera llevar a cabo su reforma religiosa, y quizá también antes de que Jeremías ejerciera su ministerio (625). El Ezequías mencionado en su genealogía (1,1) pudiera ser el

rey de Judá (721-693), pero como no se le da este título, no se puede afirmar con seguridad que Sofonías fuera de familia real.

La época era muy turbulenta. Ezequías acababa de dejar 46 ciudades en manos de Senaquerib (cf. 2 Re 18,13ss), en 701, mientras que Judá, en los reinados de Manasés (687-642) y Amón (642-640), había ido cayendo bajo la influencia asiria. Paralelamente, la vida religiosa del pueblo se había deteriorado (2 Re 21,1-26). Pero Asiria, que desde hacía poco tiempo se había alzado victoriosa sobre Egipto y Babilonia, empezó a decaer rápidamente después de la muerte de Asurbanipal (621), con lo que se reavivaron las esperanzas de una reforma religiosa y de una restauración nacional.

3 **II. Contenido y estilo.** Sofonías, el primero de los profetas escritores después de Isaías y Miqueas, anuncia la venida del día del Señor (cf. Am 5,18), día terrible de catástrofe universal (nótense las resonancias escatológicas). El día del juicio de las naciones tiene que ser una advertencia para el pueblo elegido, y deberá llevarle al arrepentimiento, la obediencia y la humildad, actitudes de las que tan lamentablemente se apartó y cuya recuperación será la única defensa posible ante la visita de Dios. Quedará un «resto» que disfrutará los dones de la salvación (3,12-20).

Sofonías carece de la visión universal propia de las revelaciones ulteriores, así como de la profundidad espiritual del NT. A pesar de su nacionalismo cerrado y su rencor político, su ignorancia de los demás pueblos y de la vida futura, Sofonías muestra tener una visión original e intemporal del pecado (orgullo, rebeldía, mentira, infidelidad y desamor). Lo limitado de su visión mesiánica explica que sólo se le cite una vez en el NT (Mt 13,41), pero en sus profecías se halla contenido un germen de universalismo y de verdadera espiritualidad. Los *'anawim,* el resto, el día y la espada del Señor son sus aportaciones al pensamiento religioso. Más aún, Sofonías sugiere que la condenación inminente (la invasión de los escitas, si hemos de fiarnos de Heródoto, 1, 105; 4, 2) puede ser una oportunidad para la purificación y la renovación.

4 **III. Contenido.** La profecía de Sofonías aborda los siguientes temas: I. El día del Señor en Judá (1,1-2,3); II. Profecías contra las naciones (2,4-15); III. Profecías contra Jerusalén (3,1-8); IV. Promesas (3,9-20). Se ha puesto en duda, sin argumentos concluyentes, la autenticidad de varios pasajes; pero hay algunas profecías (por ejemplo, 2,11, referente a la conversión de los paganos; cf. 3,9) que no parecen encajar y pueden haber sido tomadas de Is 40-55. Los versículos finales (3, 18b-20) reflejan la época del destierro. Dada la brevedad de la profecía, tales conclusiones no pasan del estadio de meros intentos de explicación. Se ha sugerido la siguiente división del libro de Sofonías:

I. El día del Señor en Judá (1,1-2,3)
- A) Amplitud cósmica (1,2-3)
- B) Los dioses extranjeros (1,4-7)
- C) Conducta de la corte (1,8-9)

D) Los mercaderes (1,10-11)
E) Los incrédulos (1,12-13)
F) El día del Señor (1,14-18)
G) Llamada a la conversión (2,1-3)

II. Profecías contra las naciones (2,4-15)
A) Los filisteos (2,4-7)
B) Moab y Ammón (2,8-11)
C) Etiopía (2,12)
D) Asiria (2,13-15)

III. Profecías contra Jerusalén (3,1-8)
A) Los gobernantes (3,1-5)
B) La lección de las otras naciones (3,6-8)

IV. Promesas (3,9-20)
A) Conversión de los gentiles (3,9-10)
B) El resto de Israel (3,11-13)
C) Salmo gozoso de Sión (3,14-18a)
D) Retorno de los desterrados (3,18b-20)

COMENTARIO

5 **I. El día del Señor en Judá (1,1-2,3). 1.** En un comienzo abrupto y solemne, Sofonías anuncia un oráculo universal del Señor.

A) Amplitud cósmica (1,2-3). 3. Puesto que el desagrado divino sólo puede ser provocado por los pecados de los hombres (los peces y los pájaros, por ejemplo, son incapaces de pecar), ha de entenderse que aquí se emplea un lenguaje poético e hiperbólico. El blanco principal de estas palabras es el hombre. Mediante un juego de palabras —humanidad y tierra (*'ădām* y *'ădāmāh;* cf. Gn 2,7; 3,17.19)— el profeta predice que Dios desarraigará a los pecadores de la tierra que éstos han manchado con sus pecados.

6 **B) Los dioses extranjeros (1,4-7). 4.** El Señor se dispone a castigar a Judá y Jerusalén por su ateísmo práctico: culto de Baal, de las estrellas (las huestes de los cielos) y de Milkom, un dios ammonita (cf. 2 Re 23; Jr 49,1.3; 2 Sm 12,30). Este sincretismo, que siempre constituyó una tentación para Israel, significaba en realidad un apartamiento del Señor (v. 6). **7.** *silencio:* Exigido por el ritual del sacrificio, ahora se pide su observancia porque el Señor está cerca. Sofonías introduce así su tema principal: el día terrible del Señor. Judá será la víctima. Todos los que hayan de tomar parte en la fiesta deberán estar preparados, es decir, santificados y puros (cf. 1 Re 18,19-40; Jr 46,10; Ez 39,17), a fin de que puedan servir como instrumentos de Dios.

C) Conducta de la corte (1,8-9). 8. Los primeros en experimentar la ira divina serán los cortesanos, cuyos malos ejemplos sirvieron para descarriar a otros. *galas extrañas:* Los ricos que abandonaban la

indumentaria nacional para vestirse como los conquistadores extranjeros. **9.** *todos los que saltan por encima del umbral:* En el TM, umbral es *miptān,* usado para designar la plataforma sobre la que se asentaba la imagen de Dagón, o el umbral bajo el que había caído su ídolo roto (1 Sm 5,4-5), o posiblemente la plataforma elevada sobre la que se apoyaba el trono real. Se alude a una práctica supersticiosa o quizá idolátrica.

7 **D) Los mercaderes (1,10-11).** El profeta se describe a sí mismo en medio de la ruina inminente, oyendo gritos de dolor. **10.** *la Puerta de los Peces... el Barrio Nuevo... el Mortero:* Los dos primeros lugares se hallaban en la parte norte de Jerusalén; el Mortero no puede localizarse con certeza; quizá se trate del Tiropeón. Los mercaderes serán castigados por las injusticias cometidas en el comercio, junto con los cambistas de monedas, aquellos que «pesan plata». Habrían de pasar aún varios siglos antes de que la moneda fuera de uso corriente.

8 **E) Los incrédulos (1,12-13). 12.** *examinará Jerusalén con lámparas:* La búsqueda del Señor será tan minuciosa que a los malvados no les quedará esperanza alguna de escapar (en la iconografía se representa a Sofonías llevando una linterna). *los hombres que se enturbian sobre sus heces:* Metáfora con que se expresa pereza y estúpida confianza. La elaboración del vino exige muchos cuidados. Si no se remueve completamente el líquido y se le separa de los sedimentos que quedan después de la fermentación, el vino se enturbia y pierde fuerza y aroma. *ni bien ni mal puede hacer el Señor:* La prosperidad material ha hecho que los contemporáneos de Sofonías consideren el bienestar como resultado de su propio esfuerzo, lo cual supone que Dios nada tiene que ofrecer al hombre. **13.** No poder beber el vino de la propia viña es una imagen trágica usada corrientemente en relación con el castigo divino de la injusticia (Am 5,11; Miq 6,15; Dt 28,30, etc.).

9 **F) El día del Señor (1,14-18).** Sofonías comienza la sombría descripción del gran día del Señor con un lenguaje sumamente enérgico, que ha servido de base para Joel 2,1-11 y para la primera estrofa del *Dies Irae,* compuesto por el franciscano Tomás de Celano hacia 1260. Este concepto de un día de juicio universal es importante para la evolución del pensamiento religioso. Lo mismo que en Nah 2-3, se describe la intervención del Señor en los asuntos humanos con términos tan gráficos que se produce en el lector un impacto casi audiovisual. **14.** Muchos piensan que Sofonías se está refiriendo a la proximidad de los escitas en son de guerra, de los que el Señor ha hecho instrumento de su ira. La rapidez de su avance infunde terror a quien lo contempla. *¡escuchad! El día del Señor:* ¿Es posible oír un día? El texto resulta difícil de traducir. Podríamos expresarlo por «el horrendo estrépito de ese día», seguido de «aquí grita el guerrero», si bien «aquí» no alude en este caso a un lugar concreto ni resulta fácil entenderlo como referido a un momento determinado del día (BJ dice «entonces»). *amargo... el grito del guerrero:* La amargura se asocia ordinariamente con el llanto o con la decepción. Aquí es probable que se trate de los gritos proferidos

por los soldados (expresando violencia o desesperación) cuando entran en cuerpo a cuerpo con el enemigo. Antiguamente los gritos y discursos guerreros precedían al combate efectivo (1 Sm 17,8-47). *el guerrero:* Quizá podría identificarse con el Señor (cf. Is 42,13). **15.** Descripción siniestra. Las nubes indican, como es frecuente en el AT, la presencia de Dios. La espesa tiniebla puede indicar el tono amenazador de esta presencia. **16.** *sonido de trompeta:* El terror del juicio divino viene a añadirse a los horrores de la guerra. Los defensores, detrás de sus murallas, se sentirán aterrados al oír el ruido del enemigo que avanza. **17.** *ciego:* Los habitantes de la Jerusalén sitiada, en sus vanos intentos de escapar, parecerán ciegos que tantean el camino con pasos inciertos. *sangre... como polvo:* Metáfora compleja, pero la idea es que en el día terrible del Señor la sangre de un hombre —su vida— será estimada como el polvo, como algo que carece en absoluto de valor. *sus sesos...: Leḥem* se traduce ordinariamente por «pan» o cualquier otro tipo de alimento (por ejemplo, carne). La lectura «sesos» se hace suponiendo *mōḥām* en vez de *leḥem,* pero el único paralelo, que aparece en Job 21, 24, tiene el significado de «tuétano».

10 **G) Llamada a la conversión (2,1-3). 1.** *reuníos:* El sentido es oscuro (BJ ofrece cuatro posibles correcciones en nota). *nación sin vergüenza:* No se dice exactamente por qué motivo se reprende a Judá, pero se afirma claramente que aún es tiempo de arrepentirse. **2.** *antes de que seáis arrastrados como el tamo:* El tamo es una imagen gráfica de todo lo inestable y no valioso. *la cólera ardiente del Señor:* Esta expresión favorita del AT (es empleada 33 veces) puede que sea aquí una glosa. Hay tiempo para el arrepentimiento antes de que la ira de Yahvé los consuma. **3.** *vosotros, humildes de la tierra:* El término *ʿănāwîm* no se refiere tanto a la pobreza como a la gente humilde que se abandona totalmente a la voluntad de Dios. Estos pobres sirven y obedecen al Señor viviendo en humildad. Isaías afirmó que el Mesías (61,1) sería enviado a los «sencillos», los «mansos», que, a pesar de la adversidad, perseveran en la justicia y en la humildad, resistiendo la tentación de adoptar la religión y los dioses de sus opresores. *quizá seáis amparados:* El día del Señor se compara con una tempestad o una invasión. El profeta no promete una liberación cierta, ni siquiera a los *ʿănāwîm.*

II. Profecías contra las naciones (2,4-15). Sofonías amplía el panorama de su visión. También habrá un día para los vecinos de Israel.

11 **A) Los filisteos (2,4-7).** La mirada del profeta se vuelve primero hacia el oeste y el sur. **4.** *Gaza... Ascalón... Aśdod... Ecrón:* Cuatro ciudades filisteas situadas a lo largo de la costa. La quinta, Gat, ya había sido destruida por Sargón en 711. Como enemigos tradicionales de Israel, los filisteos eran blanco frecuente de las profecías de condenación (Am 1,6-8; Is 14,24-32; Jr 47; Ez 25,17-22). *a mediodía:* Desprevenida ante el ataque, la ciudad de Aśdod será tomada en medio día (por ejemplo, la estela moabita, líneas 15-16). **5.** *el pueblo cretense:* Son los filisteos procedentes de Caftor (Creta; cf. Am 9,7; Dt 2,23). El rey David tomó a los kereteos y peleteos para su guardia personal

(2 Sm 8,18). Los *krt* mencionados en las tabletas de Ras Šamra no tienen nada que ver con los kereteos (R. de Vaux, RB [1937], 445). *os humillaré:* Leyendo *'aknî'ēk* en vez de *kna'an* tenemos la esperada predicción de ruina en lugar de una comparación de Filistea con Canaán. **6.** *el país costero:* Donde en otro tiempo había ciudades florecientes, no habrá más que tierra de pastos en que los pastores conducirán sus rebaños y aprovecharán las ruinas de las casas como refugios y apriscos durante la noche. **7.** Esta alusión al resto salvado sugiere una adición posterior. Sin embargo, cf. v. 9.

12 **B) Moab y Ammón (2,8-11).** Vuelve ahora Sofonías su mirada hacia el este. **8.** Moab y Ammón, en la orilla este del mar Muerto, eran también enemigos tradicionales de Israel (cf. en Gn 19,30-38 un relato denigrante acerca de sus orígenes. La insolencia de estos pueblos contra Israel fue muchas veces severamente criticada (Is 16,6; Jr 48,29ss; Ez 25,6). **9.** La maldición es impresionante, pues Sodoma y Gomorra han quedado como tipos de maldad y de destrucción total (Gn 19,17-29). En los tiempos antiguos era frecuente que los vencedores sembraran de sal los campos de los vencidos (Jue 9,45), gesto que simboliza una extensión improductiva. **11.** Esta alusión al culto universal de Yahvé se considera sospechosa en una época tan temprana y se sugiere que puede estar tomada de Is 41,1.5; 42,4.10.12; 49,1; 51,5.

13 **C) Etiopía (2,12).** Egipto había sido gobernado por una dinastía (la XXV) cusita o etíope, de 715 a 663. Este oráculo es muy corto y, al parecer, está incompleto. Egipto se merecía mucho más, dado que había interferido muchas veces en la política y en la religión israelitas (cf. Is 18-20; Jr 46; Ez 29-32), y el rey Josías había sido muerto en la batalla de Meguiddó, cuando intentó en vano impedir que Nekó II llevase más al norte la dominación egipcia (2 Re 23,29).

14 **D) Asiria (2,13-15).** Durante más de cien años, el enemigo por excelencia de Israel, Asiria, sólo había conocido éxitos. Su capital a orillas del Tigris, Nínive, se había enriquecido enormemente. **13-14.** Nínive, en efecto, fue destruida en 612, hasta el punto de que Jenofonte (*Anab.*, 3, 3.6-12) no pudo encontrar ni rastro de ella. Se ofrece la descripción tradicional de una región en que sólo se da la vida salvaje. *mochuelo... lechuza del desierto... cuervo:* La identificación exacta sólo puede ser objeto de conjeturas. El enorme palacio de Nínive estaba artísticamente decorado. La alusión a sus columnas puede referirse (por sinécdoque) a los imponentes relieves descubiertos en sus ruinas (cf. A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament* [Nueva York, 1955], 19). **15.** Con sarcasmo inmisericorde, el profeta expone en sus palabras los pensamientos de los futuros visitantes de la ciudad en ruinas. Se supone que la orgullosa Nínive había dicho: «Yo soy y nadie hay más que yo». También Babilonia dirá estas palabras (cf. Is 47,8.10). El Señor humillará a las dos. *todo el que pasa por ella silba:* Nadie siente la más mínima compasión por el coloso derribado. Los silbidos y el mover la mano reflejan la actitud del que contempla cómo ha caído el orgulloso

y la satisfacción que siente al ver lo sucedido (cf. Jr 19,8; 49,17; Miq 6,16).

III. Profecías contra Jerusalén (3,1-8). Vuelve ahora su atención Sofonías hacia Jerusalén y sus crímenes.

15 **A) Los gobernantes (3,1-5). 1.** La ciudad es Jerusalén, donde imperaba la tiranía y, por causa de la injusticia social, había desaparecido prácticamente la visión religiosa de la vida. No se trataba tanto de debilidad cuanto de malicia, dureza de corazón y avaricia (cf. 1,9; Ez 22,29). **2.** *no escucha ninguna voz:* La fórmula antiquísima para expresar la verdadera piedad era «escuchar al Señor» (Jr 7,28) y confiar en él (Os 6,5). Jerusalén no ha practicado ninguna de las dos cosas. **3.** Los administradores de justicia (príncipes, jueces) son comparados con animales salvajes a la caza de su presa. A los representantes de la religión (profetas y sacerdotes) se les atribuyen la traición y la violencia. Sofonías traza una descripción enérgica. Los gobernantes explotaban desvergonzadamente al pueblo (Ez 22,25-28), que, a la vista de tan malos ejemplos, también se había echado a perder (Os 4,6). La codicia, incluso entre el clero de aquel tiempo, iba en aumento. Sacerdotes y profetas miraban las leyes religiosas que regían la vida del pueblo con tan amplia tolerancia que de nuevo empezaron los coqueteos con el sincretismo (cf. 1,8-9; Ez 44,23ss). **5.** Por contraste, el Señor es justo, y su juicio medicinal se manifiesta en los vv. 6-7.

16 **B) La lección de las otras naciones (3,6-8). 6-7.** Los reyes asirios han impuesto un yugo muy pesado a muchos pueblos, de los que exigen fuertes tributos. Habla el Señor como si Asiria hubiera sido un instrumento en sus manos. Es el Señor quien ha destruido aquellas ciudades. Pero el pueblo se había olvidado del sentido religioso que se ocultaba detrás de los acontecimientos que habían llenado de violencia el siglo que acababa de transcurrir. **8.** *en consecuencia, esperadme:* Sofonías habla ahora a los que permanecen fieles al Señor. En vista de lo ocurrido durante la anterior centuria, los que aún se mantienen fieles deberán aguardar confiadamente la intervención y el juicio del Señor. Este se presentará como acusador, o como testigo, contra los malvados; también será juez y ejecutor (en cuanto a la imagen habitual de la cólera divina, cf. Os 5,1; Jr 10,25, etc.).

IV. Promesas (3,9-20).

17 **A) Conversión de los gentiles (3,9-10).** El juicio ha sido duro y estrecho, pero su intención no era la de castigar, sino la de convertir. **9.** *yo purificaré los labios:* Los que habían invocado a los dioses falsos se apartarán de sus ídolos y retornarán al culto del Señor (cf. Is 6,5). El profeta describe una edad futura ideal en que triunfa el Señor y la salvación se ofrece a todos. **10.** *los ríos de Etiopía:* Puede referirse al delta del Nilo, al Nilo Azul o al Nilo Blanco. En cualquier caso, la idea es que los pueblos lejanos (Egipto y Asiria) vendrán para rendir homenaje al Señor.

18 **B) El resto de Israel (3,11-13).** Este oráculo, que da cumplimiento a la promesa expresada en 2,3, es una de las fuentes principales

para entender el concepto veterotestamentario de «pobres de espíritu». El Señor ayudará a su pueblo a renovarse interior y exteriormente en cuanto a su religiosidad, ideas morales y práctica de la justicia social. **11.** *en aquel día:* La era mesiánica. *no tendrás por qué avergonzarte:* El profeta habla directamente a Jerusalén, llamada Israel en el v. 14. **12.** *un pueblo... humilde y sencillo:* Los supervivientes, despojados de posesiones terrenas, son apenas un resto. El castigo que viene del Señor refleja siempre además la misericordia de Dios. Por aquella época, el resto de Israel (cf. Miq 2,12) sólo podía referirse a Judá, pues hacía ya tiempo que Samaría había caído. Este resto se apoyará firmemente en Dios al tomar sus decisiones; la conversión implica una toma de conciencia en el sentido de que la prosperidad y los bienes poseídos no sustituyen a la rectitud moral y el derecho. Sólo basta el Señor. **13.** *apacentarán y acostarán sus rebaños:* Descripción poética, de uso frecuente (Is 14,30; 17,2; Ez 34,25.28; Miq 4,4; 7,14), para significar la paz. No habrá mentira ni engaño. El resto virtuoso, fiel y sincero conocerá paz y prosperidad.

19 **C) Salmo gozoso de Sión (3,14-18a).** Sofonías, o un redactor posterior, invita a Sión a regocijarse porque su salvación está cerca. **15.** *el Rey de Israel, el Señor:* El Señor en persona marchará a la cabeza del ejército de Israel. Con semejante guía la nación no tiene por qué temer a ningún enemigo de dentro o de fuera. **17.** El más importante ciudadano de Jerusalén, por así decirlo, su salvador, se comportará con la ciudad igual que un novio con su novia (Is 62,5; Jr 2,2; 8,19; Os 2, 21). Al entrar en la ciudad será recibido con júbilo y amor, gritos de alegría y danzas. La danza desempeñaba un importante papel en las fiestas de la antigüedad (Ex 15,20-21; Jue 21,19-21). Se subraya fuertemente la presencia de Dios («en medio de vosotros»).

20 **D) Retorno de los desterrados (3,18b-20). 18b.** *apartaré el desastre... vuestra desgracia:* Esta frase contiene una clara promesa de restauración que, probablemente, data de la época del exilio. El Señor destruirá a cuantos despreciaron a su pueblo y se burlaron de él. **19-20.** El juicio contra los enemigos de Israel y la glorificación de Sión son temas particularmente frecuentes en Is 40ss.

NAHUM

BIBLIOGRAFIA

21 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (New Haven, 1950); *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New Haven, 1958); C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh* (Londres, 1923); T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (Nueva York, 1956); A. George, *Nahum* (BJ; París, [2]1958); A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum* (Upsala, 1947); San Jerónimo, *In Nahum Proph.:* PL 25, 1231-72; T. Laetsch, *Nahum,* en *The Minor Prophets* (San Luis, 1956), 293-312; E. A. Leslie, *Nahum, Book of* (IDB; Nueva York, 1962); W. A. Maier, *The Book of Nahum* (San Luis, 1959); F. Nötscher, *Nahum,* en *Zwölfprophetenbuch* (Echter-B; Wurzburgo, 1948), 103-15;

A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament* (Nueva York, 1955); L. A. Schökel, *Nahum,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); J. M. P. Smith, *Nahum* (ICC; Nueva York, 1911); T. Tournay, *Le Psaume de Nahum:* RB 65 (1958), 328-35; A. van Hoonacker, *Nahum,* en *Les douze petits prophètes* (EBib; París, 1908), 412-52; B. Vawter, *The Conscience of Israel* (Nueva York, 1961); G. Vermès, *À propos des commentaires bibliques découverts à Qumrân:* RHPR 35 (1955), 95-103.

INTRODUCCION

22 **I. Trasfondo histórico.** Nahúm (lit., «Yahvé consuela») vivió en el turbulento siglo VII a. C.; fue aquélla una época de violencia. Profetizó entre la espectacular caída de Tebas (663; cf. 3,6) y la de Nínive (612), probablemente *ca.* 612. Las exaltadas esperanzas que suscitó la caída de Nínive, la orgullosa ciudad a orillas del Tigris, duraron poco, pues Josías caería muy pronto en Meguiddó (609), Nabucodonosor se enseñorearía del Occidente en Karkemiš (605) y a continuación atacaría y tomaría Jerusalén (587).

Nada sabemos acerca de Nahúm, fuera de su misma profecía, que nos lo revela como un poeta de incomparable estilo y gran fuerza. En este libro podemos aprender hasta qué punto llegaba el apasionado rencor que despertaban en las naciones sometidas los asirios, violadores de toda ley e instinto de humanidad. La noticia de su caída inminente llevó la alegría a muchos corazones. Pero Nahúm, a pesar de su nacionalismo violento, tiene mucho más que ofrecer. Enseña que los reinos no pueden durar asentados sobre el fraude y la violencia y que Dios castiga la injusticia, la opresión y la idolatría.

23 **II. Contenido.** La profecía empieza por un salmo alfabético incompleto, de fraseología más bien convencional (1,2-2,3), que describe la cólera del Señor. Sus amenazas y promesas, que recuerdan a Sof (1,18; 2,12-15; 3,12-13), constituyen una buena introducción a la impresionante descripción de la caída de Nínive, que viene a continuación (2,4-3,19). Las violentas expresiones de Nahúm respiran venganza. No hay en él indicio alguno de que la infeliz situación presente pueda ser debida a los propios pecados de Judá; de que el Señor se esté sirviendo de Asiria como de un instrumento de castigo.

Hacia finales del exilio, Nah 2,1 será recogido y adaptado por Is 52,7, pero el NT no citará nunca a Nah. 1QpNah sólo se preocupa de explicar la historia contemporánea del autor, considerando a este violento profeta como transmisor de la palabra de Dios y fuente de verdad.

Se ha sugerido la siguiente división del libro de Nahúm:

I. La ira del Señor (1,1-8)
- A) Manifestación del poder divino (1,1-6)
- B) Manifestación de la justicia divina (1,7-8)

II. Profecía referente a Judá y Nínive (1,9-2,1.3)

III. La caída de Nínive (2,2.4-19)
- A) El asalto (2,2.4-11)
- B) Amenazas contra el León de Ašur (2,12-14)
- C) Advertencia a Nínive (3,1-7)
- D) El ejemplo de Tebas (3,8-11)
- E) Inutilidad de los preparativos en Nínive (3,12-15a)
- F) La nube de langostas (3,15b-17)
- G) Elegía (3,18-19)

COMENTARIO

24 **I. La ira del Señor (1,1-8).** El tema tradicional del enojo y la longanimidad del Señor (cf. Ex 15; Is 30,27ss; Zac 1) es desarrollado aquí en un sorprendente salmo (probablemente, una adición posterior, ya que en él no se menciona a Nínive). Hasta la letra *kaf,* el salmo es acróstico. Los intentos que se han hecho para lograr una reconstrucción según el alfabeto completo son muy curiosos, pero no convincentes. Hay en él metáforas variadas y atrevidas.

A) Manifestación del poder divino (1,1-6). 1. *oráculo:* Un discurso o declaración de advertencia. Una carga difícil de llevar (Jr 23, 33-40). Elcóš es una localidad no identificada, pero que se encontraría, con seguridad, en Judá (una profecía como ésta nunca se hubiera podido proclamar en Asiria, si bien la «tumba» de Nahúm ha sido venerada en al-Qush, cerca de Nínive). **2.** *celoso... vengador:* Puesto que la ley tiene su origen último en Dios, sus violaciones constituyen ofensas contra él y no podrán quedar impunes. Se dice que Dios es celoso por su amor devorador (Ex 20,5; Dt 4,24). Todos cuantos escarnecen su autoridad sentirán el peso de la divina venganza. La grandeza de su cólera sólo puede expresarse por medio de imágenes violentas. Aquí es comparada con una tempestad. Esta espléndida escena de Yahvé avanzando para el juicio está mejor descrita que explicada (3-6). **4.** *increpa al mar:* El Señor es dueño absoluto de este elemento caótico y primordial (cf. Ex 14, 16-29; 15,1-19), como lo prueban los acontecimientos del éxodo y la misma creación. Basán, una de las más fértiles regiones situadas al este del Jordán, era famosa por sus ganados y sus bosques (Am 1,2; 4,1). El Carmelo, cerca de Haifa, estuvo también en otros tiempos cubierto de esposos bosques. El Líbano, con sus cumbres nevadas, es difícil de imaginar bajo el azote de una sequía, pero el Señor podría hacerlo, y también que se mustien sus flores. **5.** El mundo físico sentirá igualmente las consecuencias de la ira tempestuosa del Señor, cuando las montañas, que son los pilares en que se asienta la tierra (Job 9,5-7), tiemblen y se desmoronen (nótese la hipérbole y la vívida metáfora).

B) Manifestación de la justicia divina (1,7-8). Pero el juicio divino tiene otra cara. A diferencia de la tormenta, que cuando se desata afecta por igual a buenos y malos, aquél lleva un propósito y establece diferencias. **7.** Dios conoce a los suyos y cuida de ellos (Sof 3,12).

8. *cuando azota la inundación:* Esta alusión a la inundación quizá se deba a que tanto Noé como Nahúm eran «consoladores». *persigue con tinieblas:* El destino de los que se oponen al Señor es desesperado. La persecución hasta en la noche significa la tenacidad y el empeño del vengador. Es posible dar otra versión, es decir, que son las tinieblas las que persiguen a estos enemigos. El sentido sigue siendo el mismo en ambos casos.

25 **II. Profecía referente a Judá y Nínive (1,9-2,1.3).** Esta sección consta de promesas alternadas de salvación y ruina para Judá y Nínive, respectivamente. **9.** *suponéis:* Se pregunta al pueblo de Judá qué piensa acerca de los planes de Dios, pero no se consigna su respuesta. Puede que Nahúm haga una pregunta meramente retórica, pues prosigue afirmando que Yahvé dará cima a su obra llevando sus planes adelante hasta el final. *el enemigo:* Asiria, aunque no se la nombre. **10.** *matorrales de espino... rastrojo:* El sentido es que los enemigos de Yahvé se parecen a los matorrales que se cortan y se echan al fuego. Una imagen frecuente (Is 33,11-12; 2 Sm 23,6; Miq 7,4, etc.). Viene a subrayar el poder invencible del Señor. Judá, por consiguiente, debe sentirse confortado. **11.** Ha de transponerse a continuación del v. 13, para evitar un cambio demasiado frecuente de destinatario («tú» en el v. 11 se refiere a Nínive). **12.** *ellos:* Los enemigos de Judá. Ni el número ni la fuerza les servirán de nada una vez que se hayan cumplido los propósitos de Yahvé, que los utilizaba como instrumento para humillar a Judá. De Asiria salió el inidentificado «Belial», el «granuja» (v. 11), el que urde intrigas (cf. 1 Sm 1,16). Quizá aluda a Senaquerib, cuya arremetida contra Jerusalén (701) estaba aún fresca en el recuerdo. Se predice su castigo en términos muy parecidos a los de Is (14,19-21) y Jr (8,1-2; 22,18-19; 36,30). **14.** *yo aboliré la imagen esculpida y moldeada:* Puede tratarse de una alusión a las «setenta y una salas, revestidas de relieves en piedra... en que se describían las actividades del rey y sus ejércitos» (WHAB 68). Nínive fue destruida totalmente en 612, hasta el punto de que sus ruinas permanecieron inviolada durante más de dos mil años, hasta que fueron descubiertas por Botta en 1843 (Parrot, *op. cit.,* 15-19). *burla:* Léase *qallāsâ.* Profecía del futuro destino que aguarda a Asiria. Hasta en su muerte se colmará de escarnio a esta potencia que tuvo esclavizado al mundo. El TM añade «porque tú eres despreciable». Para Judá, éstas son palabras de consolación (2,1.3): el profeta ve ya la liberación a las puertas mismas de la ciudad cautiva.

2,1. Las buenas noticias son rápidamente transmitidas desde la cumbre de una colina a otra. *paz:* Nahúm resume en una sola palabra todas las bendiciones de la libertad (Is 52,7 se servirá de estas mismas palabras para describir la venida del Señor a Sión). Ya no habrá ningún «granuja» (Belial; cf. 1,11) que atormente y oprima al país. *fiestas... votos:* El profeta piensa ante todo en el cumplimiento de los deberes religiosos de la nación: la observancia de las fiestas y el cumplimiento de los votos. **3.** *viña de Jacob... Israel:* Israel unificado (con sus dos ramas) se compara a una «viña», símbolo arrogante de majestad, a la

que se ha devuelto su floreciente esplendor. Israel y Judá (que son descritos como una viña en Is 5,1-7; Sal 80,9), han sido ambos devastados por invasores inicuos empeñados en despojarla a viva fuerza.

26 **III. La caída de Nínive (2,2.4-19).** Este pasaje contiene una incomparable descripción de la caída de Nínive, insuperable por su fuerza (sin embargo, cf. Is 5,25-30; Jr 46,3-10; 4,5-21).

A) El asalto (2,2.4-11). 2. Por transposición, colocado después del v. 3. *el martillo:* Probablemente se refiere a los medos y babilonios, y quizá también a los escitas. La advertencia del profeta es sumamente irónica. A pesar de todos sus preparativos militares, la ciudad no podrá salvarse (cf. Jr 6,1-5; 46,3-11). **4-5.** Comienza la descripción de la actividad y el nerviosismo en la ciudad sitiada. *acero ardiente son los carros:* Los carros armados eran nuevos. Cubiertos con placas metálicas muy bruñidas brillaban al sol cuando se preparaban para el ataque. *los caballos:* Los briosos caballos de guerra, engalanados con borlas y galones, se estremecen excitados por el estrépito. Bajo el brillante sol, los destellos de los carros harían pensar en el fulgor de los relámpagos. **6.** *parapeto:* Destruidas las defensas exteriores, el enemigo avanza hacia las murallas de la ciudad contra las que apoya el parapeto *(sōkēk),* una especie de defensa portátil para proteger a los atacantes contra las flechas, piedras o antorchas encendidas que se les arrojaban desde las almenas (ANE 101). **7.** No se sabe la importancia que pudieron tener las puertas del río en la caída de la ciudad. El río en cuestión es el Tigris, con su afluente el Khoser. Nínive se extendía sobre la margen oriental del Tigris (frente a la moderna Mosul, en Irak), y se hallaba protegida por una serie de presas, fosos, canales, etc. Sus murallas tenían quince puertas. *el palacio tiembla:* Descripción, probablemente, del terror y el pánico experimentado por sus moradores. **8.** *su señora:* Como la reina entre los asirios no tenía importancia alguna, debe tratarse de una alusión a la estatua de Ištar, la gran diosa de Nínive, a cuyo servicio había prostitutas sagradas. *palomas:* Debido a su arrullo quejumbroso, la paloma es símbolo de duelo (Is 38,14; 59,11).

9. *Nínive se parece a un estanque:* Texto difícil corregido a partir de los LXX. Los defensores no deben intentar enzarzarse con los atacantes, sino huir de ellos, como los chorros de agua de una presa resquebrajada. Ninguna orden («¡Alto! ¡Alto!») será capaz de sujetarlos. **10.** *saquead:* Nínive se había enriquecido enormemente. Los antiguos anales hablan de los pesados tributos que los reyes asirios, cuya supremacía se mantuvo durante más de ciento veinticinco años, acostumbraban exigir y obtener. Se han encontrado estatuas procedentes de Egipto en lugares tan apartados como Nebi Yunus (Parrot, *op. cit.,* 68). **11.** *vacío, desolación, ruina:* No es posible traducir en castellano la agitada asonancia del TM: *bûqâ, ûm^{e}bûqâ, um^{e}bullāqâ.* Los conquistadores redujeron la ciudad a un montón de ruinas (DOTT 76). *estremecerse:* Los lomos, sede del valor, están sometidos a una aflicción intensa y los rostros demudados de los vendidos son indicio de su derrota absoluta.

27 **B) Amenazas contra el León de Ašur (2,12-14). 12.** *el león:* El rey asirio. Las excavaciones han dado a conocer la popularidad del león como símbolo en la escultura asiria. Así quedaba descrita la crueldad del rey asirio (cf. también Os 5,14; Miq 5,7; Jr 4,7, etc.). *¿dónde... cubil...?:* Esta pregunta retórica indica que el cubil ha sido destruido. *sin que nadie le inquietase:* Asiria ha reinado sin competencia durante ciento veinticinco años, y Nínive se ha convertido en una de las ciudades más ricas del mundo. A pesar de todo, el «Señor de las Huestes» concluye (v. 14) el hundimiento de Nínive. Ya no se impondrán más tributos ni se someterá al pueblo del profeta (cf. 2 Re 18,17.19; 19,9.23; Is 33,19; 37,10ss).

28 **C) Advertencia a Nínive (3,1-7).** Un nuevo canto, en que se mezclan la amenaza y el sarcasmo, describe el juicio que aguarda a los pecados de Asiria.

1. *ciudad sanguinaria, todas las mentiras:* Es evidente que se refiere a Nínive. Mediante una política hábil y sin escrúpulos, Asiria ha ido engañando a muchas naciones hasta hacerles bajar la guardia, obligándolas después a someterse a base de unas campañas sanguinarias que llenaban las arcas asirias con los frutos de la rapiña. Por culpa de su rapacidad, Asiria había alcanzado una reputación poco envidiable. Si bien no era la única nación que tenía el monopolio de la crueldad, sí que tuvo muchas ocasiones para ponerla en práctica. **2.** Una descripción extraordinariamente viva que produce la impresión de estar oyendo el ruido de los cascos de los caballos y el retumbar de los carros que corren saltando sobre el pavimento hacia el enemigo incapaz de defenderse. No se nos ofrecen pormenores de cómo fue el asedio. La caída es descrita en unas pocas líneas (DOTT 76). Pero no cabe duda acerca de la destrucción total de la ciudad y del saqueo a que fue sometida. **4.** *libertinajes... hechicería:* Con su prestigio, la poderosa Asiria había sometido a las naciones lo mismo que la prostituta seduce a los hombres. **5.** *levantar tus faldas:* Nínive va a recibir ahora el humillante castigo reservado a las prostitutas: será vergonzosamente expuesta a las miradas de todos (Is 20,4; Os 2,5.12; Ez 16,37; 23,25-30). Será Yahvé el que haga caer sobre Nínive semejante castigo. Se le arrojarán inmundicias *(šiqquṣîm)* y se convertirá en un espectáculo para todos, como cuando se pone a alguien en la picota (posible derivación de *ra'ah,* «ver»). **7.** La vista de Nínive arruinada hará que la gente vuelva la mirada apartándola de esta escena con horror (cf. Lam 1,2.9). Pero la pregunta retórica de Nahúm, «¿dónde encontrar alguien que la consuele?», resulta horrible en su alegría. Nínive sufrirá sin que haya un amigo que sienta por ella compasión y la ayude.

29 **D) El ejemplo de Tebas (3,8-11). 8.** *No-Amón... asentada entre las corrientes:* La «Ciudad del dios Amón», o Tebas, se extiende a la orilla oriental del Nilo ,en el Alto Egipto, y fue en otros tiempos la gran ciudad del Oriente. Sus ruinas han sido descritas como «las más poderosas que puedan hallarse en todo el mundo». Quienes hayan visitado Luxor y Karnak estarán de acuerdo. Tebas fue tomada en 663 por

Asurbanipal, después de un prolongado asedio. Este soberano no dejó de enorgullecerse de este hecho consignado en sus *Anales* (en cuanto a las campañas en Egipto, cf. ANET 294-97). Resulta difícil afirmar que la ciudad estuviera «entre las corrientes». Se trata de una hipérbole poética. Las noticias de la caída de Tebas impresionaron a todo el mundo. Pasados cincuenta años, Nahúm se sirve todavía de aquel acontecimiento para presentarlo como un ejemplo clásico. **9.** Sobre Tebas reinó una dinastía etíope entre 712 y 663, que contaría en su apoyo con todos los recursos de Nubia. La situación de Put es incierta; es probable que se trate de una localidad al este, cerca de Punt (Somalia), o al oeste, en Libia. **10.** Descripción de los males que ordinariamente acompañan a la guerra (cf. Os 10,14; Sal 137,9). **11.** *tú también beberás:* Nínive caerá como en otros tiempos cayó la poderosa Tebas. La ciudad malvada tendrá que apurar la copa de la ira divina, cuyos ingredientes son la derrota y la destrucción (Is 51,17.21-22; Jr 25,15-27). Asiria tuvo en Nekó II un vacilante aliado, cuya ayuda fue ineficaz. A partir de 612 se hizo segura la destrucción de Asiria.

30 **E) Inutilidad de los preparativos en Nínive (3,12-15a). 12.** La facilidad con que Asiria va a ser derrotada debe entenderse como una exageración poética que forma parte de la ironía que impregna la obra (cf. vv. 18-19). **13.** *las tropas son mujeres:* Los defensores están poseídos de un terror tan grande, que se sienten abandonados de su valor varonil (Is 19,16; Jr 49,22). En realidad, el asedio duró dos años y los defensores dejaron bien sentado su valor. Nahúm escribe con no poca ironía. **14.** *saca agua:* Irónicamente, el profeta advierte a los defensores que hagan buena provisión de agua. Para un judío era cuestión de vida o muerte (cf. Is 22,10-11), pero no constituía problema para Nínive, que estaba situada a orillas del Tigris y el Khoser. *pisa la arcilla... molde de ladrillo:* Era preciso contar con abundantes ladrillos para asegurar la defensa de la ciudad. Eran empleados para reparar los muros dañados por los proyectiles y los ataques con ariete. El principal material de construcción en Asiria y Babilonia era el ladrillo secado al sol.

31 **F) La nube de langostas (3,15b-17). 15b.** *multiplícate como la langosta:* Nahúm invita irónicamente a Nínive para que aumente el número de sus defensores. **16.** *tus correos... guarniciones:* Siguiendo las huellas del poder asirio llegaban rápidamente hordas de mercaderes, soldados, funcionarios, que por su número y voracidad bien podían compararse con las nubes de langosta. **16b.** Transpuesto a continuación de 17a. En el momento en que encuentran resistencia o surge el peligro, todos aquellos ministros desaparecen. Se les compara a las langostas que se posan sobre lo alto de las tapias mientras hace frío, pero que al ser calentadas por el sol se sienten galvanizadas para emprender su tarea destructora. Tanto su llegada como su marcha son igualmente misteriosas y temibles.

32 **G) Elegía (3,18-19).** El profeta compone una lamentación fúnebre o elegía en tono irónico por la ciudad caída. **18.** *dormidos:* Eufemismo por muertos. Los jefes han sido degollados. *¡oh rey de Asiria!:* Mu-

chos consideran esta frase como una glosa, porque rompe el ritmo de la elegía originalmente dirigida a Ašur, no a su rey. *tus pastores:* Se aplica mejor a la ciudad que al rey, que, según el pensamiento del antiguo Oriente, es él mismo un pastor. **19.** *no hay medicina para tu golpe:* Para una idea semejante, cf. Jr 8,18-22; 10,19, etc. La herida de Nínive es mortal. Ahora le toca a ella sufrir el mismo destino que tantas veces infligió a otros. Su caída sólo puede producir una alegría desatada y vengativa. *baten palmas sobre ti:* El aplauso es una muestra de gozo y aprobación (Is 55,12; Ex 25,6, etc.). Nahúm habla no sólo en nombre de su propio pueblo, sino de todos aquellos que hubieron de sufrir a manos de Asiria.

HABACUC

BIBLIOGRAFIA

33 W. F. Albright, *The Psalm of Habakkuk,* en *Studies in Old Testament Prophecy* (Hom. T. H. Robinson; Edimburgo, 1950-1957), 1-18; D. Barthélemy, *Notes en marge... le Midrash d'Habacuc:* RB 59 (1952), 207-18; H. Bévenot, *Le Cantique de Habacuc:* RB 42 (1933), 499-525; W. H. Brownlee, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls:* BA 14 (1951), 54-76; M. Burrows, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven, 1950); T. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (Nueva York, 1956); San Jerónimo, *In Hab. Proph.:* PL 25, 1273-1338; E. A. Leslie, *Book of Habakkuk* (IDB; Nueva York, 1962); F. Moriarty, *Habacuc and Recent Controversy:* TS 13 (1952), 228-33; F. Nötscher, *Habakuk,* en *Zwölfprophetenbuch* (Echter-B; Wurzburgo, 1941), 116-26; C. Roth, *The Subject Matter of Qumran Exegesis:* VT 10 (1960), 51-68; L. A. Schökel, *Habacuc,* en *Doce Profetas Menores* (LISA; Madrid, 1966); A. van Hoonacker, *Habacuc,* en *Les douze petits prophètes* (EBib; París, 1908), 453-97; W. H. Ward, *Habakkuk* (ICC; Nueva York, 1911); A. Weiser, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten* (ATD 24-25; Gotinga, [2]1956).

INTRODUCCION

34 **I. Trasfondo histórico.** Es poquísimo lo que se sabe del profeta Habacuc. Por las liturgias de su libro (por ejemplo, 1,2-2,4) se ha pensado que sería miembro, quizá jefe, del coro del templo. Ciertamente era un profundo pensador y hombre que sabía mucho de letras, alguien que «luchaba con Dios» (san Jerónimo). Su bien construida obra comienza con un diálogo entre Dios y el profeta. La novedad que aporta consiste en que se atreve, aunque respetuosamente, a pedir a Dios que explique su extraña manera de gobernar el mundo. Cierto que Judá ha pecado, pero Dios, el Santo, cuyos ojos son tan limpios que no pueden mirar la maldad, ¿por qué ha decidido castigar a los malhechores sirviéndose de otros que son aún más malvados? ¿Acaso puede el Señor estar del lado de la injusticia? Habacuc se siente intensamente preocupado por el problema del mal, escándalo perenne de todos los hombres de pensar profundo. Se le dio la orden de poner por escrito la divina

respuesta, para que pudieran leerla todos los que vinieran después: de forma paradójica para nosotros, Dios va preparando la victoria final de la justicia. Los malvados pasarán, pero el justo vivirá con tal que se mantenga fiel (2,4). Pablo utilizaría esta idea, «esencia de Habacuc», en su propia enseñanza sobre la fe (Rom 1,17; Gál 3,11; Heb 10,38).

Todavía reina la incertidumbre a propósito de las circunstancias que rodearon la misión profética de Habacuc. Tampoco sabemos quién sería el opresor: Asiria, los caldeos o el rey Yoyaquim de Judá (609-598), bajo cuyo reinado se volvió a las prácticas lamentables del rey Manasés (cf. Jr 22,13-17). Se puede decir, en general, que los caldeos son los más probables, dado que se les nombra (1,6) como instrumento de Dios, para el castigo de su pueblo. Contra ellos combatirá Yahvé. Puede fecharse la profecía entre la derrota de Nekó a manos de Nabucodonosor en Karkemiš (605) y el sitio de Jerusalén (597). Según esta cronología, Habacuc viene poco después de Nahúm y sería también contemporáneo de Jeremías.

35 **II. Contenido.** El libro se divide claramente en tres partes: I. Diálogo entre el profeta y Dios (1,1-2,4), en el que Habacuc recibe respuesta a dos preguntas; II. Maldiciones contra los malhechores; aquí surge el problema: ¿son los caldeos o los mismos judíos? Cf., por ejemplo, B. Vawter, *The Conscience of Israel* (Nueva York, 1961), por cinco diferentes tipos de crímenes (2,5-20); III. Cántico de Habacuc (3,1-19), plegaria angustiosa pidiendo que el Señor intervenga en favor de su pueblo, como ya lo hizo en el pasado, y descripción de su venida. Las indicaciones musicales que acompañan al himno sugieren que sería utilizado en la liturgia. Es interesante notar que 1QpHab sólo se ocupa de los caps. 1-2; sin embargo, este comentario, enrevesado y de tipo midráshico, quizá esté, simplemente, inacabado, y no puede aducirse como argumento eficaz contra la autenticidad del cap. 3.

Se ha sugerido el siguiente contenido para el libro de Habacuc:

I. Diálogo entre Dios y Habacuc (1,1-2,4)
- A) Queja del profeta: no hay justicia (1,2-4)
- B) Respuesta del Señor (1,5-11)
- C) Segunda queja: la prolongada opresión (1,12-17)
- D) Respuesta del Señor (2,1-4)

II. Maldiciones por diferentes crímenes (2,5-20)
- A) Preludio (2,5-6)
- B) Las maldiciones (2,6b-20)
  - a) ¡Ay! contra la avaricia opresora (2,6b-8)
  - b) Maldición contra la ganancia sin escrúpulos (2,9-11)
  - c) Maldición contra la política de violencia (2,12-14)
  - d) Maldición contra la crueldad injustificada (2,15-17)
  - e) Maldición contra los idólatras (2,18-20)

III. Cántico de Habacuc (3,1-19)
- A) Título (3,1)
- B) Plegaria de Habacuc (3,2)

C) La visión del Señor (3,3-7)
D) El avance belicoso del Señor (3,8-15)
E) Conclusión: Temor de Dios y confianza en él (3,16-19)

COMENTARIO

I. Diálogo entre Dios y Habacuc (1,1-2,4). 1. Este es el único título en los escritos proféticos preexílicos que nombra a su autor dándole el calificativo de profeta.

36 **A) Queja del profeta: no hay justicia (1,2-4). 2.** *¿hasta cuándo, Señor?:* La angustia de un pueblo pisoteado encuentra expresión en la pregunta quejumbrosa. Habacuc no ve modo de entender la tolerancia del Señor para con los malvados. No puede soportar la inactividad de Dios. *ruina... miseria... destrucción... disensión... discordia:* Los males así deplorados se identifican mejor con la opresión por extraños (cf. versículos 12-17). Nötscher y otros, sin embargo, piensan que cuadran al reinado de Yoyaquim (Jr 22,13-19). **4.** *la ley está inerte:* Si los vv. 2-4 aluden a los extranjeros, entonces no se trataría aquí de la Torah, sino que la ley habría de entenderse en el sentido de todo aquello que dice relación a la justicia. Parece imponerse por todas partes una situación cercana a la anarquía y una falta absoluta de consideración a los derechos personales (Miq 7,2-3; Is 59,14). Si este diálogo es en realidad una liturgia del templo (A. Weiser), entonces es que el profeta habla en nombre de la comunidad.

37 **B) Respuesta del Señor (1,5-11). 5.** *se está haciendo una obra...:* Las acciones de Yahvé, lo mismo en la creación que cuando interviene en la historia, se describen frecuentemente como obras (por ejemplo, Is 5,12; 28,21; 29,23). Opresores y oprimidos quedarán asombrados al ver que Dios elige a los caldeos como instrumento de su justicia. **6.** Los caldeos no desmentían la descripción que de ellos se hace en los versículos 6-11, en que se les presenta como modelo de violencia y brutal destrucción. Para caracterizar al invasor se acumulan las imágenes guerreras (cf. Is 5,25-29; 13,16-18; Jr 4,5-7.15-17; Nah 3,2-3; Ez 23, 22-26, etc.). **7.** *de él... deriva su derecho y majestad:* El vengador, aunque es instrumento del Señor, no conoce a éste ni tiene en cuenta otra ley o derecho que su propia fuerza y su espada. **8.** El enemigo inspirará terror sólo con su intención decidida y su rápida llegada. Los lobos que cazan por la noche son proverbialmente el hambre y la ferocidad. El término águilas designa probablemente a los buitres, que no conocen la compasión. **9.** *su ataque combinado...:* Todos estos enemigos se reúnen para atacar con violencia. El texto resulta desacostumbradamente difícil; el TM dice «la multitud de» o el «ardor [o quizá la envidia] de sus rostros». Esto significa que se compara con el viento de la tormenta *(qādîm),* el viento este, el ataque furioso de unos crueles enemigos o su mirada codiciosa. El viento violento y abrasador del este, que viene

del desierto, sirve frecuentemente como símbolo para designar las invasiones procedentes de esa misma dirección (Os 12,2; Jr 18,17; Ez 17, 10ss; 1QpHab 3,9). **10.** El término «él» se refiere al pueblo cruel de que ya se ha hablado (vv. 6-8). *los príncipes le sirven de irrisión:* Los babilonios llegaron a enumerar una lista impresionante de reyes vencidos. En 612 vencieron a Sinšariškun en Nínive; en 609, al hijo del anterior, Asuruballit, en Jarán; el año 605, en Karkemiš, le tocó la misma suerte a Nekó, faraón egipcio. *amontona una rampa:* Era frecuente apilar montones de tierra contra los muros de una ciudad, de forma que las tropas pudieran situarse sobre ellos y colocar así sus máquinas de asedio (cf. 2 Sm 20,15). Más tarde, Alejandro uniría la isla de Tiro a la tierra firme mediante una escollera. Puede que la «rampa» no fuera otra cosa que un parapeto con que se protegían los atacantes (Is 29,3; Jr 6,6). **11.** *gira como el viento:* Como un viento huracanado, el vencedor desaparece repentina y rápidamente, dejando tras sí un rastro de devastación. Los invasores asirios y babilonios, empujados por la codicia, dejaban la administración de las provincias conquistadas en manos de gobernadores locales, cuya misión era cuidar del rápido pago de los tributos. Habacuc se indigna ante el orgullo que el conquistador siente por su propia fuerza (cf. v. 7; Is 10,13).

38 **C) Segunda queja: la prolongada opresión (1,12-17).** El Señor dispone todo cuanto ocurre al pueblo elegido. Por consiguiente, el profeta se dirige a él de nuevo. Su segunda queja se refiere a los caldeos y a Nabucodonosor, que ya han sido designados para llevar a cabo los planes del Señor. Habacuc busca a tientas una respuesta ante males tan grandes (cf. Jr 12,1-6). **12.** *mi santo... inmortal:* Los escribas pusieron *namût* (no moriremos) en vez de *tamût* para eliminar el pensamiento blasfemo de que el Señor podría morir. Es uno de los *tiqqunê sōp^{e}rîm* de la tradición judía. *¡oh Roca!:* El Señor, siempre inconmovible, es descrito muchas veces en el AT como una roca (cf. Dt 32,4). Es seguro que castigará a los caldeos. **13.** *muy puros son tus ojos:* El Señor es santo, y nunca enviará un castigo que no sea merecido. Esto precisamente es lo que hace más desconcertante el que consienta que un opresor malvado predomine sobre quienes son «más justos que él». El silencio y la inactividad del Señor infunden enorme perplejidad. **14.** *hombre... peces:* En una chocante imagen (que se encuentra también en la literatura asirio-babilónica), el hombre, la más selecta criatura de Dios, es comparado con los desorientados peces del mar. **15.** *red:* Poco menor que los ángeles y totalmente distinto de seres como la langosta o la hormiga, el hombre ha sido, al parecer, entregado en manos del opresor para que éste lo cace como con redes y cuerdas. **16.** *sacrifica a su red:* No se sabe que los babilonios ofrecieran sacrificios a sus redes (sin embargo, los escitas veneraban sus propias espadas como símbolos de Ares). El sentido puede ser que el vencedor sólo reconoce y honra por dios a su propia fortaleza, que le proporciona tantos bienes. **17.** *¿seguirá, pues, blandiendo su espada?:* ¿Hasta cuándo seguirá tolerando el Señor a estos caldeos victoriosos e inmisericordes?

39 **D) Respuesta del Señor (2,1-4).** Amargado por los acontecimientos, el profeta espera ansioso la respuesta del Señor.

1. *yo me mantendré en mi puesto de guardia sobre la muralla:* Habacuc está alerta, en su propia casa o en cualquier otro lugar propicio para recibir una revelación. El Señor le dice entonces lo que ha de hacer. **2.** *pon por escrito claramente la visión:* El Señor no quiere que sus palabras sean escuchadas únicamente por Habacuc. El mensaje deberá ser consignado en letras tan grandes que «puedan ser leídas por todo el que pase» y, con el tiempo, pueda comprobarse si la visión se cumplió o no (Is 30,8). **3.** *la visión aguarda aún su tiempo:* Es como si la visión estuviera presionando, en virtud de su propio dinamismo interno, hacia una futura realización que tendrá lugar el momento determinado por Dios (cf. Is 55,10-11). **4a.** *el hombre imprudente no posee integridad:* Expresión de la antigua teoría de la retribución: mientras que el malvado irá hacia un final malo, ante el bueno se ofrece la perspectiva de una larga vida (Is 3,10). **4b.** *el justo vive por la fe:* Estas célebres palabras resumen toda la visión. La noción hebrea de «fe» *(ʾĕmûnāh)* es aplicada al justo, pero no según nuestra idea teológica, sino más bien en el sentido de fidelidad, lealtad y constancia. El término se aplica a las manos alzadas de Moisés («mantenía firmes», Ex 17,12) y a los hombres a los que se confía dinero (2 Re 12,16). El «hombre justo», pues, si se mantiene firme en la ley de Dios, llegará a ver la retribución y recobrará su honor. El malvado (Babilonia con toda claridad en este contexto) se hundirá en la desgracia. Pablo, siguiendo a los LXX (Rom 1,17; Gál 3,11; Heb 10,38), dice que el justo vive o es justificado por la «fe». En esta fe entran la creencia y el amor tanto como la confianza ante los sufrimientos y las tribulaciones.

II. Maldiciones por diferentes crímenes (2,5-20).

40 **A) Preludio (2,5-6).** Cambiando repentinamente la orientación de su pensamiento, el profeta se refiere al ansia de riquezas del opresor. **5.** *la riqueza es ciertamente traidora:* En 1QpHab 8,3 aparece la lectura *hôn* en vez de *yayin.* El «vino malvado» del TM encaja mal en el contexto. La riqueza hace que sus poseedores se vuelvan muchas veces orgullosos y desasosegados. Incapaces de conformarse con lo que ya tienen, parecen no estar nunca satisfechos. **5b.** *el que abre de par en par sus fauces... es insaciable:* Lo mismo que el mundo inferior, el *šeol;* el rico nunca se satisface (cf. Prov 27,20; 30,15-16). En los textos ugaríticos (UT 67; ANE 112) se personifica a la muerte como Mot, cuyas fauces están siempre abiertas para tragar. **5c.** *junta para sí todas las naciones:* Consecuencia habitual de las guerras antiguas era la deportación total. **6.** *un insulto... sátiras y epigramas:* El *māšāl* es fundamentalmente una comparación. Puede traducirse de muchas maneras, pero aquí la mejor versión sería «canto de escarnio». Siguen a continuación cinco epigramas proféticos, cada uno de los cuales empieza por un ¡ay! que entraña una maldición (cf. Is 14,4; Miq 2,4). El malhechor, que nunca es nombrado explícitamente, se puede presumir que en realidad es Babilonia.

41 **B) Las maldiciones (2,6b-20).**

a) ¡AY! CONTRA LA AVARICIA OPRESORA (2,6b-8). Las naciones cautivas tienen que gritar contra sus opresores. La primera maldición es para quienes se enriquecieron a expensas de otros. El expoliador, aquí evidentemente Caldea, será a su vez despojado. **6b.** *deudas:* El hebreo *'abṭîṭ,* que la Vg. traduce por *densum lutum,* se sabe ahora que sirve para designar todo aquello que se toma de un pobre, como una «prenda». La idea es que los deudores recuperarán sus prendas e hipotecas. **8.** Medida por medida, la injusticia y el pecado serán adecuadamente castigados (cf. Is 33,1).

b) MALDICIÓN CONTRA LA GANANCIA SIN ESCRÚPULOS (2,9-11). **9.** *ay... mala ganancia... poniendo en lo alto su nido:* El hombre que se ha enriquecido injustamente y, por tanto, trata de escapar del castigo huyendo, es decir, edificando su «nido» o casa (dinastía; cf. Jr 22,13-17) lejos de la chusma vulgar, no conseguirá sus propósitos (Is 14,13). La miseria, la vergüenza y la muerte le aguardan (cf. Jr 49,16). **11.** *pues la piedra en el muro gritará:* Hasta las piedras del muro y las vigas del techo, aun habiendo sido mal adquiridas, gritan contra el dueño de la casa.

c) MALDICIÓN CONTRA LA POLÍTICA DE VIOLENCIA (2,12-14). Los vv. 12-13 pueden ser el reproche a que se alude en el anterior. **12.** Los prisioneros de guerra y los esclavos constituían un ejército de trabajadores baratos que el conquistador extenuaba literalmente hasta la muerte (cf. Miq 3,10; Jr 22,13). **13.** *la gente se afana para las llamas:* Imagen gráfica del trabajo infructuoso. La ciudad edificada con sangre y maldad terminará convertida en cenizas (Jr 51,58). **14.** *pues se llenará la tierra:* En esta cita de Is 11,9 se describe el triunfo del Señor, que implica la desaparición de los opresores.

d) MALDICIÓN CONTRA LA CRUELDAD INJUSTIFICADA (2,15-17). El profeta se vuelve a continuación contra el conquistador que se complace en infligir deshonor y degradación al enemigo indefenso al que acaba de derrotar. **15.** *¡ay... beber una inundación de tu ira!:* Hacer que alguien beba la copa de la ira es propio del Señor (cf. Jr 25,15; 51,7; Is 51,17). Babilonia ha usurpado este poder, por lo cual será castigada a beberla. *hasta que se vea su desnudez:* Ser despojado de los vestidos y exhibido así en público es la suprema humillación (cf. Nah 3,4). **15.** *bebe tú también y titubea:* La ira del Señor también embriaga. Los que beban de ella conocerán la humillación. En 15c, el TM muestra un brutal realismo: «Enseña tu incircuncisión», es decir, «sufre a tu vez deshonor por estar completamente desnudo, enseñando tu incircuncisión». **17.** *la violencia hecha al Líbano:* Expresión estereotipada de la devastación que causa en un país el ejército invasor (cf. Is 14,8; 37,24). Las ciudades edificadas a costa de sangre humana no serán estables. Los caldeos tendrán su merecido por abusar de los hombres y de los animales.

e) MALDICIÓN CONTRA LOS IDÓLATRAS (2,18-20). El v. 19 debe anteponerse al 18 para mantener el esquema de las anteriores maldicio-

nes. Los profetas israelitas sólo sienten desprecio ante los ídolos, que ninguna ayuda pueden dar ni proferir oráculos útiles para sus devotos (cf. Is 44,9-20; Jr 10,3-16). **20.** *el Señor está en su santo templo:* Unida a la exclamación imperativa, «¡silencio ante él toda la tierra!» (cf. Zac 2,17; Sof 1,7), esta frase sugiere que el v. 20 formaba en otros tiempos parte de una fórmula litúrgica.

42 **III. Cántico de Habacuc (3,1-19).** Este famoso pasaje describe la venida del Señor en poder y majestad para vengar a su pueblo.

A) Título (3,1). Aunque se trata de una «plegaria», sólo el v. 2 contiene una súplica. El resto es un himno dirigido al Todopoderoso. Las indicaciones de pausa (*selah,* vv. 3, 9, 19; cf. N. Snaith, *Selah:* VT 2 [1952], 43-56) son adiciones posteriores, así como el nombre de Habacuc.

B) Plegaria de Habacuc (3,2). **2.** *¡oh Señor, he oído tu fama!:* El profeta piensa en todo lo que el Señor hizo por su pueblo en los tiempos de Moisés y el éxodo. La experiencia del Sinaí fue gloriosa y se convirtió en prototipo para las interpretaciones posteriores de la historia (Nm 14,15; Dt 2,25; Nah 3,19). *he temido ante tu obra:* No se trata del terror, sino del temor reverencial ante una manifestación del poder divino. *revívelo en el curso de los años:* La obra del Señor prosigue, pero el profeta le insiste para que se manifieste una vez más ahora como el Señor de los antepasados. Ha manifestado su enojo enviando a los caldeos contra su pueblo. Que no se olvide ahora de mostrarse también misericordioso (Is 26,20; 54,8).

43 **C) La visión del Señor (3,3-7).** Habacuc contempla en espíritu la venida del Señor: teofanía (3-7) y disputa que sigue a aquélla (8-15). Las alusiones a los acontecimientos gloriosos del pasado sirven para despertar la confianza en la ayuda del Señor, pues aquella primera liberación del éxodo no fue sino una prefiguración de otra que el profeta espera ansiosamente. **3.** *Dios viene de Temán... del monte Parán:* Para evocar el pasado, Habacuc emplea aquí una forma arcaica del nombre divino (*'ĕlôah).* Temán y Parán representan el distrito y la montaña, que están al sur y al oeste de Judá. El Señor viene desde la dirección del monte Sinaí y su proximidad se siente como una violenta tempestad (cf. Dt 33,2.26; Jue 5,4.5.20; Sal 68,29, etc.). **4.** *su esplendor... rayos... poder:* El resplandor del Señor es como el del día; de sus manos brotan rayos de luz (lit., «cuernos»; cf. Ex 34,29-30.35). El dios fenicio de la tormenta aparece portando un haz de rayos en sus manos (ANE 140). El poder del Señor se manifiesta rodeado de resplandor. **5.** *ante él... peste... le sigue la plaga:* Atentos al Señor hay dos azotes dispuestos para ejecutar sus órdenes (cf. 2 Sm 23,1-24,15; Os 13,14; Sal 91, 6); el segundo de ellos es la fiebre (*rešep*) (Dt 32,24; Sal 91,6). **6.** Se puede obtener un sentido más claro leyendo *wayyam'ēd.* El Señor se detiene para mirar a su alrededor y la tierra tiembla (en vez de «para examinar la tierra»). Su mirada hace que las naciones sientan agitación y miedo. Se describe primero la reacción de la tierra (las antiguas colinas sobre las que pisa el Señor son sacudidas por el terremoto; cf. Miq

1,3; Am 4,13; Sal 77,17-21); siguen después las perturbaciones experimentadas por las naciones. **7.** Esta es la única vez que se menciona Kušán en el AT. Probablemente es un nombre arcaico de Madián (Ex 2,15). Es claro que el profeta piensa en la ruta del Sinaí. Conforme avanza el Señor, todo cae ante él.

44 **D) El avance belicoso del Señor (3,8-15).** La venida del Señor se acompaña de algunos fenómenos pavorosos semejantes a los que ocurrieron durante el éxodo (cf. Jue 5,4-5; Sal 77,15-21; 114,3-7). **8.** Encontramos aquí algunos ecos de antiguos mitos sobre la lucha entre la divinidad y los elementos caóticos (el abismo, el mar, el río; cf. ANET 129ss; Sal 89,10-11; Is 51,9, etc.). Los corceles, el carro victorioso y las armas del Señor sugieren la idea de una guerra. Se representa a Dios cabalgando sobre las nubes (Is 19,1; Dt 33,26-27). **9.** *desnudo y preparado tu arco:* El Señor saca de su estuche el arco, símbolo de poder y arma adecuada a los que combaten sobre carros (Gn 49,24; Job 29, 20). Por flechas tiene el relámpago (v. 4; Sal 29,7; 77,18). *divides la tierra en torrentes:* Las lluvias torrenciales excavan cauces en la superficie de la tierra (cf. Sal 77,17-19; Jue 5,4). Puede tratarse también de los cursos de agua que el Señor hace brotar de la tierra dividiéndola. **10.** Tehom, el océano primordial o abismo, cuyas aguas se juntan con las del cielo, añade su rugido al tumulto. **11.** *el sol y la luna permanecen en su guarida:* El sol no da su luz (LXX). Sólo las armas fulgurantes del Señor, cuyo brillo se compara con flechas y lanzas, henderán las tinieblas. El resplandor del Señor eclipsa las demás luces. **12.** Hay una transición entre la descripción simbólica de una tormenta y la consideración directa del triunfo del Señor sobre todos los enemigos de su pueblo. La furia del Señor es por un deseo de justicia. Pisotea las naciones para separar las buenas de las malas. **13.** *vienes... para salvar a tu ungido:* El contexto indica que el ungido es el pueblo (mejor que el rey). *machacas las cabezas de la casa del malvado:* Versículo muy oscuro. Si «cabeza» se toma en singular, como el TM, entonces el malvado es el caldeo (cf. 1,4.13), contra el cual tiene que defender a su pueblo el Señor. La casa de este malvado tiene que ser destruida. Albright ve aquí una alusión a la derrota del impío Mot; Gadd y Tournay se niegan a seguir esta interpretación mitológica. **14.** *cuyo orgullo sería devorar a los infelices en su cubil:* El enemigo malvado se compara con las fieras que arrastran la presa hasta su cubil para devorarla tranquilamente. **15.** *tú surcas el mar con tus corceles... batiendo... las aguas profundas:* Sobre esta imagen, cf. Sal 77,20; Is 43,16-17. Es frecuente comparar las nubes tormentosas con caballos y carros (Dt 33,26-27). Reaparece aquí el recuerdo del paso triunfante del mar Rojo (Ex 14-15) y la derrota sufrida por el ejército egipcio.

45 **E) Conclusión: Temor de Dios y confianza en él (3,16-19).** La visión ha llegado ahora a su fin y el profeta se siente profundamente conmovido. **16.** La tormenta ha sido tan violenta que escribe «yo oigo» (cf. también 3,2; Is 21,3-4; Jr 23,9; Dn 8,18.27; 10,8). *mi cuerpo tiembla... mis labios se estremecen:* El cuerpo de Habacuc reacciona

violentamente por lo que acaba de ver y escuchar; se siente lleno de temor reverencial. *el desmayo invade mis huesos:* Compárese con Os 5, 12; Prov 12,4; 14,30; Job 13,28. El profeta se encuentra tan atemorizado que sus huesos apenas pueden sostenerle. Trata de fortalecerse para aguardar hasta el día de la desgracia que caerá sobre los opresores de la nación. **17.** La descripción que sigue de la miseria en la agricultura puede ser una glosa (los vv. 16 y 18-19 van juntos), cuya intención es reforzar la lección de esperanza en el Señor. También podría tratarse de una descripción de los daños causados por la guerra en Judá (cf. Jr 5, 17). Van Hoonacker considera la posibilidad de que los vv. 17-19 sean una adición que trata de inculcar la confianza que siempre se debe poner en el Señor, sean cuales fueren las circunstancias. **18.** A pesar del hambre y la miseria, el profeta y la comunidad que hizo suyo el cántico de aquél no perdieron ni el ánimo ni la esperanza. La confianza de Habacuc está profundamente enraizada en la fe en el Señor, del que se fía por encima de cualquier clase de dificultades (cf. Miq 7,7). **19.** La rapidez de movimientos es característica del vencedor que acude a ocupar las alturas desde las que puede dominarse el territorio (cf. Sal 18,34; Dt 32,13). Las últimas palabras se refieren a la puesta en música del «cántico», y son una rúbrica para el director del coro. Se usarán instrumentos de cuerda. Estas rúbricas suelen encontrarse al principio de los salmos.

19

JEREMIAS

GUY P. COUTURIER, CSC

BIBLIOGRAFIA

1 P. Bonnard, *Le Psautier selon Jérémie* (LD 26; París, 1960); J. Bright, *Jeremiah* (AB 21; Garden City, N. Y., 1965); A. Condamin, *Le Livre de Jérémie* (EBib; París, ^{3}1936); A. Gelin, *Jérémie* (BJ; París, ^{2}1959); *Jérémie* (VDBS 4; París, 1928), 857-89; J. Muilenburg, *Jeremiah the Prophet* (IDB 2; Nashville, 1963), 823-35; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias* (Bonn, 1934); J. Paterson, *Jeremiah* (PC; Londres, 1962); A. Penna, *Geremia* (LSB; Roma, 1954); W. Rudolph, *Jeremia* (HAT 12; Tubinga, ^{2}1958); L. A. Schökel, *Jeremías* (LISA; Madrid, 1967); J. Skinner, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge, 1922); J. Steinman, *Le prophète Jérémie* (LD 9; París, 1952); P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (ATD 20-21; Gotinga, 1952-1955); A. C. Welch, *Jeremiah, His Time and His Work* (Oxford, 1928).

INTRODUCCION

2 **I. La época de Jeremías.** Este profeta vivió durante uno de los más turbulentos períodos por que atravesó la historia del antiguo Próximo Oriente. Presenció la caída de un gran imperio y el nacimiento de otro aún mayor. En medio de este torbellino, el reino de Judá, gobernado por una serie de reyes ineptos, caminaba hacia su ruina al tratar de oponerse a esta fuerza irresistible de la historia.

A) Situación del Oriente. Después de las brillantes campañas militares de Asurnasirpal (884-860) y Salmanasar III (859-825), Asiria mantuvo la hegemonía sobre el Oriente durante dos siglos. El Imperio alcanzó su máximo poderío bajo Asarjaddón (681-670). Asurbanipal (669-633) pudo mantener todavía este esplendor a comienzos de su reinado, pero hacia el final empezaron a manifestarse dentro y fuera del Imperio los primeros síntomas de decadencia. Una vez muerto Asurbanipal (*ca.* 633), Asiria conocería un rápido eclipse.

Si el testimonio solitario de Heródoto es correcto, por aquella época las hordas escitas procedentes del Cáucaso invadieron el Próximo Orien-

te, no con intención de ocupar nuevos territorios, sino más bien para pillar bárbaramente las tierras ya habitadas (1, 103-106). Entre tanto, Babilonia alzaba la cabeza viendo llegado el momento de pasar a apoderarse del control del Creciente Fértil. El príncipe heredero Nabopolasar (626-605) empezó por sublevarse contra Asiria. Una vez que hubo conseguido la plena independencia para Babilonia, lanzó una serie de ataques contra Asiria, con la ayuda de Ciasares, rey de los medos. Asur cayó en 614, y Nínive, su capital, fue totalmente destruida en 612 (cf. Nah 3). Asuruballit II, último rey de Asiria, huyó a Jarán, donde resistió a Nabopolasar durante tres años, con ayuda de Nekó, faraón de Egipto. En 609, Nabopolasar se apoderó de Jarán y siguió extendiendo su nuevo imperio hacia el sur, hasta la fecha de su muerte, en agosto de 605. Su hijo y sucesor, Nabucodonosor, había derrotado por aquellas fechas a los ejércitos egipcios en Karkemiš. Esta victoria aseguró a Babilonia la supremacía política. Nabucodonosor (605-561), guerrero por temperamento, pasó la mayor parte de su vida fuera de Babilonia, al frente de sus ejércitos. Egipto fue el único país capaz de oponerse a su empuje. En 601 ambos ejércitos libraron una batalla indecisa sobre la misma frontera egipcia. Al parecer, el rey de Babilonia sólo repitió sus intentos de conquista, esta vez con éxito, en 568. Actualmente disponemos de una amplia información sobre esta primera época de la historia neobabilonia; cf. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (Londres, 1956).

3 **B) Judá.** Durante el largo reinado de Manasés (687-642), Judá permaneció como vasallo de Asiria. Esta dependencia política trajo consigo un resurgir de la idolatría, en forma de una fusión sincretista de los dioses astrales de Mesopotamia y las divinidades cananeas de la fertilidad. Esta situación política y religiosa se mantuvo idéntica durante la minoría de Josías (640-609), pero en 622-621, cuando fue descubierto en el templo el Libro de la Ley, Josías emprendió una reforma radical en Judá, consiguiendo extenderla hasta el antiguo reino norte de Israel, que era una provincia asiria desde 721. Las circunstancias políticas internacionales favorecieron este movimiento de independencia. Dentro de Judá hemos de suponer que una parte del pueblo se había mantenido fiel a la alianza yahvista y apoyó decididamente la nueva política del rey. La alianza mosaica fue renovada en una solemne ceremonia. A continuación fueron destruidos todos los lugares altos en que se realizaban prácticas idolátricas, dejando a Jerusalén como centro único del culto. Este glorioso reinado terminaría trágicamente con la muerte de Josías en Meguiddó, en 609. El rey había intentado detener a Nekó, que iba en ayuda de Asuruballit, que se encontraba en Jarán amenazado de un desastre inminente. Como Babilonia no ejercía ningún control sobre Asiria y Palestina, Nekó se comportaba en calidad de soberano. Depuso a Joacaz, enviándole preso a Egipto, y puso en su lugar a Yoyaquim (609-598). Bajo Yoyaquim resurgió en Judá el sincretismo religioso; políticamente, el país continuó bajo dependencia de Egipto. De ahí que la principal preocupación del rey fuera oponerse a Babilonia, lo

que trajo consigo la caída de Jerusalén y la primera deportación de Judá en 597. Yoyaquim había muerto un año antes y le había sucedido uno de sus hijos, Joaquín. También este joven rey fue deportado a Babilonia, de donde nunca regresaría, y Nabucodonosor puso en su lugar a Sedecías, tío del anterior (597-587). El nuevo rey no daba la impresión de ser un verdadero gobernante. Se encontraba atrapado entre dos partidos y dos políticas. Unos le urgían la sumisión a Babilonia, reconociendo que no había potencia capaz de oponerse a su fuerza, mientras que el segundo partido animaba a Sedecías para que se uniese a Egipto, y probablemente también a los demás estados circunvecinos, para derrocar el predominio de Nabucodonosor en el Occidente. Fue este segundo partido el que, finalmente, prevaleció. En 587 fue saqueada Jerusalén y la población de Judá conoció una nueva deportación. Sedecías sufrió la pena de la ceguera y marchó al destierro en Babilonia. Judá quedó reducida a la condición de provincia babilónica. Nabucodonosor nombró después a Godolías, un judío, gobernador de la nueva provincia, con Mispá como centro administrativo. Godolías sería asesinado dos meses después, a instigación del rey ammonita. Un cierto número de judíos, atemorizados, huyeron a Egipto para eludir la venganza de Nabucodonosor, llevándose a Jeremías consigo (para más detalles, cf. Bright, *Hist.*, 320-44; Noth, *Hist.*, 250-73; R. de Vaux, *Israël:* VDBS 4, 756-59).

4 **II. La misión de Jeremías.** Yahvé llamó a Jeremías para que fuese profeta ante Judá y ante todas las demás naciones en medio de aquellas turbulencias políticas. Su ministerio se extendió a lo largo de cuarenta años (cf. 1,1-3). Su libro ofrece pruebas de que sus intervenciones fueron muy numerosas. De hecho, las últimas décadas de la historia de Judá exigieron de los mensajeros de Yahvé una continua iluminación. Junto a Jeremías proclamaron la palabra de Dios Sofonías, Habacuc, Nahúm y Ezequiel. En esta tarea de mantener viva la auténtica tradición yahvista los profetas estuvieron asistidos por los hombres piadosos responsables de la reforma y la literatura deuteronomistas. Pero, entre todos estos hombres inspirados, ninguno como Jeremías supo dar pruebas de una gran sensibilidad hacia el amor de Yahvé por su pueblo y de un conocimiento profundo de los deberes a que este mismo pueblo estaba obligado con respecto a Yahvé en virtud de los vínculos de la alianza. De ahí que la palabra profética de Jeremías se haga notar por la claridad y agudeza con que determina la verdadera naturaleza del yahvismo y denuncia las diferentes desviaciones religiosas. Los dos temas dominantes en su mensaje son, precisamente, la definición del verdadero yahvismo y el anuncio de las guerras inminentes como castigo por las aberraciones de Judá.

La primera parte de su ministerio abarca los años que van desde su vocación (627-626) hasta la reforma de Josías (621). La mayor parte de estos oráculos forman ahora los caps. 1-6. La atmósfera religiosa de Judá era muy baja; Josías era todavía un rey demasiado joven, incapaz de erradicar la apostasía de Manasés. Jeremías, bajo la influencia de su

antecesor, Oseas (cf. K. Gross, *Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea* [Berlín, 1930]), insiste en que la alianza es fundamentalmente una cuestión de amor entre Yahvé e Israel, amor que se simboliza por la unión del hombre y la mujer en el matrimonio. Si el pueblo elegido no se convierte de la idolatría, la invasión catastrófica procedente del norte será la venganza de Yahvé por semejante actitud adulterina. Es posible que Jeremías no supiera aún con toda certeza en esta primera época quién podría ser este invasor. Pensamos también, con un cierto número de exegetas, que por entonces Jeremías esperaba la restauración del reino del norte (caps. 30-31).

En 621, Josías emprendió una reforma radical en su reino con motivo del descubrimiento de la ley. Jeremías, ciertamente, aprobó la determinación del rey (11,1-14), y éste es seguramente el motivo de que se nos hable tan poco de él hasta que ocurrió su muerte en 609. La verdad es que no podemos asignar ninguno de los oráculos del profeta a este período. Suponemos que entonces se impuso el ideal que predicaba Jeremías.

Con la subida de Yoyaquim al trono se abre un nuevo período en la vida de Jeremías. La reforma fue rápidamente eclipsada por un retorno masivo a la idolatría. En el terreno político fue el partido proegipcio el que se alzó en el poder. Jeremías volvió a denunciar la idolatría y la observancia superficial de los ritos de la alianza. La amenaza de guerra se hizo más inminente. Cuando Babilonia derrotó a Egipto en Karkemiš, en 605, Jeremías supo quién sería el invasor. Aquel mismo año Jeremías dictó a Baruc todos sus oráculos preliminares, y éste los puso por escrito en un rollo, como una advertencia solemne y última dirigida al pueblo y a sus jefes (cap. 36). Las palabras proféticas de este tercer período aparecen, sobre todo, en los caps. 7-20.

5 Aunque las advertencias de Jeremías eran terminantes, Yoyaquim no cambió nada en absoluto sus designios políticos y religiosos. Podemos afirmar que durante la última fase de este reinado (605-598) el profeta debió sufrir una fuerte oposición y hasta una severa persecución. Tuvo entonces una crisis interior de fe en su misión y en su Dios, descrita en unos poemas líricos que han sido llamados sus «confesiones» (cf. 11,18ss). Estos poemas se hallan ahora dispersos en los caps. 11-20.

El último período de la vida de Jeremías va desde la primera caída de Jerusalén (597) hasta su muerte en Egipto, poco después de la ruina definitiva de Judá (587). Sedecías había sido incapaz de controlar el poder; en realidad, fueron los partidos políticos las fuerzas efectivas que llevaron al reino hasta su ruina final. Nunca se había mostrado Jeremías tan activo en el terreno político como en esta última década. El rey confiaba en él y trató de salvarlo de las manos de los funcionarios que propugnaban una política opuesta. Muchos de sus discursos y oráculos fueron conservados por Baruc, que los insertó en unas narraciones en que se consignan las circunstancias y efectos de sus intervenciones (caps. 27-29, 32-45). Jeremías comprendió entonces que ya era

humanamente imposible una verdadera conversión a Yahvé. Era el mismo Yahvé quien tendría que cambiar el corazón de los hombres, y sólo entonces podría volverse a establecer una nueva alianza que uniera por siempre al pueblo con su Dios (31,31-34). Este nuevo orden de cosas uniría también a Israel y Judá, pero sólo una vez que el exilio hubiera purificado su obstinación en el pecado.

III. El libro.

6 **A) Autenticidad.** En 1901, B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (Tubinga, 1901), redujo los pasajes auténticos a una quinta parte del libro. Esta posición radical ha sido abandonada poco a poco, y actualmente los críticos mantienen que la mayor parte de los oráculos pertenecen realmente a Jeremías, si bien es posible detectar claramente algunas adiciones y reajustes posteriores, como ocurre en todos los libros proféticos (cf. Gelin, VDBS 4, 862-64). Tendremos que estudiar uno por uno todos los pasajes para determinar si son de Jeremías o no, pero podemos adelantar que los más discutidos son los llamados discursos deuteronómicos.

S. Mowinckel publicó un importante estudio sobre las diferentes fuentes del libro, que es decisivo todavía para la actual discusión: *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Cristianía, 1914). Distingue tres fuentes literarias: los oráculos poéticos (fuente A); las narraciones biográficas (fuente B); los discursos deuteronómicos (fuente C).

La autenticidad de los oráculos poéticos (caps. 1-25, 30-31, 46-51) está hoy fuera de duda, con excepción de los oráculos contra las naciones (caps. 46-51). Mowinckel, y muchos otros después de él, rechaza toda esta sección como adición posterior. Sin embargo, un examen más detenido de estos poemas da como resultado la atribución cierta de algunos a Jeremías, así como la autenticidad de un núcleo original de Jeremías como base de los restantes. El largo oráculo contra Babilonia (caps. 50-51) es claramente una composición tardía de tiempos del exilio.

Las narraciones biográficas están todas en prosa y se atribuyen a Baruc (caps. 26-45), amigo y secretario de Jeremías (cap. 36), que sintió una gran confianza y devoción hacia su maestro. Resumió las principales orientaciones del mensaje del profeta y las situó en su correspondiente contexto histórico. Más aún, escribió un relato detallado de los sufrimientos que hubo de soportar el profeta durante el último asedio de Jerusalén (588-587) y los meses siguientes, cuando Jeremías tuvo que vivir cerca de Godolías en Mispá. El profeta sería forzado después a marchar a Egipto, donde murió este testigo de las inclinaciones idolátricas tan profundamente enraizadas en su pueblo (caps. 37-44). Tampoco se pone en duda ahora la autenticidad de estos capítulos. De hecho, son de especialísimo valor para la reconstrucción de la historia judía durante aquellos años decisivos.

7 La sección que actualmente sigue siendo más disputada es la que corresponde a la fuente C de Mowinckel, es decir, los discursos deuteronómicos del profeta, que usualmente comienzan con la fórmula «el

mensaje que llegó a Jeremías de parte del Señor» (7,1-8,3; 11,1-14; 16,1-13; 17,19-27; 18,1-12; 19,1-20,6; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-13b; 32,1-2.6-16.24-44; 34,1-35,19). Duhm había establecido ya una clasificación especial para estos pasajes; supone que son reelaboraciones posexílicas de oráculos auténticos de Jeremías, según el espíritu y en el estilo del Dt. Mowinckel defendió esta misma opinión en su estudio de 1914, pero no mucho después cambió algunos puntos de esta primera posición. Ya no hablaría de una «fuente» especial, sino de un «círculo de tradiciones» dentro del cual se habrían transmitido algunos dichos de Jeremías, transformándose de acuerdo con las ideas y el estilo que prevalecían en el círculo deuteronómico. Dicho de otro modo: una tradición oral coexistía junto a aquella otra que conservó las piezas poéticas, y a la primera han de atribuirse estos pasajes deuteronómicos (*Prophecy and Tradition* [Oslo, 1946], 61-65). Esta revisión deuteronómica de los oráculos de Jeremías es una posición ampliamente mantenida por muchos investigadores, que difieren únicamente en cuanto a las fechas o autores que les asignan (Bentzen, IOT [Copenhague, ^{5}1959], 119; J. P. Hyatt, *Jeremiah* [Nueva York, 1958], 39; Pfeiffer, *Introd.* [ed. rev.; Nueva York, 1948], 505; Rudolph, *op. cit.,* XVIss, etc.).

Pero el hecho de tal revisión es muy dudoso. ¿Qué motivo pudo haber para que únicamente la obra de Jeremías fuera sometida a semejante transformación? Aparte de que si es cierto que entre aquellos pasajes y la literatura deuteronomista hay muchas semejanzas, no menos cierto es que también existen notables diferencias que no pueden pasarse por alto. Bright llega incluso a afirmar que estas diferencias son tales, que bastan por sí solas para atribuir un estilo propio a los pasajes en cuestión, en modo alguno asimilable simplemente al de los deuteronomistas. ¿No será acaso, como W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson propusieron por primera vez, que nos hallemos aquí ante el estilo de la prosa judía correspondiente a finales del siglo VII y comienzos del VI? Weiser acepta este punto de vista y propone como situación existencial de estos pasajes la exhortación litúrgica que se tenía en el templo para la edificación del pueblo. Tendríamos así que Dt y los discursos deuteronómicos de Jr no serían más que dos formas distintas de aquel estilo en prosa. También las memorias de Baruc (fuente B) serían otro ejemplo, pues en éstas se pueden reconocer a veces el mismo estilo y lenguaje (Oesterley-Robinson, *Introd.,* 298-304; J. Bright, JBL 70 [1951], 15-35; A. Weiser, ATD 20-21, 67, 482; Eissfeldt, *Einl.,* 469ss; W. L. Holladay, JBL 79 [1960], 352; Muilenburg, IDB 2, 834; Paterson, *op. cit.,* 541, etc.). En consecuencia, dudamos que exista esta tercera fuente: los discursos deuteronómicos. Tenemos por auténticos estos pasajes y nos negamos a ver en ellos una distorsión de las palabras originales de Jeremías según el espíritu y en el estilo del Dt. De hecho, el mensaje de Jeremías no es distinto en los discursos en prosa o en los oráculos poéticos. La única diferencia está en el estilo, pero es natural que prosa y poesía se distingan. Con todo, es posible que lós

deuteronomistas hayan dejado aquí huellas de su trabajo. Habrá que examinar cada caso por separado.

8 **B) Composición.** No es fácil seguir la historia de la compilación de la obra de Jeremías hasta que se formó el libro. A la primera mirada nos sentimos sorprendidos por la abundancia de duplicados, la combinación desmañada de oráculos poéticos y narraciones biográficas y autobiográficas, el frecuente desorden en que aparecen los datos cronológicos, etc. Son numerosas y variadas las explanaciones. Para estudiar este problema muchos críticos empiezan por el cap. 36. Se nos dice que Jeremías dictó todos sus oráculos en 605, para ser redactados de nuevo un año después con algunas adiciones. Han resultado vanos todos los intentos de reconstruir este rollo. Lo único que podemos decir es que los oráculos puestos entonces por escrito son los dirigidos contra Judá y Jerusalén antes de 605-604. En general, se encuentran ahora en los caps. 1-25, pero también es necesario aquí examinar cada caso por separado.

E. Podechard, RB 37 (1928), 181-97, distinguía tres colecciones que habrían sido puestas una tras otra. La primera es el rollo de 605. Podechard piensa que, en su mayor parte, está ahora incluido en los caps. 1-17, donde se ofrecen oráculos por orden cronológico, en la medida en que nos es posible determinarlo. Después fueron añadidos los caps. 18-20, colección separada de acciones simbólicas, y más tarde aún, los caps. 21-23, opúsculos sobre reyes y profetas. Finalmente, el libro de las confesiones fue insertado en diferentes lugares de esta primera sección.

La segunda colección, caps. 26-35, sería el resultado de la obra redaccional llevada a cabo por Baruc. Su tema es la restauración del pueblo de Yahvé. Podechard piensa que también en esta sección utilizó el compilador una serie de unidades menores ya existentes: los caps. 26-29 son una colección de las disputas mantenidas por Jeremías con los falsos profetas, que constituyen una defensa de la verdadera profecía; los capítulos 30-31 conservan las primitivas profecías de Jeremías sobre la restauración de Israel; los caps. 32-33 contienen oráculos similares bajo el reinado de Sedecías; los caps. 34-35 son un apéndice sobre diversas materias.

La tercera y última sección, caps. 36-45, se reconoce fácilmente como una biografía de Jeremías hecha por Baruc. Este puso como prefacio a su obra la historia del rollo escrito en 605, que le presenta como principal colaborador de Jeremías, cerrando su obra con el corto oráculo de esperanza que le fue dirigido como premio a su colaboración. Finalmente, Podechard sostiene que los oráculos contra las naciones (capítulos 46-51) fueron colocados en dos lugares diferentes —después de 25,13b y en el cap. 45— por obra de tradiciones muy antiguas, sin que nosotros sepamos exactamente cuáles fueron las verdaderas razones para ello. La forma actual del libro puede fecharse hacia finales del exilio o poco después. Eissfeldt ofrece una explicación parecida, si bien supone

un número mayor de pequeñas colecciones independientes, de acuerdo con los géneros literarios respectivos (Eissfeldt, *Einl.)*.

9 **C) La versión griega.** Los LXX, según el cálculo de K. Graf (1852), son una octava parte más cortos que el TM. A veces sólo faltan palabras aisladas o sentencias breves, pero hay casos en que se omiten pasajes enteros (cf. la lista en Gelin, VDBS 4, 858). Otra característica de los LXX es que los oráculos contra las naciones van a continuación del cap. 25; más aún, las naciones van en orden diferente (→ 109, *infra)*. El estudio de H. Thackeray, JTS 4 (1902-1903), 245-66, probó también que la traducción se efectuó en dos diferentes etapas, y pone la división entre los caps. 28 y 29. Así, pues, la tradición textual de los LXX presenta problemas propios. No podemos dar preferencia, como norma general, a una tradición sobre otra. Cada uno de los casos en que el TM y los LXX presentan divergencias habrá de ser examinado individualmente. Para un estudio más amplio de estas cuestiones generales y algunas otras recomendamos las siguientes introducciones: Oesterley-Robinson, *Introd.;* Bentzen, IOT; Eissfeldt, *Einl.;* Weiser, OT; R-F).

10 **IV. Contenido.** Se ha sugerido la siguiente división para el libro de Jeremías:

I. Título (1,1-3)

II. Oráculos contra Judá y Jerusalén (1,4-25,13b)

- A) Vocación de Jeremías (1,4-19)
  - a) El diálogo (1,4-10.17-19)
  - b) Las visiones (1,11-16)
- B) Primeros oráculos bajo Josías (2,1-6,30)
  - a) Litigio contra Israel (2,1-37)
  - b) El retorno del apóstata (3,1-4,4)
    - I) El poema sobre la conversión (3,1-5.19-4,1-4)
    - II) Dos adiciones (3,6-18)
  - c) El mal de Judá y el mal de la invasión (4,5-6,30)
    - I) La invasión (4,5-31)
    - II) La corrupción moral (5,1-31)
    - III) El correctivo (6,1-30)
- C) El ministerio bajo Yoyaquim (7,1-20,18)
  - a) La alianza falseada (7,1-10,25)
    - I) Discurso del templo (7,1-8,3)
      - α) El templo (7,2-15)
      - β) La Reina de los Cielos (7,16-20)
      - γ) Religión y sacrificio (7,21-28)
      - δ) Culto falso y castigo (7,29-8,3)
    - II) «Nova et vetera» (8,4-10,25)
      - α) Alejamiento universal (8,4-12)
      - β) La viña saqueada (8,13-17)
      - γ) Lamentación del profeta (8,18-23)
      - δ) Intento de evasión (9,1-8)
      - ε) Elegía por la tierra (9,9-21)
      - ζ) Verdadera sabiduría (9,22-23)

η) La circuncisión carece de valor (9,24-25)
θ) Sátira contra la idolatría (10,1-16)
ι) Desbandada (10,17-22)
κ) Plegaria de Jeremías (10,23-25)

b) La alianza rota (11,1-13,27)
I) Jeremías y la alianza (11,1-14)
II) «Logia» fuera de lugar (11,15-17)
III) La conjura contra Jeremías (11,18-12,6)
IV) Quejas de Yahvé (12,7-13)
V) Muerte o vida para los vecinos de Judá (12,14-17)
VI) Dos discursos parabólicos (13,1-14)
α) La faja podrida (13,1-11)
β) El cántaro roto (13,12-14)
VII) Palabras amenazadoras (13,15-27)
α) La noche oscura (13,15-17)
β) El exilio (13,18-19)
γ) La enfermedad incurable (13,20-27)

c) Crimen y castigo (14,1-17,27)
I) La gran sequía (14,1-15,9)
α) Sequía (14,1-16)
β) Lamentación (14,17-15,4)
γ) Tragedia (15,5-9)
II) La vocación renovada (15,10-21)
III) El celibato de Jeremías (16,1-13.16-18)
IV) «Disjecta membra» (16,14-15.19-21; 17,1-18)
α) Regreso del destierro (16,14-15)
β) Conversión de los paganos (16,19-21)
γ) Culpas de Judá (17,1-4)
δ) Dichos sapienciales (17,5-11)
ε) La fuente de la vida (17,12-13)
ζ) Plegaria pidiendo venganza (17,14-18)
V) Observancia del sábado (17,19-27)

d) Significado simbólico de la vida del profeta (18,1-20,18)
I) Visita a la casa del alfarero (18,1-12)
II) Israel se olvida de Yahvé (18,13-17)
III) Otra plegaria pidiendo venganza (18,18-23)
IV) El jarro roto y Tófet (19,1-20,6)
α) El jarro roto (19,1.2bc.10-11a.14-20,6)
β) Tófet (19,2a.3-9.11b-13)
V) Desesperación de Jeremías (20,7-18)

D) Ministerio bajo Sedecías (21,1-24,10)
a) Consulta de Sedecías (21,1-10)
b) Opúsculo sobre los reyes (21,11-23,8)
I) Mensaje general a la casa real (21,11-22,9)
α) Jerusalén (21,13-22,6-7)
β) Deber de practicar la justicia (22,1-5)
γ) Idolatría (22,8-9)
II) Joacaz (22,10-12)
III) Yoyaquim (22,13-19)
IV) Joaquín (22,20-30)
V) El rey futuro (23,1-8)

c) Opúsculo sobre los profetas (23,9-40)
d) Los dos canastos de higos (24,1-10)

E) ¿Prólogo o epílogo? (25,1-13b)
F) Juicio sobre las naciones (25,13c-38)

III. La restauración de Israel (26,1-35,19)

A) Persecución contra Jeremías (26,1-24)
B) Disputa de Jeremías con los falsos profetas (27,1-29,32)
a) Coalición del Occidente (27,1-22)
b) Profecía contra profecía (28,1-17)
c) La carta a los desterrados (29,1-32)
I) La carta (29,1-23)
II) Reacción de un desterrado (29,24-32)

C) La restauración de Israel (30,1-31,40)
a) Israel del Norte será restaurado (30,1-31,22)
I) Introducción (30,1-4)
II) La desgracia de Jacob llegará a su fin (30,5-11)
III) Las llagas de Israel serán curadas (30,12-17)
IV) La restauración (30,18-24)
V) Buenas nuevas del retorno (31,1-6)
VI) El nuevo éxodo (31,7-14)
VII) Final del duelo de Raquel (31,15-20)
VIII) La ruta (31,21-22)
b) Fragmentos adicionales (31,23-40)
I) La restauración de Judá (31,23-26)
II) Israel y Judá (31,27-28)
III) Responsabilidad personal (31,29-30)
IV) La nueva alianza (31,31-34)
V) Permanencia de Israel (31,35-37)
VI) La reedificación de Jerusalén (31,38-40)

D) La restauración de Judá (32,1-33,26)
a) Una prenda de restauración (32,1-44)
I) La compra de un campo (32,1-15)
II) Plegaria de Jeremías (32,16-25)
III) La respuesta del Señor (32,26-44)
b) Más sobre la restauración de Jerusalén y Judá (33,1-26)
I) Restauración de Judá y Jerusalén (33,1-13)
II) Antología sobre el mesianismo (33,14-26)

E) Condiciones para la salvación (34,1-35,19)
a) Destino de Sedecías (34,1-7)
b) Un trato deshonesto (34,8-22)
c) El ejemplo de los rekabitas (35,1-19)

IV. Martirio de Jeremías (36,1-45,5)

A) El rollo de 605-604 (36,1-32)
B) Sedecías y el profeta (37,1-38,28a)
a) Sedecías consulta a Jeremías (37,1-10)
b) Jeremías es detenido (37,11-16)
c) Nueva consulta (37,17-21)
d) Jeremías en la cisterna de Malkiyías (38,1-13)
e) Ultima entrevista de Sedecías con Jeremías (38,14-28a)

C) La caída de Jerusalén (38,28b-39,18)

D) Tragedia en Mispá (40,1-41,18)
   a) Jeremías en Mispá (40,1-6)
   b) La colonia de Mispá (40,7-12)
   c) Asesinato de Godolías (40,13-41,3)
   d) Asesinato de unos peregrinos (41,4-10)
   e) Huida y pánico (41,11-18)

E) Estancia en Egipto (42,1-44,30)
   a) Buscando una orientación (42,1-6)
   b) Respuesta de Dios (42,7-18)
   c) Negativa a quedarse (42,19-43,7)
   d) Nabucodonosor en Egipto (43,8-13)
   e) Ultimas palabras de Jeremías (44,1-30)

F) La consolación de Baruc (45,1-5)

V. Oráculos contra las naciones (46,1-51,64)

A) Contra Egipto (46,1-28) (LXX 26,2-28)
   a) La batalla de Karkemiš (46,2-12) (LXX 26,2-12)
   b) La invasión de Egipto (46,13-28) (LXX 26,13-28)

B) Contra Filistea (47,1-7) (LXX 29,1-32)

C) Contra Moab (48,1-47) (LXX 31,1-40)

D) Contra Ammón (49,1-6) (LXX 30,17-21)

E) Contra Edom (49,7-22) (LXX 30,1-16)

F) Contra Damasco (49,23-27) (LXX 30,29-33)

G) Contra Arabia (49,28-33) (LXX 30,23-28)

H) Contra Elam (49,34-39) (LXX 25,14-20)

I) Contra Babilonia (50,1-51,58) (LXX 27,1-28,58)

J) El oráculo en el Eufrates (51,59-64) (LXX 28,59-64)

VI. Apéndice histórico (52,1-34)

COMENTARIO

11 **I. Título (1,1-3). 1.** *las palabras:* La expresión hebrea en plural *dibrê* significa también «acciones» o «acontecimientos» y, por consiguiente, «historia» (que se debe preferir aquí). *Jeremías:* El nombre del profeta, *yirm^{e}yāhû,* es relativamente frecuente en el AT; las cartas de Lakiš lo atestiguan (1,4). Algunos exegetas (por ejemplo, Rudolph, Weiser), fundándose en la transcripción griega, suponen que la primera parte del nombre deriva del verbo *rûm* y debe traducirse «Yahvé ha exaltado», pero nosotros preferimos el verbo *rāmâ* y traducimos «Yahvé ha establecido». *hijo de Jilquías, de una familia sacerdotal:* Este Jilquías no debe identificarse con el sumo sacerdote de Jerusalén en tiempos del rey Josías, que colaboró en el descubrimiento del Libro de la Ley en el templo (2 Re 22). Salomón había desterrado al sacerdote Abiatar, enviándolo a Anatot, por haber apoyado las pretensiones de Adonías a la realeza; en su lugar puso a Sadoq (1 Re 2,26-35). Es probable que Jilquías sólo fuera un descendiente de este Abiatar. Jeremías, ciertamente, recordará la destrucción de Silo (7,14), y Abiatar tenía

relación con Elí, sacerdote de este santuario. *Anatot:* La actual aldea de Anata, a unos seis kilómetros al nordeste de Jerusalén, conserva todavía el nombre del lugar en que nació el profeta. Sin embargo, el sitio exacto debe localizarse en un montículo cercano llamado Ras el-Kharrubeh. Era una ciudad levítica de la tribu norteña de Benjamín (Jos 21,18). Este nombre es el plural de la diosa Anat, muy popular entre los cananeos como hermana de Baal (cf. C. Virolleaud, RES [1937], 4ss). Podemos suponer que se le había dedicado un lugar alto en Anatot. **2.** *en los días de Josías... en el año trece:* Josías reinó de 640 a 609, año en que fue muerto en la batalla de Meguiddó contra Nekó II; según esto, el ministerio de Jeremías comenzó en 627-626. No hay motivo alguno para señalar esta fecha como la de su nacimiento (J. P. Hyatt, IB 5, 779-80). **3.** *Yoyaquim:* A Josías le sucedió en primer lugar su hijo Joacaz, que a los tres meses sería depuesto por Nekó y enviado, cargado de cadenas, a Egipto, donde murió (2 Re 23,31-34). El faraón puso en su lugar a otro hijo de Josías, Elyaquim, cambiándole el nombre por el de Yoyaquim en señal de vasallaje. Todos estos acontecimientos ocurrieron en 609. Yoyaquim murió tres meses antes de la primera caída de Jerusalén, en 597 (2 Re 23,30-24,6). *hasta la caída:* Los LXX omiten esta expresión, mientras que el TM dice: «hasta el final del undécimo año de Sedecías... hasta el destierro de Jerusalén en el quinto mes». Según 2 Re 24,18, Sedecías reinó once años, y según 2 Re 25,2-8, Jerusalén fue destruida el quinto mes del año undécimo de Sedecías. En consecuencia, el redactor del título dio aquí dos expresiones sinónimas de una misma fecha: agosto del 587. Sedecías empezó a reinar en Judá el año 597 por voluntad de Nabucodonosor, que además le cambió su nombre original, Mattanías, por el de Sedecías, en señal de vasallaje (2 Re 24,17-25).

En esta lista de reyes se omiten dos nombres —Joacaz y Joaquín— porque sus cortos reinados (de tres meses cada uno) carecieron de importancia. En consecuencia, Jeremías predicó de 627 a 587, fechas en que no entran los caps. 40-44, que narran su actividad después de la ruina de Jerusalén.

Para esclarecer el problema podemos reconstruir la historia del título como sigue: originalmente, el v. 2 era el título introductorio de la vocación de Jeremías, y deberá añadirse a los vv. 4ss. El v. 3 se introdujo al ser añadida una compilación más amplia de oráculos, especialmente los caps. 7-39. Si los vv. 2-3 fuesen del mismo redactor, podríamos esperar encontrarnos con la preposición «*desde* el decimotercero...», puesto que en la última parte del título se dice «hasta el exilio...». Finalmente, durante el exilio o poco después, Jr recibió su forma actual, incluidas las notas biográficas de Baruc sobre el ministerio de su maestro; entonces se antepuso el v. 1 a toda la obra, relacionándolo poco hábilmente con el v. 2 mediante un pronombre relativo. Se pueden, pues, señalar tres etapas diferentes en la redacción del título.

12 **II. Oráculos contra Judá y Jerusalén (1,4-25,13b).** Esta colección de oráculos de condenación pronunciados por Jeremías contra Judá

y Jerusalén abarca todo el ministerio del profeta. Se intentó respetar su orden cronológico, pero algunas veces prevaleció el criterio fundado en la afinidad de temas.

A) Vocación de Jeremías (1,4-19). En esta primera narración se reconocen fácilmente dos secciones: un diálogo entre Yahvé y Jeremías (vv. 4-10, 17-19) y dos visiones (vv. 11-16). No sabemos por qué motivo se insertaron estas visiones en el diálogo ni en qué momento de la vida del profeta ocurrieron aquéllas, si bien debió de ser muy al principio. El diálogo trata casi exclusivamente de los efectos personales de aquella vocación, pues las visiones insisten más bien en el objeto de la misión encomendada al profeta.

13 a) EL DIÁLOGO (1,4-10.17-19). **5.** *yo te formé:* El verbo *yāṣar* se refiere primariamente al modelado de la alfarería. Como J había imaginado en su relato de la creación que Dios actuaba como un alfarero (Gn 2,7-8), este verbo adquirió el significado técnico de «crear» (Am 4, 13; Jr 51,19; Is 45,18; 49,5; Sal 95,5; cf. P. Humbert, *Hom. O. Eissfeldt* [Berlín, 1961], 82-88). *en el vientre:* Desde Jeremías se hizo común la idea de que es Dios mismo quien forma la criatura en el vientre materno. La idea es que Dios conoce al hombre y es su único dueño desde el primer momento de su existencia (Job 10,8-12; Sal 22, 10-11; 71,6; 139,13ss). *te conocí:* El verbo *yāda'* no expresa únicamente un conocimiento intelectual; implica también un acto de la voluntad y de la sensibilidad. *te consagré:* El verbo *qādaš* puede traducirse también por «santificar» o «dedicar». Su significado básico se refiere al acto de separar una cosa o una persona para que en adelante sirva únicamente a Dios. Jeremías ha sido separado por Dios con vistas a una misión profética especial. El texto no nos permite suponer que el profeta fuera purificado del pecado original (sobre esta opinión, cf. Penna, *op. cit.;* Condamin, *op. cit.). a las naciones:* Esta ampliación de la misión, repetida en el v. 10, no es una adición posterior. También los anteriores profetas se habían preocupado de las naciones vecinas por dos principales motivos: la historia del pueblo elegido se había visto frecuentemente mezclada con la de todo el Próximo Oriente. En segundo lugar, los profetas tenían un agudo sentido de la potestad soberana de Yahvé sobre todo el universo, como Dios de toda la historia. **6-9.** Está fuera de duda que la palabra *(dābār)* es un rasgo característico del profeta, testigo de la voluntad de Dios para con su pueblo. Jeremías es aún muy joven *(na'ar):* apenas ha cumplido veinte años, por lo que carece de toda autoridad (Is 3,4). Moisés tuvo una reacción parecida cuando Yahvé lo envió en calidad de mensajero (Ex 4,10-15), pero por otra razón: porque tenía un defecto en el habla. Pero éste no es aquí el caso. La respuesta de Yahvé (vv. 7-8) pone claramente de manifiesto la naturaleza del miedo de Jeremías y de la misión profética: Yahvé es el primer responsable de lo que el profeta habrá de decir. Es él quien da el mensaje y quien sostiene interiormente al mensajero (cf. Ez 2,6-7; Dt 18,18; Mt 10,19-20). **9.** *tocó mi boca:* Esta acción simbólica cumple la promesa recién hecha y es inmediatamente explicada: «Yo pongo mis palabras en tu boca». En las vocaciones profé-

ticas de Isaías (6,7), Ezequiel (2,8-3,3) y Daniel (10,16) se realiza sobre las bocas de éstos un ritual parecido. En cada uno de estos casos se experimenta vivamente la convicción de que Yahvé entrega su mensaje al profeta. **10.** *para desarraigar...:* Algunos exegetas suprimen el estico intermedio («para destruir y demoler»), con lo que resulta un versículo en quiasmo antitético. Holladay (JBL 79, 363-64) ha aportado recientemente fuertes argumentos a favor de esta restitución. Con la antítesis se define el doble aspecto que reviste la misión profética: enderezar lo que está torcido y profundizar toda la herencia religiosa, incluyendo a veces la promulgación de nuevas revelaciones.

17. *ciñe tus lomos:* Este versículo y los siguientes son la continuación lógica del v. 10. Subrayan la actitud del profeta durante su ministerio. Ceñirse los lomos alude a la prontitud para cumplir una orden (1 Re 18,46), así como a la preparación inmediata para entrar en combate (Job 38,3; 40,7). **18.** *una ciudad fortificada...:* En la vocación de Ezequiel (3,8-9) encontramos la misma firmeza inconmovible expresada con una imagen similar. Los que deberán chocar con un hombre de Dios tan firme son los jefes de Judá, religiosos y políticos, así como sus súbditos, hasta los más humildes (cf. 4,9; 32,32).

Si comparamos la vocación de Jeremías con la de Isaías (6,1-13) y la de Ezequiel (2,1-3,15), descubriremos tres notas distintivas. Se subraya claramente la predestinación de un profeta para su misión; los planes de Yahvé sobre ese hombre empiezan con su misma existencia. Esta temprana intervención de Dios se encuentra también en la historia de Sansón (Jue 13,5), y se repetirá con el Siervo de Yahvé (Is 49,1-2), con Juan Bautista (Lc 1,15) y con Pablo (Gál 1,15-16). En estos últimos ejemplos podemos detectar fácilmente una influencia de la vocación de Jeremías. En segundo lugar, este diálogo muestra lo íntimas que fueron las relaciones entre Yahvé y su profeta; otros pasajes demostrarán que esa intimidad nunca dejó de ir en aumento. Jeremías es el único profeta que nos ha revelado la íntima lucha que provocó en él la misión encomendada. Finalmente, se subraya fuertemente la persecución que traerá consigo el ejercicio de tal misión. Todo el libro está sembrado de estos acontecimientos sombríos.

14 b) LAS VISIONES (1,11-16). **11-12.** La primera visión ofrece un juego de palabras. La vista de una rama de almendro *(šāqēd)* significa que Yahvé está aguardando *(šōqēd)* el cumplimiento de su palabra. El oráculo es conminatorio, pues en Jeremías el verbo *šāqad* prefigura siempre una calamidad (5,16; 31,27-28; 44,27). Recientemente, W. G. Williams interpretó la visión relacionándola con la vara de Aarón (Nm 17). Según esto, Jeremías estaría recordando el significado original de este símbolo sacerdotal (cf. *Hom. W. A. Irwin* [Dallas, 1956], 90-99). Como veremos, se trata de un punto de vista complicado sobre una experiencia simple. **13-16.** El objeto de la segunda visión es oscuro. El TM dice «un caldero hirviente, cuya faz se vuelve del norte». Las versiones no ayudan a esclarecer su sentido. Hay tres interpretaciones principales. El objeto de la visión no es el caldero en

sí, sino su soporte sobre el fuego, cuya abertura está del lado norte. O bien Jeremías vio un caldero que se movía en dirección norte-sur. Otros, finalmente, piensan que el caldero está inclinado hacia el norte, y ésta es la solución más obvia (Rudolph, Weiser, Gelin). El significado de la visión es aclarado mediante otro juego de palabras, esta vez sobre el verbo *nāfaḥ*, «hervir» o «golpear». Como consecuencia de las prácticas idolátricas de Judá, una invasión que se desparramará desde el norte devastará todo el país. El problema histórico que plantea esta invasión será examinado después del cap. 6.

Existe gran semejanza entre estas visiones y las de Am (7,1-9; 8, 1-3; 9,1-4). Encontramos en ambos casos las mismas preguntas sobre el significado de las visiones, seguidas de las correspondientes explicaciones a base de juegos de palabras. Se ha discutido mucho sobre si estas visiones eran reales o simples ficciones literarias. Nos inclinamos a pensar que se trataba de percepciones ordinarias descritas en forma de visión; el género literario servía para proponer oráculos breves y contundentes. Este procedimiento, como es natural, corresponde al discurso figurativo propio de los orientales.

15 ***B) Primeros oráculos bajo Josías (2,1-6,30).*** Desde hace tiempo se viene reconociendo que los caps. 2-6 contienen los temas capitales de la predicación de Jeremías bajo el reinado de Josías, antes de la reforma deuteronomista, pues en ellos no aparece rastro alguno de la renovación de la alianza (627-622). Es visible el influjo de los profetas anteriores (Amós, Oseas, Isaías), pues la tradición profética se desarrolló en una línea más bien continua.

a) LITIGIO CONTRA ISRAEL (2,1-37). El primer oráculo está contenido en los vv. 2-37 (Rudolph, Weiser, Gelin, etc.) y estigmatiza la deserción religiosa de Israel. El mayor pecado son los cultos paganos, introducidos a favor de las alianzas con los gentiles; aberración que hubiera podido evitarse si Israel se hubiese mantenido fiel a los lazos de alianza que le ligaban a Yahvé. La atmósfera religiosa refleja la decadencia del yahvismo durante los malos años de Manasés (687-642) y Amón (642-640; 2 Re 21), que probablemente se prolongó durante la minoría de edad de Josías. El poema se desarrolla según el «esquema del *rîb* (litigio)», tan característico del discurso profético sobre la ruptura de la alianza (cf. B. Gemser, VTSup 3 [1955], 120-37; H. B. Huffmon, JBL 78 [1959], 285-95, y especialmente J. Harvey, Bib 43 [1962], 172-96). Harvey ha demostrado que el derecho internacional vigente durante el segundo milenio antes de Cristo nos ha proporcionado el género literario de la alianza y su ruptura. En Mesopotamia y Anatolia encontramos buenos paralelos; en el AT hay claros ejemplos: Os 4; Is 1,2-3.10-20; Miq 6,1-8; Dt 32,1-25; Sal 50. Los elementos principales del esquema son el tribunal que llama la atención sobre el acusado y los testigos, una revisión histórica de las bondades que ha tenido el acusador, una lista de cargos formulados frecuentemente de manera interrogativa y, finalmente, el lanzamiento de un ultimátum o la decla-

ración de guerra. Todos estos elementos figuran en el presente capítulo, si bien expresados de manera complicada.

1-7. Esta primera parte del poema contiene una enumeración de los favores de Yahvé para con Israel, cuya única respuesta ha sido la ingratitud. La mayor prueba de bondad que Yahvé ha dado a Israel, constantemente repetida en la predicación profética, ha sido el éxodo, seguido de la conquista de la tierra prometida. **2.** *la devoción de tu juventud:* El término *ḥesed* define las relaciones de Yahvé con Israel en los tiempos del éxodo; alude al mutuo amor fiel y misericordioso que se concretó en la alianza (cf. N. Glueck, BZAW 47 [1927]; H. J. Stoebe, VT 2 [1952], 244-54). La noción del amor en la historia bajo el simbolismo del matrimonio ha sido desarrollada por Oseas (1-3; cf. A. Neher, RHPR 34 [1954], 30-49). Jeremías está ciertamente influido por su antecesor; ambos presentan el idílico período del desierto como un ideal en la historia de Israel. **3.** *primicias:* Eran la porción de Yahvé (Ex 22,28; 23,19) y, por consiguiente, sagradas *(qōdeš),* es decir, «separadas» o «reservadas» al mundo divino. De ahí que estuviera prohibido a los extraños participar de ellas (Lv 22,10-15). Así era Israel en virtud de los lazos de la alianza; como «primogénito» de Yahvé (Ex 4,22) era «sagrado», «intocable» *(qādôš;* Ex 19,6). Evoca luego el profeta los tiempos de los Jueces, cuando Yahvé reprimió duramente todos los intentos que hicieron los pueblos vecinos para someter a su elegido. **5.** La idolatría es el principal cargo contra Israel. Yahvé es Dios único en Israel (Ex 20,3-5). En medio de éste los dioses paganos no tienen derecho a existir; son, por tanto, «nada», «vacío» *(hebel);* Jeremías es el primero en aplicar este término a los ídolos (cf. Gelin, VDBS 4, 184-85). Este fue el primer paso hacia el monoteísmo, doctrina que aparece clara en Dt-Is (Is 43,8-12; 44,6-8; 45,5-6.14-15, etc.).

16 **8.** Las acusaciones se dirigen ahora contra todos los jefes. Los sacerdotes no sólo eran responsables del sacrificio, sino que además estaba a su cargo el oráculo, por medio del *ʾēpôd,* los *ʾûrîm* y los *tummîm.* Esta forma mecánica de consultar a la divinidad fue progresivamente abandonada. Los sacerdotes se dedicaron entonces a una especie de cortas instrucciones *(tôrôt)* sobre materias determinadas, especialmente las relacionadas con las leyes sacrificiales. Estas instrucciones llegaron a ser el rasgo característico del sacerdocio (Miq 3,11; Jr 18,18; Ez 7,26; cf. De Vaux, IAT 454-62). Ahora que son especialistas de la ley, su «conocimiento» de Yahvé, toda su religiosidad, se ha reducido a nada. Ya Oseas les había dirigido este mismo reproche (Os 4,4-10). «Pastores» debe referirse a todos los jefes políticos. Los profetas a que se alude son los oficiales, herederos espirituales de los antiguos adivinos de las cortes orientales. Son distintos de los profetas «por vocación» cuyos oráculos se nos han conservado en los actuales libros bíblicos. **9.** Yahvé somete a todos ellos a un juicio por sus aberraciones; se repite dos veces el término técnico *rîb* (pleito). **10.** *costas de Chipre:* Sería mejor traducir el TM por «las islas de Kittim», nombre hebreo de Chipre, derivado del de uno de sus puertos situado sobre la costa

sudeste y llamado Kition; pero es probable que Jeremías se refiera aquí a las islas de la costa mediterránea, para significar el oeste. *Cedar:* Esta tribu nómada de Transjordania (Gn 25,13) representa el este. **11.** *su gloria:* Este atributo de Yahvé (Nm 14,21; Is 6,3) va en lugar de Yahvé mismo. Ya Oseas (4,7) había hablado de este cambio —la gloria de Yahvé por los ídolos— en un contexto semejante de acusaciones contra el sacerdocio. **12.** *oh cielos:* Esta invocación dirigida a los «cielos», a los que podríamos añadir «tierra» y «montañas», tal como se ve en anteriores ejemplos de litigio, ha sido diversamente interpretada: se trataría de oyentes puramente poéticos, o de símbolos de la humanidad y de las potestades celestes, o simplemente de la asamblea divina. En los tratados de vasallaje del Próximo Oriente antiguo aparecen estos mismos elementos, junto con los ríos, los lagos y sus respectivos dioses, como testigos de los lazos mutuos recién contraídos (cf. ANET 201ss). En el AT los encontramos en este mismo contexto de ceremonias relativas a la alianza, en Dt 4,26; 30,19; 31,29. Es, por consiguiente, normal que se mencionen estos elementos en los litigios consiguientes a la ruptura de las alianzas. El esquema del *rîb* exige esta invocación, que está perfectamente atestiguada en los paralelos extrabíblicos (cf. Harvey, Bib 43, 182ss). **13.** *cisternas:* La escasez de agua en Palestina obligaba a excavar cisternas subterráneas a fin de recoger las aguas de lluvia invernales. Jeremías emplea la hermosa metáfora de las «cisternas rotas» para designar la inutilidad de las alianzas con los extranjeros, como puede verse en el v. 18, continuación natural del v. 13. Al olvidarse del pacto con Yahvé, lo único que puede esperar Israel es la sequía, es decir, un severo castigo.

17 **14-17.** Esta sección constituye una interrupción del poema y alude a una invasión de Judá por Egipto. Esta pudo ocurrir únicamente después de la batalla de Meguiddó, en 609, cuando Egipto consiguió hacerse con el control de Judá. Si bien el pensamiento y el vocabulario son de Jeremías, estos versos fueron añadidos probablemente al poema original. **16.** *Menfis:* Nof es la forma hebrea del nombre *mn-nfr*. Situada a poco más de 20 kilómetros al sur de El Cairo, en la margen oeste del Nilo, Menfis era la capital del Bajo Egipto. *Tafnis:* Ciudad situada en el límite este del delta, fue llamada Dafne en el período clásico y se identifica con la actual Tell Defneh.

20. *sobre toda colina alta:* La expresión, cuyo origen puede encontrarse en Oseas (4,13), se convirtió en la designación clásica de los lugares altos o santuarios cananeos. Los ritos allí practicados eran esencialmente cultos de la fecundidad, el más común de los cuales consistía en la prostitución sagrada. De aquí que prostitución, en los profetas, sea muchas veces sinónimo de idolatría. **21.** *un vino selecto:* Jeremías recuerda la famosa alegoría isaiana de la viña como descripción de la historia religiosa de Israel (Is 5,1-7; cf. Os 10,1; Sal 80,9). **23.** *valle:* Alude a los sacrificios de niños realizados en el valle de Hinnom, al sur de Jerusalén (cf. 7,31). **27.** *madera... piedra:* Jeremías alude claramente a la *'ăšērā* (poste de madera) y a la *maṣṣēbâ* (estela de piedra), que eran

elementos pertenecientes al culto de los lugares altos. En el culto cananeo de la fertilidad, el primero simboliza el principio femenino; el segundo, el masculino. El profeta confunde deliberadamente su significado simbólico para lanzar sobre ellos un mayor escarnio. **29-30.** Estos versículos corresponden a la última parte del esquema del *rîb:* el acusado es incapaz de rechazar los cargos. De hecho, no quiso oír las advertencias y llegó a dar muerte a los mensajeros del soberano, los profetas (probable alusión a la persecución bajo Manasés; cf. 2 Re 21,16; Neh 9,26). En los paralelos orientales del esquema, semejante conducta provoca la declaración de guerra por parte del soberano, que se apresta a destruir por completo al vasallo. Esta sentencia se pronuncia en el v. 35, después de recordar el asesinato del mensajero (v. 34; tal es la tesis de Rudolph, si bien muchos exegetas ven aquí una alusión a los sacrificios de niños). **31-33.** Jeremías termina su poema con la visión inicial (inclusión) del período del desierto, representado como los primeros pasos en la vida matrimonial. **36-37.** Rudolph sostiene que estos versículos fueron añadidos después, bajo Yoyaquim. La situación es la misma que se describe en los vv. 14-17.

Durante mucho tiempo se ha afirmado que los profetas se preocupaban poco de la alianza. Ahora sabemos que tenían un profundísimo conocimiento de su significación religiosa. Jeremías parece estar muy preocupado por la apostasía religiosa de su pueblo, ruptura de la primera estipulación de esta alianza, como los profetas que le precedieron lo estaban por el quebrantamiento de otros lazos, es decir, la justicia social y las leyes morales. Tengamos en cuenta que la alianza no imponía una obligación puramente material, sino que exigía preocuparse por el plan de salvación de Yahvé. De ahí que la historia de Israel tenga necesariamente un carácter sagrado.

18 b) EL RETORNO DEL APÓSTATA (3,1-4,4). La misión de Jeremías tenía un doble aspecto: «desarraigar y asolar; edificar y plantar» (1,10). El poema contenido en 2,2-37 cumple la primera parte de esta tarea; el poema de que ahora nos ocupamos es la segunda cara del díptico. Lo más importante en esta sección es el planteamiento de las condiciones requeridas para la reconciliación entre Yahvé e Israel.

La perícopa ha pasado, al menos, por tres etapas redaccionales. Con Rudolph y Gelin distinguimos un poema primitivo sobre la conversión (3,1-5.19-25; 4,1-4), que fue interrumpido con dos inserciones (3,6-13 y 3,14-18). Sin embargo, se mantuvo la unidad profunda de toda la sección mediante el empleo de la palabra clave *šûb*. Fundamentalmente, esta raíz significa «volver de un lugar a otro». En el plano religioso designa la aversión y la conversión. Aquí Jeremías juega con todos estos matices. Cf. W. L. Holladay, *The Root Šûbh in the Old Testament* (Leiden, 1958), esp. 1-2, 129-39, 152-53.

19 I) *El poema sobre la conversión* (3,1-5.19-4,1-4). **1-5.** La primera parte del poema muestra que la conversión es imposible, desde el punto de vista humano, a través de una situación análoga tomada del derecho. **1.** Según Dt 24,14, si un hombre se ha divorciado legalmente

de su esposa y ésta ha entrado después en casa de otro hombre, el primer marido no puede volver a casarse con ella. Tal es el caso de Israel, que se marchó tras otros dioses. **2.** *alturas:* El término hebreo *šᵉpāyîm* significa propiamente «alturas peladas» y es propio de Jeremías. El profeta, con toda seguridad, tomó la imagen de las colinas yermas de Judá, claramente visibles desde Anatot, para designar los lugares altos de la idolatría, llamada también «prostitución». **3.** *se suspendieron los aguaceros:* Las lluvias de primavera son importantísimas para el logro de las cosechas. Los cultos de la fertilidad trataban de asegurar su llegada puntual. Dios afirma que tales cultos son inútiles, pues él es quien gobierna las lluvias. Si las retiene es precisamente como consecuencia de este grave error religioso. **4.** *mi padre:* En 2,27 esta invocación se dirigía a un símbolo cananeo del culto de la fertilidad. Se suponía que la fertilidad de los campos, del ganado e incluso de la humanidad dependía de Baal y Astarté, por lo que eran llamados «padre» y «madre». La idea había sido desmitologizada y aplicada a Yahvé por Oseas (11,1ss), de modo que vino a ser, junto con la imagen del matrimonio, un símbolo de la alianza. Jeremías, aquí y en el v. 19, mezcla el amor paternal y el marital como expresiones tangibles de esta misma alianza.

3,19-25; 4,1-4. Jurídicamente, la conversión se ha hecho imposible, pero mediante un sincero arrepentimiento del pueblo y la misericordia de Yahvé podrá crearse en aquél un nuevo espíritu. Estos versículos son la continuación lógica de los vv. 1-5, como se ve por 19-20, donde se desarrolla la idea del v. 4. El género literario de esta sección parece haber sido tomado de las liturgias penitenciales. También Oseas denota el influjo de estas liturgias en sus llamadas al pueblo para que haga penitencia (6,1-6; 14,2-9). Una vez más puede que Jeremías dependa de su predecesor, pues tanto el género literario como la idea central reflejan la predicación de Oseas. **21.** *alturas:* Jeremías emplea aquí el mismo término que en el v. 2, pero con un matiz distinto. Las alturas son ahora el escenario de las lamentaciones por el mal que se sufre en castigo de la idolatría que en otros tiempos se practicó en ellas. **22.** *retorno:* Habla Yahvé. Será él quien haga realidad el retorno con sólo que Israel haga penitencia y confiese su credo fundamental: Yahvé es su único Dios (Ex 20,2-6; Dt 5,6-10; 6,4). Este reconocimiento implica una renovación de la alianza rota.

4,2. Estas expresiones —*'ĕmet* (verdad), *mišpāṭ* (juicio) y *ṣᵉdāqâ* (justicia)—, a las que sería preciso añadir *ḥesed* (piedad, amor), definen la verdadera religión en Israel y son de uso frecuente en toda la tradición profética. Esta acumulación de términos casi sinónimos pretende subrayar el absolutismo de esta religión verdadera, que no consiste sólo en la observancia de unas normas exteriores, sino que pide además la entrega de todos los valores interiores del hombre. *naciones... en bendición:* Israel, sincero en su fe, hará que se tornen realidad las promesas de Yahvé a los patriarcas (Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4). Las naciones, viendo la gloria que Yahvé otorgará a su pueblo, desearán servirle también. Así, esta conversión sincera tendrá unas repercusiones universales.

4,4. La circuncisión del corazón es tema propio de Jeremías (9,25) y del Dt (10,16; 30,6). Parece que el profeta depende de esta tradición legal (cf. H. Cazelles, RSR 38 [1951], 13). El rito de la circuncisión fue otorgado a Abrahán como un signo de alianza (Gn 17,10ss). Su observancia, sin embargo, así como la de los restantes preceptos de la ley, no cumple los propósitos de esta alianza mientras el corazón se mantenga al margen. Se da aquí, por tanto, un paso adelante en la religión de Israel al proclamar la primacía de las disposiciones interiores sobre las exteriores, pues el corazón es sede de la inteligencia y de la voluntad. Con razón ha podido afirmar Rudolph que este *logion* es una «palabra eterna, el evangelio» del AT (cf. 31,31-34). La conversión que Jeremías pide a Israel en el nombre de Yahvé es, pues, mucho más que la restauración de unas prácticas que habían sido abandonadas. Israel habrá de empezar por olvidarse de los ídolos, pues éste es un requisito previo a la conversión. Su verdadera esencia depende absolutamente de la misericordia de Yahvé, que creará un nuevo Israel. Por eso deberíamos hablar más de una revolución que de una reparación de determinados daños (cf. M. F. Lacan, LumVi 47 [1960], 5-24). Jeremías se integra plenamente en la tradición de los círculos deuteronomistas, que insistían mucho en esta necesidad de conversión como uno de los temas capitales en su interpretación de la historia israelita, desde el éxodo hasta el final de la monarquía (Dt-2 Re; cf. Welch, *op. cit.*, 57-75; H. W. Wolff, ZAW 73 [1961], 171-86).

20 II) *Dos adiciones* (3,6-18). Estos versículos fueron insertados en el poema sobre la conversión. En realidad son dos cortos oráculos. La razón de su presencia aquí es el empleo de la palabra clave *šûb,* con su triple sentido. **6-13.** Se cree unánimemente que este primer oráculo es de Jeremías, pero se discute su fecha de composición. Si bien muchos críticos proponen una fecha posterior a la reforma de Josías, en 622 (Skinner, Rudolph, Weiser, Gelin, etc.), y otros se inclinan incluso a ver en estos versículos una condenación de esta misma reforma (Welch, *op. cit.*, 78; B. Vawter, *The Conscience of Israel* [Nueva York, 1961], 247), nosotros seguimos manteniendo que debe fecharse entre 627 y 622. Lo cierto es que Jeremías acusa a Israel de idolatría, y en los mismos términos empleados en 2,27 (cf. v. 9). En nuestro pasaje no hay ninguna alusión a aquella reforma, y no tenemos pruebas de que la idolatría recuperase el favor del pueblo después que Josías hubo destruido los lugares altos. Jeremías propone una alegoría de los dos reinos, bajo la figura de dos hermanas. Ezequiel dará amplias proporciones a esta parábola (Ez 16,23). Israel, el reino del norte, había sido devastado por los asirios un siglo antes, por haber caído en la idolatría y no haberse arrepentido, a pesar de que los profetas habían proclamado la necesidad de hacerlo como condición para salvarse. Esta lección debiera haber sido aprovechada por Judá, pero el «retorno» de este reino no duró más que «las nubes de la mañana o el rocío» (Os 6,4). Por ello, el pecado de Judá es tanto mayor y no merece el perdón que fuera ofrecido a su hermana (vv. 12-13). Se comprende esta esperanza en la res-

tauración del Israel del Norte, y hasta resulta conmovedora viniendo de un profeta cuyo lugar de origen era aquél (30,1-31,22).

14-18. Esta sección es muy posterior al resto del capítulo. En realidad, Jerusalén ya ha sido destruida, y ha desaparecido el arca de la alianza, que nunca más volverá a ser recuperada (v. 16); por consiguiente, hay que fijar una fecha posterior a 587. La función que desempeñaba el arca como trono de Yahvé será cumplida en adelante por la misma Jerusalén, como lo proclaman las palabras finales de la *Tôrâ* de Ezequiel (Ez 48,35). Jerusalén, con su nuevo esplendor, se convertirá en centro donde se reunirán todas las naciones (cf. Is 2,2-3 = Miq 4,1-3; Is 56, 6-8; 60,11-14). Finalmente, otro tema significativo de este pasaje es la reunificación del reino dividido, predicha ya por los profetas del siglo VIII (Os 2,2; Miq 2,12). Pero aquí esta reunificación sólo se ve como posible una vez que ambos reinos, Judá e Israel, hayan pasado por el destierro (Ez 37,15-28; Is 11,10-16, que es posterior al exilio). Por todas estas razones, los críticos consideran que este oráculo es obra posexílica de algún discípulo de Jeremías. Sin embargo, tanto el pensamiento como el vocabulario corresponden a Jeremías (cf. 23,1-8). En los primeros tiempos de su ministerio, Jeremías esperaba que Israel, con el término del exilio, volvería a recuperar su antiguo esplendor. La decadencia del poder asirio y la extensión al reino del norte de la reforma llevada a cabo por Josías eran motivos para alentar esta esperanza. Los acontecimientos no permitieron que llegara a realizarse, pero permaneció viva en la mente del profeta, y cuando Judá sufrió la misma suerte que Israel, el profeta amplió su esperanza también a este reino. Según esto, es perfectamente comprensible que el oráculo se pronunciase en los meses siguientes a la destrucción de Jerusalén en 587.

21 c) EL MAL DE JUDÁ Y EL MAL DE LA INVASIÓN (4,5-6,30). Esta larga sección debe considerarse como un solo poema, pues tiene por tema un asunto único: sus pecados traerán a Judá el castigo, que se concretará en una rápida invasión. En el poema se mezclan con vivo colorido y con patéticos acentos las descripciones guerreras —con sus efectos sobre la tierra y sobre el espíritu del pueblo y del profeta— y las denuncias de la depravación moral, así como las exhortaciones a la penitencia. También en el plano literario puede advertirse esta unidad, especialmente en los caps. 4 y 6: sus exordios son muy semejantes, y ambos terminan con la imagen de la mujer angustiada en el parto como símbolo de grandes sufrimientos (4,31; 6,24-26). Por conveniencias del análisis, el poema se ha dividido en tres secciones, de acuerdo con el tema predominante.

I) *La invasión* (4,5-31). **5-8.** Lo mismo que un trueno en un cielo azul, por todo el país se escucha una repentina alarma: el invasor se acerca. **5.** *proclamadlo:* En 6,1 se repite un grito semejante; suena como un eco de la misma voz de alarma lanzada por Oseas un siglo antes con ocasión de la guerra siro-efraimita (735-734; cf. 2 Re 16,5ss; Os 5,8). Más tarde, otro profeta anunciará la llegada del día escatológico del Señor en términos análogos (Joel 2,1). La alarma era importante en

tiempos de guerra para que todos los habitantes de la comarca pudieran acudir a refugiarse tras los muros de las ciudades fortificadas. **6.** *estandarte:* El término hebreo *nēs* significa también «señal», es decir, un fuego encendido en un lugar alto para transmitir noticias (cf. Is 13,2; 18,3; Cartas de Lakiš 4,10-13). *daño del norte:* La misma expresión aparece en la segunda visión del profeta (1,14), aludiendo al mismo acontecimiento, del que nos ocuparemos al final del poema. **8.** *saco:* Vestidura áspera que se menciona frecuentemente como señal de duelo (6,26; 49,3; Is 15,3; 22,12, etc.). **9-12.** Ahora es Yahvé en persona el que describe la consternación de los dirigentes políticos y religiosos de Israel, antes de que él anuncie su juicio final. **10.** *tendréis paz:* Se dice que esta promesa viene de Yahvé, pero los hechos la desmienten. Alusión clara a la predicación de los falsos profetas (6,14; 14,13; 23,16-17). **11.** *hija de mi pueblo:* Así es designada Jerusalén (cf. v. 17). **13-18.** La marcha impetuosa del invasor es comparada con la repentina aparición de una violenta tormenta procedente del desierto (cf. Os 13,15). **14.** *limpia tu corazón:* Se había dado por definitivo el juicio, pero ahora parece que todavía puede salvarse la ciudad mediante una sincera conversión. Pero semejante «retorno» es inimaginable. **15.** *Dan:* La ciudad estaba situada junto a las fuentes del Jordán, cerca de la frontera norte de la tierra prometida, identificada hoy como Tell el-Qadi. Como la invasión habría de venir del norte, ella sería la primera en sufrir sus efectos. *monte Efraím:* Se da este nombre a la región montañosa que se extiende desde Siquem a Betel (cf. Abel, GP 1, 359; 2, 302). **19-22.** Si el desastre es «amargo para el corazón de Yahvé» (v. 18b), no podía dejar insensible al profeta. Este refleja aquí sus íntimas emociones; semejante confesión se repetirá con frecuencia. Por vocación tenía que anunciar destrucción y castigo, pero por sentimientos era un hombre totalmente entregado a su pueblo amado. Toda su vida se consumirá en esta penosa paradoja. **22.** Este versículo es una lamentación del mismo Yahvé. El conocimiento de Dios no consiste en acumular una serie de verdades en el plano intelectual, sino en una conducta inspirada en estas mismas verdades. **23-28.** Da el profeta otra descripción de la invasión, que adopta los rasgos de una conflagración cósmica. Este contraste de todo ha inducido a algunos críticos a rechazar el pasaje como inauténtico (Volz, Skinner, Hyatt). Sin embargo, encontramos en él expresiones que sólo están atestiguadas en Jeremías, lo que apoya la autenticidad (cf. W. L. Holladay, JBL 81 [1962], 48). **23.** *soledad y vacío:* Se utiliza la descripción del caos primordial *(tōhû wābōhû;* Gn 1,2) para dar la impresión de una confusión absoluta, ante la cual se horroriza el universo entero. Esta descripción, casi idéntica, se encuentra en Joel, en el mismo contexto de invasión (Joel 2,1-11). Amós (8,9-10), Sofonías (1,2-3.14-18) y Nahúm (1,2-8) echaron mano de estos mismos recursos al proclamar el día del Señor, también con motivo de guerras. Finalmente, la escena adoptará un tono puramente apocalíptico en Is (capítulo 24), preludiando así el discurso escatológico de los sinópticos. **27.** El *lōʾ* (no) del TM es ciertamente una atenuación posterior de *lāh*

(él). **29-31.** El final es irrevocable, como Yahvé ha afirmado (v. 28). Jerusalén se representa como una mujer que trata de componerse para seducir a sus enemigos cercanos. Quizá recuerde aquí Jeremías el caso de Jezabel (2 Re 9,30ss) o el de las mujeres de Jerusalén en tiempos de Isaías (Is 3,18-24). La primera sección del poema termina con los quejidos y dolores de una mujer a la hora del parto, con lo que se simboliza una extremada angustia (13,21; 22,23, etc.).

22 II) *La corrupción moral* (5,1-31). En el cap. 4, la certidumbre de la invasión ha sido tan absoluta que parece imposible cualquier esperanza de salvación. El profeta ofrece ahora la razón de tamaño desastre: los pecados del pueblo. En el cap. 2 estos pecados eran exclusivamente de orden religioso, es decir, la idolatría. Ahora se carga el acento sobre el aspecto moral, tanto social como personal.

1-6. Esta primera parte es un diálogo entre Yahvé y su profeta. **1.** Yahvé pide a Jeremías que recorra la ciudad en busca de un hombre justo, pues está dispuesto a perdonarla, como habría perdonado a Sodoma (Gn 18,22-32). *justo... fiel: Mišpāṭ* y *ʾĕmûnâ* son realidades pertenecientes al ámbito de la alianza, que regulan las relaciones entre los hombres, y entre éstos y Dios. En la literatura profética estos términos aparecen constantemente, junto con *ḥesed* (amor) y *ṣ^{e}dāqâ* (justicia). **2.** Con Rudolph y Gelin preferimos transponer este versículo a continuación del primer estico del v. 3. Se denuncia el perjurio. **4-5.** La situación de pecado abarca a todos. Los más bajos podrían ser excusados por su ignorancia, pero no los dirigentes, reyes, sacerdotes y profetas (cf. 4,9), porque están al servicio de la palabra de Dios. **6.** Estos animales salvajes son los invasores (cf. 2,15; 4,7; Os 13,7-8; Sof 3,3; Hab 1,8). **7-11.** El profeta enumera los pecados más frecuentes en Judá, fijándose especialmente en el adulterio, que describe en términos de una gran crudeza. **10.** Resultado de esta corrupción es la devastación de la tierra, comparada con una viña (cf. 2,1). El texto original ha sido atenuado (cf. 4,27). **12-17.** Yahvé mismo ha formulado los anteriores reproches (vv. 7-11). Ahora Jeremías se dirige al pueblo malvado. **12.** *no él:* En el Próximo Oriente antiguo no existía un ateísmo teórico, sino práctico: se creía que Dios se desinteresaba de los asuntos humanos y, por consiguiente, no intervenía en ellos (cf. Am 9,10; Sof 1,12). **13.** A la repulsa de Dios seguía normalmente la repulsa de los verdaderos profetas. Estos eran los hombres de la *rûaḥ* (espíritu). Aquí se les llama «hombres del viento», jugando con el doble significado de *rûaḥ*. **14-17.** Las consecuencias siguen una vez más a las acusaciones; Jeremías contemplará el cumplimiento de su misión (1,9-10), y la invasión será la prueba de su autenticidad.

18-25. Se acepta comúnmente que esta perícopa contiene dos adiciones al poema original. **18-19.** Esta primera adición es ciertamente inauténtica. Viene a amortiguar las anteriores amenazas, recurso que ya hemos advertido antes dos veces (4,27; 5,10). Tanto el género literario como el pensamiento recuerdan los discursos del Dt (por ejemplo, 4, 27-28; 29,23-27). El período del exilio sería una buena fecha para su

composición. **20-25.** Con Rudolph y Gelin tenemos por auténtico este segundo oráculo. Sin embargo, el tema dominante ya no es el «Dios de la historia», sino el «Dios de la creación». Con ocasión de una sequía, Jeremías advierte al pueblo que esta calamidad es consecuencia de su total apostasía, un castigo divino infligido por Yahvé, que gobierna el universo.

26-31. Prosigue la enumeración de pecados. El acento se carga ahora sobre las injusticias sociales y la opresión del débil, acusación común en los profetas del siglo VIII. Se llega al punto de mayor intensidad con la denuncia de los dirigentes religiosos: los profetas consultan a Baal y los sacerdotes deciden por su propia cuenta qué es la ley. Toda la sección se cierra con una tremenda interrogación (sobre este juicio moral de Judá, cf. Skinner, *op. cit.,* 138-64).

23 III) *El correctivo* (6,1-30). Se vuelve sobre el tema del cap. 4; pero ahora el enemigo ya está devastando el país y poniendo cerco a las ciudades fortificadas. A pesar de todo, no ha llegado la conversión. **1.** *Técoa:* Ciudad natal del profeta Amós, en Judea, unos ocho kilómetros al sur de Belén. *Bet-hat-Kérem:* Recientes excavaciones sugieren la identificación con Ramat Raquel, en el camino que lleva de Jerusalén a Belén (cf. Y. Aharoni, BA 24 [1961], 98-118). La señal, dada probablemente con fuego, parece indicar la ruta que sigue el invasor, hacia el sur. **4.** *preparaos para la guerra:* El verbo *qadd^{e}šû* significa literalmente «santificaos» para la guerra. La batalla se consideraba un acto religioso, por lo cual se realizaban diversos ritos y purificaciones antes de entrar en ella; cf. G. von Rad, *Der heilige Krieg* (Gotinga, 1958). **9-11.** Lo mismo que en 5,1, se pide a Jeremías que busque un hombre justo, pero no puede encontrarlo. Nadie escucha y su cólera estalla; la primera parte de su misión —«desarraigar y derribar»— no tendrá más remedio que consumarse.

12-15. Se repiten las mismas acusaciones contra la injusticia social y las enseñanzas de los falsos profetas. El mal está tan arraigado en el corazón de todos, que han terminado por sentirse impasibles en su absoluta impenitencia. **16-21.** M.-L. Dumeste (VieSp 55 [1938], 163) y Skinner *(op. cit.,* 115ss) sostienen que tenemos aquí la expresión de las primeras dudas de Jeremías sobre la eficacia de la reforma deuteronomista. Sin embargo, resulta difícil ver en estas líneas otra cosa que una llamada a estudiar la tradición para llegar al conocimiento de la conducta que agrada a Yahvé, tema bien conocido ya desde los primeros profetas. Más bien muestran que los profetas no eran unos innovadores, sino hombres sólidamente fundados en la tradición, que trataban de revitalizar mediante un conocimiento profundo de sus antiguas verdades y acumulándole otras nuevas extraídas de su propia experiencia religiosa y de sus revelaciones. **20.** *incienso:* Jeremías alude a las ofrendas de incienso, producto precioso importado de Arabia del Sur. Este versículo, como otros muchos (Am 5,21-25; Os 6,6; 8,11-13; Is 1,10-15; Miq 6, 6-8, etc.) constituye la llamada «denuncia profética» de los cultos extranjeros. Durante mucho tiempo los exegetas creyeron que los profetas

rechazaban las formas externas de la religión, defendiendo únicamente la religiosidad interior. Ahora se impone una visión más equilibrada. Los profetas enseñan que nada valen los sacrificios y las fiestas si no van acompañados de unas disposiciones interiores. Lo cierto es que no puede ni imaginarse una religión en el antiguo Oriente sin culto. **22-26.** El poema termina de forma muy semejante a 4,29-31 (cf. comentario a 4,29-31).

27-30. Estos últimos versículos del capítulo no pertenecen al poema original sobre la invasión; son, más bien, una especie de resumen del primer ministerio de Jeremías (caps. 1-6). El resultado es desalentador. Varias oscuridades hacen casi ininteligible el texto. Se compara el trabajo del profeta con el de un metalúrgico (cf. G. R. Driver, JTS 6 [1955], 84-87; J. A. Soggin, VT 9 [1959], 95-98; A. Guillaume, PEQ 94 [1962], 129-32). **29.** *malos:* El término *rā'îm* podría traducirse mejor por «escoria», «desecho». Al igual que sucede cuando no se puede separar la plata de la escoria, Israel tampoco ha mejorado por los esfuerzos de Jeremías. En consecuencia, será rechazado.

24 El problema de la identificación del invasor es una cuestión muy disputada. Se dice que este enemigo viene del norte, de lejos (5,15), de «los confines de la tierra» (6,22); se trata de jinetes, pero también guían carros; emplean el arco y conocen la técnica de sitiar una ciudad mediante terraplenes (4,7.13.19; 5,17; 6,4.6). Su origen viene «de antiguo» y su lenguaje es ininteligible para los judíos (5,15). Estas son las únicas características que se les atribuyen.

Una teoría que estuvo muy en boga los identificaba con los escitas que invadieron Asia y las costas de Palestina entre 630 y 625 a. C., según el testimonio de Heródoto (103-106). La propuso por vez primera Eichhorn (1819) y recibió gran atención por parte de Duhm (1901), que llamó a estos capítulos *Skythenlieder,* «Cantos Escitas» (Duhm, *op. cit.).* La hipótesis ha sido seguida por un gran número de críticos (Pfeiffer, *Introd.,* 495ss; B. W. Anderson, *The Living World* [Londres, 1957], 303; H. H. Rowley, BJRylL 45 [1962-1963], 217-20, etc.; tanto Pfeiffer como Rowley piensan que el poema original fue reelaborado durante las guerras con Babilonia). Pero como esta invasión de los escitas es históricamente cuestionable, hay otros que se deciden por los asirios (Penna, *op. cit.,* 35, 85; P. Dhorme, BPl 1, LI). Esta solución parece difícil, pues Asurbanipal murió *ca.* 663, y su imperio estaba ya en decadencia. Una tercera identificación posible apunta a los babilonios, y esto supondría fechar los cantos después de 605, bajo Yoyaquim (Condamin, *op. cit.,* 66-67; J. P. Hyatt, JBL 59 [1940], 499-513; IB 5, 779ss; Bentzen, IOT 2, 122). Las dificultades que entraña esta última interpretación explican que se pensase en una fecha anterior, bajo Josías.

Siendo tan problemáticas todas estas identificaciones, otros exegetas han buscado la solución por un camino totalmente distinto. Nos hallaríamos ante un asunto puramente mitológico. En los mitos cananeos, el norte es no sólo el lugar donde reside Baal, sino también la fuente del mal; Jeremías no haría otra cosa que servirse de estas referencias

para anunciar la corrección inminente (O. Eissfeldt, *Baal Zaphon* [Halle, 1932], 22ss; W. Staerk, ZAW 51 [1933], 1ss; A. Haldar, *Association of Cult Prophets* [Upsala, 1945]). Sin embargo, y si se exceptúa un corto pasaje (4,23ss), este enemigo nunca es mitológico, sino que es claramente presentado como un agente humano. En consecuencia, un grupo de exegetas rechaza todas estas interpretaciones y sostiene que Jeremías no pensaba en ningún pueblo determinado cuando escribió este poema por vez primera; sólo más tarde identificaría al invasor con Babilonia, pasado el año 605 (Volz, *op. cit.*, 58ss; Rudolph, *op. cit.*, 43-45; B. S. Childs, JBL 78 [1959], 194; Weiser, ATD 16, 44; Gelin, BJ [ed. francesa en fascículos] 10, 43; Gelin sugiere que hordas escitas pudieron servir al profeta como fuente de inspiración para describir a este enemigo hasta entonces desconocido).

Esta última opinión es, al parecer, la más satisfactoria. Ciertamente, y aparte de las supuestas guerras escitas, ningún pueblo en particular amenazaba a Judá *ca.* 626. Sin embargo, a lo largo de toda la historia del pueblo elegido nunca había quedado impune la ruptura de la alianza por la idolatría y la injusticia. Las guerras en tiempos de los jueces, las guerras arameas del siglo IX y, más recientemente, la caída de Samaría (721) bajo los asirios eran demasiado bien conocidas como para no confirmar la seguridad del profeta en la justicia de Yahvé. Jeremías lo creía así; a la vista de los pecados de Judá, estaba seguro de que vendrían nuevas guerras para purificar aquella perversidad. ¿Quién provocaría estas guerras? El no lo sabía, y por ello describió este enemigo en términos genéricos. El origen del norte era muy verosímil, pues Egipto era el único pueblo que podía venir del sur, pero durante siglos no había constituido amenaza de ningún género. Es indudable que Jeremías vio el cumplimiento de sus primeras profecías en una Babilonia que levantaba la cabeza, pero no tenemos prueba alguna de que rehiciera su obra anterior para poner más en claro esta identificación. (Cf. Rowley, BJRylL 45, 198-234, donde se hallará un excelente examen de todos los problemas exegéticos que plantea esta primera parte de Jr).

C) El ministerio bajo Yoyaquim (7,1-20,18). Esta sección se suele fechar bajo Yoyaquim (609-598), sólo en parte con razón, pues hay algunos pasajes que corresponden a una fecha posterior.

25 a) LA ALIANZA FALSEADA (7,1-10,25). Otra suposición común es que los caps. 7-10 forman una colección de oráculos fragmentarios y sentencias breves. La identidad de títulos de los caps. 7 y 11 apoya este punto de vista. En conjunto, reflejan la situación moral y religiosa de Judá durante los primeros años del gobierno de Yoyaquim, análoga a la que se describe en los caps. 1-6. Al parecer, la reforma de Josías estaba fundada sobre todo en su acción personal, pero no había penetrado en el espíritu del pueblo. Puede decirse que, en general, había sido un fracaso.

I) *Discurso del templo* (7,1-8,3). Esta primera perícopa es también un racimo de dichos diferentes sobre asuntos relacionados entre sí: el templo y el culto.

α) El templo (7,2-15). Este pasaje es el discurso del templo propiamente dicho. El cap. 26 es una narración paralela, en la que el mensaje queda reducido a lo esencial, pero se recogen suficientemente las circunstancias y el choque producido por esta dura crítica. La intervención del profeta ocurrió en 609-608, poco después de la muerte de Josías en Meguiddó. **4.** *templo del Señor:* La triple repetición ilustra el significado mágico y supersticioso que la mente popular atribuía al templo. Como refugio del arca de la alianza, trono de Yahvé, era considerado sagrado y no podía caer en manos del enemigo; por la misma razón, todo el país gozaba también de esta misma seguridad. **6-7.** Esta protección con que se quiere contar es, sin embargo, condicional. Para asegurarla es preciso observar las exigencias morales de la alianza, que Jeremías se encarga de recordar (Ex 22,17-24 y par.). **9.** *robar y asesinar...:* Estos pecados constituyen transgresiones del Decálogo (Ex 20, 1-17 y par.; Os 4,2), en que se contienen las principales estipulaciones de la alianza. **11.** *cueva de ladrones:* Jesús anatematizó las transacciones que se hacían en el templo con motivo de los sacrificios (Mt 21,13), pero Jeremías quiere decir que el templo no es más que un escondrijo de malhechores, del que Yahvé ha retirado su protección. **12-14.** Localizada en Khirbet Seilun, a unos 23 kilómetros al sur de Siquem, Silo había sido el centro de la anfictionía de las tribus durante el último período de los jueces (1 Sm 1-4). La ciudad y el santuario del arca fueron destruidos durante las guerras con los filisteos; el cuerpo sacerdotal que allí ejercía sus funciones aparece luego en Nob (1 Sm 21,1; 22). Jeremías es el único que recuerda la destrucción de Silo (cf. también Sal 78,60). El profeta era de Anatot, donde habían sido desterrados los descendientes del cuerpo sacerdotal de Silo. Es natural que allí se siguiera recordando el acontecimiento. La alusión sería aún más verosímil si el mismo Jeremías tuviera alguna relación con aquellos sacerdotes (cf. 1, 1). En su reforma, Josías había atribuido la máxima importancia al templo de Jerusalén, único santuario legítimo; pero esta idea tan materialista de la santidad del templo no corresponde a las intenciones del rey. En otras palabras: Jeremías no condena la reforma de Josías, pero recuerda cuál es el verdadero significado de la alianza, tan exactamente formulado en las series de bendiciones y maldiciones que normalmente acompañaban a toda ceremonia de alianza en el Próximo Oriente antiguo. Hasta podemos ver ahí el origen de la inspiración que le llevó a lanzar sus críticas (cf. Lv 26; Dt 28, etc.).

26 β) La Reina de los Cielos (7,16-20). Este corto discurso es el primero de una serie sobre materias cultuales. Se refiere a la idolatría, especialmente al culto de la fertilidad que se tributaba a Astarté, diosa mesopotámica muy honrada en Canaán; fue muy popular en Judá bajo Manasés, junto con otros muchos dioses mesopotámicos (2 Re 21; 23, 4-14). En Mesopotamia era llamada también «Reina de los Cielos» *(šarrat šamē, belit šamē)*, nombre que es atestiguado por los papiros de Aram, del siglo v a. C., en Egipto. Dado que era una divinidad astral, su culto tenía lugar en sitios abiertos, sobre terrazas (19,13;

32,29; 2 Re 23,12; Sof 1,5), y consistía en ofrendas de tortas (*kawwānîm,* término tomado del acádico *kamānu, kawānu*). Era venerada, probablemente, bajo la figura de una mujer desnuda. Este culto es otra prueba de la brevedad de la reforma.

27 γ) Religión y sacrificio (7,21-28). Este oráculo corresponde al género de la «denuncia profética» de las instituciones sacrificiales (cf. 6, 20). **22.** *ningún mandamiento:* Este versículo y otro semejante que se encuentra en Amós (5,25) parecen negar el origen divino de los sacrificios. Lo que Yahvé espera, por ser lo esencial de la religión, es la obediencia del corazón a las leyes morales, sin necesidad de sacrificios. Sin embargo, estos sacrificios existen y están minuciosamente regulados en la tradición P, con autoridad divina (Lv 1-7). Más aún, es inadmisible que su origen sea exílico, pues mucho antes de esta fecha ya había sacrificios en Israel, incluso antes de los tiempos mosaicos, si bien hemos de reconocer que sólo adquirieron importancia limitada en el Código de la Alianza (Ex 20-23) y en el Dt (12,1ss). Así, pues, de estos textos legales se desprende que las disposiciones morales son las que de verdad importan. Para inculcar a sus oyentes esta valoración genuina de los diferentes deberes religiosos, Jeremías llega a negar el origen divino de los sacrificios, aunque conocía bien su remoto pasado. Más tarde, al definir la nueva alianza (33,11), se incluirán también los sacrificios (cf. De Vaux, IAT 574-77; Rudolph, *op. cit.,* 52-53). **24.** *dureza:* El término *šᵉrîrût,* usado frecuentemente con «corazón», es probable que sea original de Jeremías (9,13; 11,8; 13,10; 16,12, etc.; Dt 29,18 y Sal 81,13). Tenemos así que Jeremías, el más sensible entre los profetas al problema del pecado, va tan lejos, que incluso habla de un «estado pecaminoso» del hombre, mientras que los restantes profetas sólo conocen acciones pecaminosas. Pero esta dureza de corazón no corresponde todavía a la noción de pecado original. **26.** *irguieron sus cuellos:* También esta expresión se encuentra con frecuencia en Jr y Dt. Es sinónima de «dureza de corazón». En una palabra, nos encontramos aquí ante una de las más valiosas verdades de la tradición profética: las prácticas externas y los sacrificios carecen de valor a menos que estén informados por una sincera entrega del corazón.

28 δ) Culto falso y castigo (7,29-8,3). Esta última sección del discurso es una compilación de dichos varios pronunciados por Jeremías: el v. 29 es una exhortación poética al luto; el v. 30 está tomado de otro sermón (cf. 32,34), así como los vv. 31-33 (cf. 19,5ss); el v. 34 está tomado también de otros oráculos (cf. 16,9; 25,10). **8,1-3.** Este dicho sobre la violación de las tumbas y la exposición de los cadáveres es probable que haya sido incluido aquí porque en 7,33 se ha hablado de la privación de sepultura, que era una tremenda maldición. Los restos de quienes dieron culto a los cuerpos celestes serán expuestos ante ellos. Sobre este pasaje, cf. A. Vaccari, VD 19 (1939), 138-46, 193-200; G. Fohrer, TZ 5 (1949), 401-17.

II) *«Nova et vetera»* (8,4-10,25). La siguiente sección reúne diferentes dichos fragmentarios sobre temas diversos, viejos y nuevos,

que pueden fecharse, en general, hacia los comienzos del reinado de Yoyaquim, *ca.* 605.

29 α) Alejamiento universal (8,4-12). **4-7.** Jeremías deplora la obstinación de su pueblo que rechaza la conversión, sirviéndose aquí el profeta del acostumbrado juego con los diferentes significados de la palabra *šûb*. La comparación del v. 7 tiene un paralelo en Is (1,3). En la misma naturaleza de estos animales hay un instinto que les hace volver a su lugar de origen o hacia sus dueños. Así debía volver Israel a su Dios de la alianza. Se mira el pecado como una violencia contra la naturaleza (Weiser, Rudolph). **8-9.** Este pasaje ha motivado una larga discusión que todavía prosigue. Siguiendo a K. Marti (1889), muchos autores han supuesto que estos versículos son una violenta condenación de la reforma deuteronomista. Los escribas serían los sacerdotes que inventaron e impusieron fraudulentamente la ley deuteronómica (J. Wellhausen, C. Cornill, A. C. Welch, J. Leclercq, etc.), pero hoy se rechaza la idea de que el origen del Deuteronomio sea una piadoso fraude. Tampoco hay indicios aquí de que una oposición a un determinado código legal. En consecuencia, son cada vez más los exegetas que rechazan la idea de que Jeremías condene el Dt en sí, y proponen que la condena va más bien contra el espíritu de la reforma que siguió al descubrimiento de aquél (Skinner) o contra las falsas interpretaciones que los sacerdotes daban de la ley (Vawter, Cazelles, Steinmann, Penna). Rudolph y Weiser, rechazando ambos esta condenación, ven aquí una sutil distinción entre la «ley del Señor» (v. 8) y la «palabra del Señor» (v. 9), que representarían, respectivamente, la religiosidad legalista de los sacerdotes y la enseñanza de los profetas; en otras palabras: la oposición entre la «letra» y el «espíritu». Esta última interpretación encaja bien en la actitud de Jeremías ante los sacerdotes y los falsos profetas, así como en su insistencia en la primacía del espíritu en todas las cuestiones relacionadas con la religión. **10-12.** Esta perícopa, omitida en los LXX, es un duplicado de 6,12-15, que se encuentra en un contexto mejor. Puede explicarse su inclusión aquí por la palabra clave *hōbîšū* (son odiosos) de los vv. 9 y 12.

30 β) La viña saqueada (8,13-17). El tema de este oráculo conminatorio nos recuerda los caps. 4-6, sobre la invasión del norte. **13.** Vuelve a aparecer la imagen de la viña, que ahora es estéril. La segunda parte del versículo falta en los LXX, y resulta muy oscura en el TM. Nosotros preferimos la corrección y traducción que hace Rudolph: «Porque yo les he dado saqueadores que los han saqueado». De ahí que la viña se encuentre tan desolada. **15.** Este versículo interrumpe el oráculo; ha sido tomado de 14,19b, donde se encuentra en mejor contexto. **16.** *desde Dan:* La invasión, como antes (cf. 4,15), viene del norte. Su descripción recuerda los poemas sobre el «Enemigo del Norte». **17.** *serpientes venenosas:* Posiblemente alude aquí el profeta al episodio de las serpientes del desierto (Nm 21,6ss). Sigue sin determinarse quién es el enemigo; el texto no ofrece elementos claros para la identificación.

31 γ) Lamentación del profeta (8,18-23). **19.** *su rey:* El paralelismo sinónimo del versículo hace pensar que el rey es Yahvé. Este tipo de interrogaciones es bien conocido en este género de poesía (cf. Sal 43, 24ss; 73,22, etc.). *¿por qué me provocan...?:* Comúnmente se rechaza esta última parte del versículo, suponiendo que se trata de una glosa; con Holladay, opinamos que es original. Yahvé interrumpe irónicamente la lamentación para explicar que se marcha de Jerusalén (Holladay, JBL 81, 48-49; VT 12 [1962], 494-98). Este duelo del profeta por los sufrimientos de su pueblo muestra el amor y la compasión que sentía hacia él, a pesar de que su mensaje era un anuncio constante de la condenación. Esta situación paradójica daría origen a un conflicto interior que se pondrá de manifiesto en sus «confesiones».

32 δ) Intento de evasión (9,1-8). Jeremías, disgustado, siente la tentación de huir al desierto. Este corto poema sigue utilizando el género de la lamentación y es probable que influyera en el salmista, que experimentó la misma persecución y la consiguiente tentación (cf. Sal 54). Rudolph se inclina a fechar el pasaje bajo Yoyaquim, cuando el profeta fue rechazado por sus paisanos, familiares (11,19; 12,6) y amigos (20,10).

1. *en el desierto:* Este pasaje nos recuerda la huída de Elías al desierto para escapar de la ira de Jezabel; pero los motivos de Jeremías son distintos: la traición del pueblo que calumnia al profeta. **2.** *arco tendido:* La imagen del arco, o de la espada (Sal 64,4), sugiere los mortíferos resultados de la falsedad (v. 7). La mentira es una ofensa no sólo contra los hombres, sino contra Dios, pues tal comportamiento equivale a una negación práctica de su existencia (cf. Sal 11). **3.** *Jacob el suplantador:* Al igual que Oseas (12,3-4), Jeremías evoca las astucias de Jacob contra su hermano (Gn 24,26; 27,35-36). En todos esos textos hay un juego de palabras a base de los distintos significados de la raíz del nombre Jacob: *ʿāqab,* «seducir» o «suplantar», y *ʿāqēb,* «talón». **4-5.** El pecado es tan general y está tan profundamente enraizado en el corazón de los hombres, que toda conversión resulta imposible. La falta cometida contra otro hombre, especialmente si se trata de un miembro del pueblo elegido, es también una ruptura de la alianza con Yahvé. **8.** Este versículo se encuentra, al pie de la letra, en 5,9.29. La seguridad que tiene Jeremías del castigo inminente vuelve a expresarse con los términos de los primeros poemas, empleando la misma imagen del crisol (v. 6; cf. 6,27-30).

33 ε) Elegía por la tierra (9,9-21). La obra original ha quedado interrumpida por la inserción de otra composición en prosa (vv. 11-15), en forma de pregunta y respuesta, que sirve de explicación a los vv. 9-10. Ya hemos advertido este mismo procedimiento en 5,18-19, y puede ser la señal de una mano deuteronomista en tiempos del exilio (cf. v. 15). Es también posible que estas adiciones tengan su origen en la lectura litúrgica de los oráculos de Jeremías. El poema supone que el país ha sufrido un duro golpe. Según las Crónicas de Babilonia (Wiseman, *Chronicles,* 73), la primera campaña invasora de Nabucodonosor en

Judá ocurrió en 597 (cf. 2 Re 23,10ss), y éste podría ser muy bien el trasfondo histórico de la presente elegía. **9-10.** Descripción, muy frecuente en Jeremías, de la tierra desolada (cf. 2,15; 4,25; 34,22; 44, 2-6). **16-19.** En el Próximo Oriente, incluso en nuestros días, el duelo corre a cargo de profesionales, mujeres generalmente, que lanzan gritos estridentes (cf. DiccBib 1536s). **20-21.** Este pasaje se encuentra en el origen de la imagen clásica de la «guadaña de la muerte». Siguiendo a U. Cassuto, A. Pohl sostiene que la idea procede del mito ugarítico de Baal. El dios se niega a abrir ventanas en los muros de su palacio recién construido por miedo a que pueda entrar en él su enemigo Mot, dios del mundo inferior, y raptar a sus hijas Rocío y Lluvia (cf. ANET 134; A. Pohl, Bib 22 [1941], 36-37; cf., además, G. R. Driver, *Canaanite Myths* [Edimburgo, 1956], 99). Esta explicación es discutible; quizá Jeremías se haya limitado a personificar la muerte (cf. Os 13,14; Is 28, 15-18; Hab 2,5; Sal 49,15; Job 28,22, etc.).

34 ζ) Verdadera sabiduría (9,22-23). Este hermoso *logion* sobre la verdadera sabiduría encaja en la más pura tradición sapiencial; más tarde llamaría la atención de Pablo (1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17). Sin embargo, no podemos negar que sea auténtico de Jeremías, pues en labios de este profeta es frecuente el tema del verdadero conocimiento de Dios (2,8; 4,22; 9,2.5; 22,16; 24,7; 31,34). Es probable que sea herencia recibida de Oseas (Os 4,1.6; 5,4; 6,4; 8,2). Ambos profetas creían firmemente que la verdadera religión —un reconocimiento existencial de Dios— consiste en el amor misericordioso *(ḥesed)*, en el derecho *(mišpāṭ)* y en la justicia *(ṣ^e^dāqâ)*, que son otros tantos dones de Dios. Puede afirmarse que este pasaje señala una cumbre en la religión de Israel.

35 η) La circuncisión carece de valor (9,24-25). Después de criticar los sacrificios y el templo, Jeremías se fija en la circuncisión. La idea general es la misma: este rito externo carece de valor si no está inspirado por un sentimiento interno. La lista que se da aquí de los pueblos que practican la circuncisión, considerando como árabes a «los que se afeitan las sienes» (Heródoto, *Historia,* 2, 8), es fundamentalmente correcta (cf. M. J. Lagrange, *Études sur les Religions* [París, ^{2}1905], 242-46). Como trasfondo histórico del oráculo, Rudolph propone una coalición de estas naciones contra Babilonia, en tiempos de alguno de los tres últimos reyes de Judá. La hipótesis es interesante. La liga no estaba formada por «circuncisos según la carne», sino por «incircuncisos de corazón» y, en consecuencia, fue un fracaso.

36 ϑ) Sátira contra la idolatría (10,1-16). Muchos investigadores rechazan esta sátira como inauténtica. Recientemente, sin embargo, P. R. Ackroyd (JTS 14 [1963], 385-90), y antes Weiser, piensan que en su forma actual es una reelaboración de una invectiva anterior de Jeremías contra los ídolos. Por diferentes razones, nosotros creemos que es una adición exílica o posexílica. En primer lugar, el orden de los versículos varía en los LXX, faltando algunos de ellos (vv. 6-8.10); el hecho de que el v. 11 esté en arameo prueba que se trata de una simple glosa, probablemente una adición litúrgica. Mucho más significativo

es el tema mismo del poema: tanto las ideas como el género de expresión se asemejan mucho a ciertos pasajes del Dt-Is (cf. Is 40,19-22; 41, 7-29; 44,9-20; 46,5-7) y a algunos salmos (115,9-16; 135,15-18; cf. también Bar 6 y Sab 13-15). Se requiere, pues, una fecha posterior a Jeremías. Estas composiciones no pretenden corregir una desviación de los israelitas, sino impedir que caigan en ella, pues viven en medio de los paganos. Más aún, en estas sátiras los dioses son identificados con sus estatuas, lo que constituye una clara negación de su existencia (cf. Gelin, VDBS 4, 169-87). Este monoteísmo estricto es atestiguado por vez primera en Dt-Is. Finalmente, el tema va entreverado con el de la universalidad de Yahvé, por su acción creadora y su poder sobre los elementos. **12-16.** Repetido en 51,15-19, este pasaje es una explanación sobre el Dios de la naturaleza, en el estilo de la literatura sapiencial (cf. Sal 104; Job 38; Prov 8,27-31, etc.).

37 ι) Desbandada (10,17-22). El pánico que aquí se describe está situado en la misma atmósfera terrible de 9,9-21. Ciertamente hay conexión estrecha entre ambos poemas, pues en 9,21 y 10,17 se emplea el mismo verbo *'āsap* (reunir, coger). Parece como si aún no hubiera ocurrido la invasión, pero ésta fuese ya inminente. Debemos de estar muy próximos al año 597. La forma del poema es una especie de diálogo entre el profeta (vv. 17-18.21-22) y Judá (vv. 19-20). **17.** *alza del suelo tu fardo:* La orden alude al destierro. Los bajo relieves asirios muestran caravanas de cautivos llevando fardos a sus espaldas. **21.** La imagen de los «pastores necios» y del «rebaño disperso» se refiere a los reyes y a Judá, como muestra la larga alegoría de Ezequiel (Ez 34). Los reyes, debido a la unción sagrada, eran representantes de Yahvé ante el pueblo. Yahvé los adoptaba por hijos para continuar la obra de Moisés y de los jueces carismáticos, todo lo cual se dice implícitamente en el verbo *dāraš* (escudriñar) que aquí se emplea. Ahora resulta que no se preocupan en absoluto de la voluntad de Dios; están mucho más interesados en desempeñar un brillante papel en las contiendas políticas. El olvido de esta función sagrada era especialmente cierto en el caso de Manasés y Yoyaquim, el rey que gobernaba cuando se pronunció este oráculo (sobre la realeza, cf. De Vaux, IAT 150-68; S. Mowinckel, *He that Cometh* [Oxford, 1956], 21-95). **22.** El «enemigo del norte» es Babilonia. A pesar de que Jeremías sigue empleando esta expresión indefinida, la identificación resulta clara para todos los oyentes. A la tierra desolada se la llama también «guarida de chacales» en el otro poema relacionado con éste (9,10).

38 κ) Plegaria de Jeremías (10,23-25). Es frecuente considerar esta oración como una adición posterior, debido a sus resonancias sapienciales. Pero esta razón es insuficiente, pues en tiempos de Jeremías existía ya un grupo de sabios (cf. 18,18) que influyó en los profetas desde el punto de vista ideológico y literario (cf. J. Lindblom, VTSup 3 [1955], 192-204). **23.** *camino... paso:* Estas dos palabras clave *(derek* y *ṣa'ad)* son términos técnicos corrientes en la literatura sapiencial; algunos de los pasajes de ésta son muy semejantes al que nos ocupa (cf. Prov 16,9;

20,24; Sal 37,23). Para el sabio, el «camino» no es otra cosa que el conjunto de normas que conducen a una vida feliz y lograda, que depende por completo de Dios, dueño de toda la creación, en la que el hombre se incluye como una parte. **24.** El castigo pedagógico de Dios *(yāsar)* es otro tema frecuente en los sabios (cf. Sal 6,2; 38,2, etc.). El profeta contrapone aquí dos tipos de justicia: una que castiga el mal de acuerdo con su gravedad objetiva, otra que administra el castigo teniendo en cuenta la debilidad del hombre. Esta última es la justicia que Jeremías pide al Señor en su oración. **25.** Este versículo se encuentra literalmente en Sal 79,6-7. Este grito de venganza contra las naciones por haber destruido a Israel está aquí fuera de contexto y refleja el período del exilio. Es probable que fuera añadido para suavizar la dureza de la oración anterior.

b) LA ALIANZA ROTA (11,1-13,27). Puede considerarse que los caps. 11-13 forman una pequeña unidad; al principio del cap. 14 se inserta un nuevo título. El acento se carga sobre la ruptura de la alianza.

39 1) *Jeremías y la alianza* (11,1-14). Este sermón profético sobre las «palabras de la alianza» presenta un problema complicado y ampliamente discutido. ¿Qué relación tienen entre sí Jr, Dt y la reforma de Josías (622)? Todavía no se ha encontrado una respuesta definitiva, a pesar de que muchos de los elementos que entran en juego se dan ya por adquiridos. **3.** *maldito:* Todas las ceremonias de alianza se concluían con unas bendiciones para el caso de que fueran respetados los acuerdos, y con maldiciones para el caso contrario. *términos de esta alianza:* Idéntica expresión vuelve a aparecer en los vv. 6 y 8. Es frecuentemente usada en Dt, en forma igual o parecida, en relación con la alianza del Sinaí. Sería, pues, precipitado suponer que Jeremías sólo se refiere aquí al Código Deuteronomista. Más aún, el contexto mismo evoca el Sinaí, como ocurre en toda la tradición profética; la alianza de Josías, fundamentalmente, no es otra cosa que la renovación de la primitiva. **5.** El versículo corresponde a las «bendiciones» de los pactos. *leche y miel:* Esta expresión no se encuentra sólo en Jr y Dt (6,3; 11,8), sino también en el Pentateuco (Ex 3,8; 13,5, etc.; Nm 13,27; 14,8; Lv 21,24, etc.). Probablemente es de origen cananeo (cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra* [París, 1937], 79-80) y se emplea para significar una especie de fertilidad paradisíaca de la tierra. La bendición concreta que aquí se menciona es la misma que fue prometida a los patriarcas, es decir, el don de Canaán (Gn 12,7; 13,15, etc.), renovada después con Moisés (Ex 3,8ss; 23,27ss) y con Josué (Jos 24). **7-8.** Aunque estos versículos faltan en los LXX, hay buenas razones para afirmar su autenticidad; así, por ejemplo, la «dureza de corazón» es una típica expresión de Jeremías (cf. 7,24). Sin embargo, dado que el pasaje es muy semejante a 7,24-26, algunos investigadores creen que se trata de una interpolación. Al final del discurso vuelve a lanzarse la principal acusación contra el pueblo de la alianza, que es una vez más la idolatría. El profeta dirige una mirada inquisitiva a toda la historia de Israel y cae en la cuenta de que esta forma de quebrantar la alianza data incluso de

los «antepasados», justamente los primeros en sellar el pacto. Los incidentes ocurridos al pie del monte Sinaí (Ex 32) y en las llanuras de Moab (Nm 25) debían de estar en la mente de Jeremías, como estuvieron en el pensamiento de Oseas (9,10). El juicio es inevitable. El pueblo elegido será dispersado por un desastre, pues sus falsos dioses son incapaces de salvar a nadie (cf. 2,28), y el profeta se olvida hasta de interceder por su pueblo (cf. 7,16; 14,11).

Volvamos ahora al problema ya aludido: ¿qué actitud mantuvo Jeremías con respecto a la reforma de Josías? Durante cierto tiempo se sostuvo la opinión de que Jeremías se opuso enérgicamente a esta renovación deuteronómica de la alianza (K. Marti, B. Duhm, C. Cornill, G. Hölscher, A. C. Welch, y más recientemente J. P. Hyatt, JNES 1 [1942], 156-73). El más importante argumento aducido es el hecho de que cuando se realizó el descubrimiento del Libro de la Ley, la única en ser consultada fue Juldá, no Jeremías (2 Re 22,14). Se recuerda también la severidad con que el profeta criticó las instituciones religiosas del culto centralizado de Israel: los sacrificios y el templo. El signo evidente de esta oposición se encuentra en 8,8, pues el presente discurso (11,1-14) no es más que la obra de un deuteronomista deseoso de neutralizar esa actitud negativa, presentando a Jeremías como un ferviente defensor de la reforma (11,6). Pero si no se consultó al profeta a propósito del descubrimiento de la ley, hemos de recordar que todavía era muy joven, y ciertamente no el único profeta verdadero de Yahvé. Con respecto a su actitud ante el culto, hemos visto que no consiste en rechazarlo, sino en una crítica severa de las prácticas externas sin las correspondientes disposiciones interiores. Finalmente, este pasaje no puede ser rechazado como una interpolación, pues está en la línea de los discursos en prosa de Jeremías que han de ser considerados auténticos (→ 6-7, *supra*).

40 La mayoría de los exegetas creen que Jeremías aprobó la reforma de Josías, si bien difieren en varios detalles que no es nuestra intención discutir. Baste indicar los claros indicios de esa actitud positiva. Hay dos figuras principales en relación con el descubrimiento de la ley y su nueva aplicación: el sacerdote Jilquías y el escriba Šafán (2 Re 22). En las horas difíciles de la vida del profeta, las familias de ambos le prestaron su apoyo (26,22; 29,3; 39,14; 40,5). Además, si Jeremías hubiera condenado la reforma, sería incomprensible su elogio de Josías (22,15-16). Más aún, Jeremías alude directamente al Código Deuteronomista en algunas de sus acusaciones por la transgresión de la ley (por ejemplo, 3,1; cf. Dt 24,1-4; 34,8ss; Dt 15,12-18), y sus constantes ataques contra la idolatría, en especial contra el culto de los dioses astrales, corresponden con toda evidencia tanto a la letra del Dt como al espíritu de la reforma: no otro propósito tenía la centralización del culto. Finalmente, la interiorización de la religión, tan enérgicamente propugnada por Jeremías, ya entraba en las intenciones del Dt (6,4ss; 10,12; 11,13, etc.; cf. Von Rad, *OT Theology,* 1, 223-31). Podrían añadirse otras muchas observaciones de este mismo género, todas las

cuales vendrían a demostrar que Jeremías estaba de acuerdo con la política religiosa de Josías. Pero actualmente algunos críticos pretenden llevar sus averiguaciones más lejos, y sostienen que Jeremías retiró la aprobación que había dado en principio al comprobar que la reforma no había conseguido realmente su objetivo, sobre todo cuando resurgieron la idolatría y los cultos supersticiosos bajo Yoyaquim. La hipótesis es plausible, pero habremos de tener en cuenta, en todo caso, que la repulsa del profeta no afectaría a la reforma en sí ni a su fundamento, el Dt, sino más bien al giro erróneo que luego se imprimió a esta ley y a la reforma (Skinner, *op. cit.*, 96ss; Pfeiffer, *Introd.*, 493-95; H. H. Rowley, *Hom. T. H. Robinson* [Edimburgo, 1946], 157-74; A. Robert, RSR 31-32 [1943-1944], 5-16; H. Cazelles, RSR 38 [1951], 5-36; Weiser, ATD 20-21, 100ss; Gelin, BJ [ed. francesa en fascículos], 76; Rudolph, *op. cit.*, 71ss).

Esta última opinión ciertamente está de acuerdo con cuanto sabemos acerca de todo el mensaje de Jeremías. Sería muy sorprendente verle oponerse a una iniciativa del rey que trataba, precisamente, de llevar a cabo una renovación. Probablemente nunca sabremos el papel que desempeñó el profeta en esta reforma. Hacer de él un afanoso misionero de ésta es pura imaginación. Una aprobación por parte de Jeremías serviría también para explicar el hecho de que no tengamos prácticamente ningún oráculo que pueda fecharse entre la reforma y la muerte de Josías (622-609). Sin embargo, cuando este nuevo intento se desvaneció, el profeta volvió a hablar. Difícilmente se encontraría un mejor contexto histórico para el discurso sobre el templo y para éste que nos ocupa.

41 II) *Logia fuera de lugar* (11,15-17). **15.** Este versículo, oscuro en el TM, ha sido mejor conservado en los LXX (cf. Rudolph, *op. cit.).* Un culto superficial no tiene valor salvífico. **16.** En este oráculo de condenación Judá es comparado a un magnífico olivo (cf. Os 14,7) que será abrasado. **17.** Este versículo en prosa es un comentario posterior al v. 16.

42 III) *La conjura contra Jeremías* (11,18-12,6). Jeremías descubre gracias a una revelación divina que se trama una conjura contra su vida, instigada por sus allegados y familiares. El choque experimentado por el profeta impulsa a éste a reflexionar sobre su misión y el sentido de la existencia humana. El texto ha sufrido algunas violencias que han sido corregidas de diferentes maneras. La transposición de 12,6 después de 11,18 parece suficiente para que toda la narración siga un orden lógico. **19.** *como cordero llevado al matadero:* Esta imagen de la inocencia total y de la confianza sencilla inspiró al autor de los cantos del Siervo de Yahvé (Is 53,7). El final del versículo indica con toda claridad que la conjura se propone dar muerte al profeta. **20.** *escudriñador de la mente y el corazón:* Una traducción literal diría «de los riñones y del corazón». La expresión vuelve a aparecer en contextos similares (17,10; 20,12); aparte de estos casos, sólo se encuentra en Sal 7,10; 26,2, que atribuimos a Jeremías. Los «riñones» *(k^elāyōt)* se suponía que eran la sede de las reflexiones y afectos íntimos (Sal 16,7; 73,21; 139,13; Prov

23,16; Job 16,13, etc.). Jeremías pide la muerte de aquellos hombres, aplicando la ley del talión. No es preciso insistir en que estamos aún muy lejos de la actitud cristiana del perdón exigido por la caridad perfecta; no es, pues, sorprendente este deseo de justicia estricta ya en la tierra (cf. Sal 69,109).

12,1-5. Estos últimos versículos contienen una patética interrogación sobre un problema sumamente difícil: ¿por qué sufre persecución un hombre justo? Es probable que sea ésta la primera vez que se plantea tal pregunta en el AT. Más tarde, algunos salmistas volverán a hacérsela (Sal 49 y 73), y ya sabemos que es el tema central del libro de Job. Es posible que estas últimas composiciones hayan sufrido la influencia de Jeremías, pero no debemos olvidar que este problema ya había preocupado a otros antes que a él. De hecho, ha sido descubierto recientemente el original sumerio del «Justo Doliente» babilonio (ANET 434-37). En el tercer milenio antes de Cristo había hombres que se inquietaban por este misterio del mal (cf. S. N. Kramer, VTSup 3 [1955], 170-82). **4a-b.** Siguiendo a Rudolph omitiríamos esta primera parte del versículo. Se refiere a una sequía y probablemente procede del cap. 14. **5.** La respuesta que recibe Jeremías de Dios puede compararse a la que se dio a Job (38,40ss); de hecho, Dios se niega a ofrecer una solución. Jeremías tendrá que mantener la fe y el valor en medio de sus sufrimientos, que no son nada comparados con los que han de sobrevenir más adelante.

Estas reflexiones de Jeremías sobre su vida y misión son las primeras de una serie conocida desde Skinner como sus «confesiones» (15, 10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). No tienen paralelo en toda la literatura profética. Jeremías fue el único en sacar a luz su vida interior, en medio de las luchas que su fe en Dios le imponía y frente a las consecuencias inherentes a su misión. No siempre resulta fácil determinar qué acontecimientos reales provocaron estas declaraciones. Nos inclinamos a pensar que sus continuos oráculos de condenación fueron la principal causa de las repetidas conjuras contra su vida.

W. Behler, *Les confessions de Jérémie,* Maredsous, 1959; E. Gerstenberger, JBL 82 (1963), 393-408; este autor cree que los pasajes aludidos son de la época del exilio, pero sus argumentos son muy unilaterales. J. Leclercq, *Études sur les Prophètes* (París, 1954), 111-45; H. H. Rowley, AJSL 42 (1926), 217-27; Skinner, *op. cit.,* 201-30.

43 IV) *Quejas de Yahvé* (12,7-13). Este poema que se pone en labios de Yahvé va en el género literario de la *qînâ* (lamentación). Si se exceptúa el v. 9, que está muy oscuro en el TM (cf. Rudolph, *op. cit.),* el tema es claro y sencillo: la casa del Señor, Judá (cf. Os 8,1; 9,15), ha sido reducida a ruinas por una guerra reciente. Se refiere el acontecimiento mediante un conjunto de símbolos e imágenes típicos de Jeremías. **13.** Se ha afirmado alguna vez que este versículo se encuentra fuera de contexto. Pero puede explicarse por el hecho de que la invasión impediría a los habitantes de Judá cuidar de sus cosechas, con lo que

las malas hierbas llegarían a sofocar las plantas útiles. O más sencillamente, las tropas invasoras arruinaron las cosechas, cosa que frecuentemente se consideró como un castigo divino (Lv 26,16; Dt 28,38; Os 8,7; Miq 6,15, etc.). Notemos que al invasor ya no se le llama «enemigo del norte», sino que se habla de «buitres», «fieras del campo» y «pastores». En consecuencia, muchos exegetas suponen que esta invasión es obra de una coalición integrada por diferentes naciones. El trasfondo histórico de esta lamentación podrían ser las incursiones de las hordas caldeas, arameas, moabitas y ammonitas (2 Re 24,2-4). Según las Crónicas neobabilonias, Nabucodonosor no pudo sojuzgar a Egipto en 601; este fracaso le obligó, de regreso a Babilonia, a reorganizar su ejército el año siguiente (Wiseman, *Chronicles,* 71). Esta situación debió de incitar a Yoyaquim a rebelarse de nuevo (2 Re 24,1); Nabucodonosor encargaría a estas naciones vecinas que contuviesen la revuelta hasta que él mismo pudiera acudir a poner las cosas en orden (598-597).

44 v) *Muerte o vida para los vecinos de Judá* (12,14-17). En este discutidísimo pasaje, los vecinos de Judá son condenados al exilio y la exterminación por el mal que han hecho a la herencia de Yahvé. Pero si se convierten al yahvismo, se salvarán. La perícopa, pues, tiene claros acentos de universalismo y afán proselitista que advertimos en otros pasajes del AT (Is 2,1-4 = Miq 4,1-3; 19,16-25; 56,6-8; 60,11-14, etc.). Puesto que estos últimos pasajes son exílicos o incluso posexílicos, habría que situar este que nos ocupa en el mismo período. Pero dado que algunas expresiones denotan el estilo de Jeremías *(naḥălâ,* «herencia de Yahvé»; *nātaš,* «arrancar»; *bānâ,* «edificar»), puede que se trate en realidad de un oráculo auténtico reelaborado después (Rudolph, *op. cit.).*

45 vi) *Dos discursos parabólicos* (13,1-14). Estos dos discursos van unidos por la palabra clave *šāḥat,* «destruir» (vv. 7-8.14).

α) La faja podrida (13,1-11). Esta narración se ha explicado a menudo como una acción simbólica, tan frecuente entre los profetas. Estas acciones consistían en dramatizar un mensaje, para llamar más la atención de los oyentes. Puede también que se inspirasen estas acciones en la idea del valor eficaz de la palabra. Si en ello hay alguna analogía con la magia, es únicamente en cuanto al aspecto externo, pues la realización de lo que significan está completamente en manos de Yahvé; más aún, esta realización está ya en curso o ha sido decidida por Yahvé aún antes de que se ejecutasen las acciones simbólicas (cf. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen* [Zurich, 1953]; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* [Oxford, 1962], 165-73). La mayor dificultad con que tropezamos para dar una explicación consiste en la identificación del río *Perāt.* En el AT es el nombre que lleva el Eufrates, y así fue entendido por los LXX. Jeremías hubiera tenido que ir dos veces al Eufrates, que dista casi mil kilómetros de Palestina, lo cual no es verosímil. Este es, probablemente, el motivo de que Aquila tradujese Farán, aludiendo a una localidad benjaminita llamada Pará (Jos 18,23), identificada como la actual Wadi Fara, a unos seis kilómetros de Anatot, hacia el nordeste. Muchos exegetas aceptan esta interpretación (Cazelles, RSR 38, 31; BPl

1, 281, etc.). Pero como el Eufrates desempeña un papel importante para que el pasaje tenga pleno sentido, no podemos aceptar esta hipótesis. Para eludir la dificultad, otros han propuesto una visión, real o simbólica (A. Penna, W. Rudolph, H. Weiser, R. Tournay, RB 60 [1953], 592; E. Baumann, ZAW 65 [1953], 77-81). A esto tenemos que objetar que en la narración nada hay que indique una visión. Es mucho más sencillo decir que la acción simbólica es un puro recurso literario; por consiguiente, el discurso ha de ser interpretado como una parábola.

El sentido del relato, por el contrario, está muy claro (vv. 9-11). La faja representa al pueblo de Dios; el profeta ocupa el lugar del mismo Yahvé. Previamente, Jeremías ha denunciado los pactos con Mesopotamia como una traición a la alianza (2,18), pues tales pactos se convertían irremediablemente en una ocasión de corrupciones religiosas, al reconocer dioses extraños, que son justamente el objeto de los reproches lanzados aquí por el profeta (v. 10), simbolizados por las aguas corruptoras del Eufrates.

β) El cántaro roto (13,12-14). Esta sencilla comparación del pueblo de Judá con unas jarras de vino rotas no presenta ninguna dificultad. La inminente guerra de destrucción arrasará toda la tierra.

46 VII) *Palabras amenazadoras* (13,15-27). Estos tres oráculos de condenación, correspondientes a diferentes épocas, cierran la presente sección.

α) La noche oscura (13,15-17). Jeremías dirige a su pueblo una última advertencia antes del golpe final: servir sinceramente a Yahvé es lo único que podría evitar la catástrofe, es decir, que seguiría brillando la luz sobre la tierra. De otro modo, esta misma tierra será hundida en las tinieblas, que parecen tener un doble significado, pues simbolizan la invasión y la huida que a ésta seguirá (Is 5,20; 8,21-23; Am 8,9).

β) El exilio (13,18-19). **18.** *la reina madre:* El término hebreo *g*ᵉ*bîrâ* significa, literalmente, «alta señora», y se refiere a la reina madre. Al parecer desempeñaba cierto papel en la corte (cf. 1 Re 2,19; 15,13), y lo corrobora el hecho de que su nombre se menciona casi siempre en la introducción a los nuevos reinados en los libros de los Reyes. Según 2 Re 24,12, Joaquín estuvo desterrado en Babilonia con la reina madre Nejuštá en 597, y Jeremías consigna por dos veces este hecho (22,26; 29,2). Este oráculo ha de ser entendido a la luz de esta primera deportación (cf. 2 Re 24,10-17).

γ) La enfermedad incurable (13,20-27). Jerusalén es condenada una vez más. La victoria conseguida por Babilonia el año 605 en Karkemiš pudo ser una buena ocasión para que el profeta lanzara esta última advertencia. **20-21.** Muchas de las expresiones que hallamos aquí estaban ya en los primeros oráculos (caps. 2-6). Incluso si el «enemigo del norte» no es designado por su nombre, todos sabían ya de quién se trataba. **22.** *eres violada:* Lit., «tus talones sufren violencia»; la palabra «talones» es un eufemismo. El significado de esta amenaza aparece claro al

final de la perícopa: Judá es asimilada a una prostituta por culpa de sus prácticas idolátricas (vv. 25-27); será expuesta desnuda, como castigo (cf. Os 2,5; Is 47,2-3). Ya que la prostitución es un símbolo de la idolatría, la desnudez de una mujer, que es castigada, simboliza a su vez la venganza de Dios por aquel pecado. No hay por qué interpretar este versículo como una alusión a la violencia sexual de los soldados invasores contra las mujeres de los vencidos ni a las magulladuras causadas por el largo caminar hacia la tierra del exilio. **23.** Hay que dar una respuesta negativa a esta conocida pregunta. La situación pecaminosa de Judá se ha hecho connatural, por así decirlo. Por sus repetidas caídas en la idolatría se ha colocado en una situación de ruptura permanente con Yahvé. Sin embargo, esta visión tan pesimista se dulcificará un tanto al final del v. 27, donde brilla una tenue esperanza de conversión.

c) CRIMEN Y CASTIGO (14,1-17,27). Los caps. 14-17 pueden considerarse también como una unidad, pues el cap. 18 comienza con un nuevo título. El tema general sigue siendo el de los pecados del pueblo y la venganza de Yahvé.

47 I) *La gran sequía* (14,1-15,9). Esta larga perícopa es una especie de lamentación por las calamidades de una guerra y una sequía. Si bien pueden distinguirse varios poemas, todos ellos están relacionados por la unidad de estilo. Su situación existencial es la de unas liturgias penitenciales que se celebraban con ocasión de calamidades de origen natural o político (cf. Joel 1-2; Sal 74; 79). La sequía es un azote frecuente en Palestina (cf. 5,20-25; 8,18-23). No sabemos cuándo ocurrió la calamidad a que se refiere el profeta.

α) Sequía (14,1-16). Estos versos componen la primera lamentación. Es una plaga temible que afecta tanto a los hombres como a los animales salvajes (vv. 2-6). **2.** *su pueblo:* No se encuentra en el TM; con Holladay (JBL 81, 51), afirmamos que el sujeto del verbo «se hunden» es también «puertas». Así, mantenemos la estructura en quiasmo del versículo: Judá-puertas/puertas-Jerusalén. Estas puertas, sin embargo, representan al pueblo, pues era frecuente que las reuniones para resolver asuntos judiciales o políticos se celebrasen en las puertas de la ciudad. **7-9.** Esta lamentación colectiva tomó su forma literaria de los himnos penitenciales. Su característica principal son las numerosas interrogaciones de Yahvé, a quien se considera única fuente de esperanza. Otro tema frecuente en estos himnos es el honor de Dios. Cuando él entrega su pueblo a la aniquilación, las naciones extranjeras y los dioses de éstas se convencen de que Yahvé es un Dios impotente; en consecuencia, debe perdonar los pecados de su pueblo. Aun cuando esta teología tenga un aspecto de comercio, expresa una fe profunda en el poder salvífico de Yahvé. **9.** *nosotros llevamos tu nombre: Qārā' šēm 'al* significa literalmente «invocar el nombre sobre». El nombre equivale a Yahvé en persona, y la misma expresión se aplica al templo (7,30), al profeta (15,16) y al pueblo (14,19; cf. Dt 28,10). Lo que se intenta expresar no es simplemente que estas cosas sean propiedad de Yahvé, sino que éste las protege con su presencia salvífica; cf. A. M. Besnard, *Le mystè-*

re du nom (París, 1962). Esto es precisamente lo que piden las últimas palabras de la plegaria: ¡No nos olvides! **10-12.** Este pasaje, así como el que le sigue, está escrito en prosa. Tenemos aquí la respuesta de Yahvé. Este se dirige primero al pueblo (v. 10): sus iniquidades son imperdonables y habrán de ser castigadas (cf. Os 8,13; 9,9). Este mal es designado como una incesante peregrinación, aludiendo probablemente a los múltiples santuarios idolátricos o a los frecuentes intentos de establecer alianzas con los extranjeros. Luego se vuelve Yahvé hacia el profeta (vv. 11-12). Como ya hemos visto, su intercesión será en vano (7,16; 11,14) y sin utilidad alguna los sacrificios del pueblo (6,20; 7,21ss; 11,15). En consecuencia, se han hecho inevitables las tres plagas clásicas: guerra, hambre y pestilencia (cf. 2 Sm 24,13). **13-16.** Jeremías sigue abogando por su pueblo. Tiene una excusa en sus malas acciones, pues había sido continuamente engañado por los falsos profetas que le prometían paz y prosperidad, a pesar de que las relaciones de la alianza habían sido rotas (cf. 4,10; 5,12; 6,14; 8,11; 27,11; esp. 23,9ss). Se rechaza esta excusa como carente de fundamento: Yahvé no había enviado a estos profetas, así que sus mensajes no podían ser otra cosa que el producto de su propia imaginación. Nunca se ha dicho con tanta claridad en qué consiste la diferencia entre los falsos profetas y los que eran tales «por vocación» (cf. 23,9ss).

48 β) Lamentación (14,17-15,4). Siguiendo a Weiser, estimamos que esta perícopa es un nuevo poema, construido según el esquema del anterior: descripción de una plaga, lamentación colectiva y respuesta de Yahvé. **17-18.** Judá está siendo destrozado por una nueva guerra. Se personifica al pueblo como una joven mortalmente herida (cf. 8,21; 10,19). **19-22.** Esta lamentación colectiva vuelve a presentar todas las características propias del género (cf. vv. 7-9). **21.** *trono de tu gloria.* El nombre que suele darse al templo (17,12) se aplica aquí a Jerusalén (19a; cf. 3,17). **22.** Este versículo presupone una situación de sequía, y quizá haya sido tomado del anterior poema. El culto cananeo de Baal incluía ritos para asegurar las lluvias necesarias para la fertilidad de los campos; estos ritos habían sido adoptados por los israelitas en sus prácticas idolátricas. La sequía que se ha producido es una prueba de su inutilidad y significa al mismo tiempo una advertencia para que el pueblo atribuya a Yahvé los poderes que realmente le corresponden (cf. 5, 24; Os 2,7ss; cf. P. Reymond, VTSup 6 [1956], 41-53, 222-28).

15,1-4. Esta nueva respuesta divina es paralela a la anterior (cf. 14, 10-12). **1.** Moisés y Samuel fueron siempre considerados los grandes intercesores de su pueblo (Ex 32,11-14; Nm 14,11-25; 1 Sm 7,5-9; 12,19-23; Sal 99,6). La negativa a seguir escuchando sus plegarias indica hasta qué punto es irrevocable la decisión de Yahvé. **2.** A las tres plagas clásicas se añade una cuarta: la cautividad. No vemos razón para suprimirla; nos inclinamos a fechar este poema en un tiempo muy próximo a la primera caída de Jerusalén (597). **3.** Este versículo desarrolla una vez más el tema de la guerra. Los perros pueden ser una reminiscencia de la historia de Jezabel (2 Re 9,10.37). En los tratados de va-

sallaje de Asarjaddón figura una maldición consistente en que los cadáveres de los muertos en la guerra sean devorados por los buitres y las fieras salvajes (cf. Wiseman, *Vassaltreaties of Esarhaddon,* 11, 425-27). **4.** Muchos críticos opinan que este versículo es una glosa. Sólo Manasés, el más sincretista entre los reyes de la dinastía davídica, pudo causar semejante matanza (2 Re 21).

49 γ) Tragedia (15,5-9). Este sombrío oráculo dirigido a Jerusalén se asemeja al anterior poema. El contexto histórico de estos patéticos versículos podría ser la invasión de Judá y Jerusalén en 597 por Nabucodonosor. **9.** *madre de siete:* Hasta una bendición tan grande como ésta (1 Sm 2,5; Rut 4,15) se cambia en una gran maldición, pues las vidas de estos hijos («su sol») son arrebatadas cuando estaban en pleno vigor («pleno día»).

50 II) *La vocación renovada* (15,10-21). Este fragmento de las «confesiones» (cf. 11,18ss) fue insertado aquí probablemente porque empieza con una lamentación sobre la madre del profeta, lo cual recuerda el final del pasaje anterior (15,9). Esta queja es expresada en términos extremadamente duros. Jeremías describe una crisis interior. Hay claras alusiones a la narración de su propia vocación (1,4ss); en consecuencia, esta segunda debe considerarse como una renovación de la primera, una vez superada la crisis. Esta debió de ocurrir probablemente durante los años difíciles bajo Yoyaquim, según creen la mayoría de los exegetas. Rowley, sin embargo, preferiría fechar esta lamentación a comienzos del ministerio de Jeremías, que se habría convertido en objeto de irrisión para el pueblo cuando éste pudo comprobar que no se cumplían las amenazas de las hordas escitas (BJRylL 45, 222-24). Pero ya hemos señalado hasta qué punto es cuestionable todo lo relativo a los escitas en aquellos primeros poemas (caps. 4-6). **10.** Esta maldición adquirirá proporciones mucho mayores más adelante (cf. 20,14-18). Recuerda otra semejante que hay en Job 3,3. Recordemos que la vocación del profeta data de cuando éste se encontraba en el seno de su madre. Maldecir el día de su nacimiento no significaría otra cosa que una repulsa de su misma misión. *un hombre de contienda:* Esto es lo que Yahvé pretendía que fuese el profeta (1,10). Lo que le acarrea la persecución no es precisamente su buen comportamiento para con todos, sino la proclamación de su mensaje. **11.** El amor de Jeremías a su pueblo con nada puede probarse mejor que con su constante intercesión por él (7,16; 11,14; 14,11). **12.** Versículo intraducible. Debe de ser una corrupción de 17,1; lo apoya el hecho de que los vv. 13-14 son un duplicado de 17,2-3 y aquí están fuera de contexto. **15.** Los deseos de venganza contra los perseguidores figuran en todos los fragmentos de las «confesiones» (11, 20; 17,18; 20,11-12) y son muy frecuentes en los salmos imprecatorios. Han de entenderse en la perspectiva de la retribución terrena (cf. comentario a 11,20). **16.** *tus palabras:* El día de su vocación, Yahvé había tocado la boca del profeta, poniendo en labios de éste sus propias palabras (1,9). *yo llevaba tu nombre:* Esta expresión revela una presencia protectora de Yahvé sobre su mensajero (cf. 14,9). **17.** *yo no me siento:*

Este aislarse de los malhechores inspiraría más tarde a dos salmistas (Sal 1,1-2; 26,4-5). **18.** *arroyo mentiroso:* Durante el verano se secan muchos ríos de Palestina. La imagen simboliza aquí, lo mismo que en Job 6,16-21, una tremenda decepción. De modo semejante, las «cisternas rotas» significaban las alianzas inútiles (2,13). Jeremías, pues, acusa audazmente a Yahvé de haberle engañado (cf. 20,7). La crisis ha llegado a su punto culminante. **19-21.** Ahora Yahvé renueva y confirma la misión del profeta, en los mismos términos de la primera vez (1,18-19), pero en esta ocasión ya no es como un don gratuito, pues Jeremías no volverá a recuperar su condición de enviado hasta que se convierta también él, es decir, hasta que haya recuperado la confianza en su misma misión rechazando aquellos pensamientos rebeldes.

51 III) *El celibato de Jeremías* (16,1-13.16-18). La palabra profética se transmite no sólo a través de acciones simbólicas, sino también por medio de acontecimientos que ocurren en la vida misma del profeta: el matrimonio desafortunado de Oseas (Os 1-3), la familia de Isaías (Is 7-8), la muerte de la esposa de Ezequiel (Ez 24,15-27) y, en este caso, el celibato de Jeremías. En el antiguo Próximo Oriente, y, por tanto, también en Israel, una numerosa descendencia se consideraba como una bendición de Dios (Gn 22,17; Sal 127,3-4, etc.). La esterilidad, por el contrario, era una terrible maldición (Gn 30,1; 1 Sm 1, 6-8, etc.). La virginidad llegaba a ser motivo de duelo (Jue 11,37). El celibato era incluso objeto de maldición en un antiguo proverbio sumerio (cf. W. G. Lambert, BASOR 169 [1963], 63-64). Por todas estas razones, teniendo en cuenta además su gran sensibilidad para el gozo y el amor, el celibato de Jeremías no pudo haber sido elegido personalmente por él, sino impuesto por su Señor. **3-4.** Se da aquí la clave para explicar este estado singular del profeta. Jeremías no tiene familia, pero los hijos nacidos de otros desaparecerán, y violentamente. La privación de sepultura, típica maldición oriental, es reafirmada en los mismos términos de antes (cf. 7,33; 8,2; 9,21; 14,12; 15,3). **5-7.** Su comportamiento de solitario le impide incluso tomar parte en las reuniones de duelo por los difuntos, pues Yahvé ha anulado los lazos fundados en la alianza —paz, amor, piedad, tantas veces simbolizados por la misma vida matrimonial— y Jeremías no tiene experiencia de estas alegrías. **6.** *arañarse... raparse:* Las incisiones, las cabezas y barbas rapadas eran signos de duelo (41,5; 47,5; 48,37; Is 15,2ss; 22,12; Miq 1,16; Ez 7, 18, etc.). Como estas costumbres habían sido prohibidas anteriormente (Dt 14,1; Lv 19,27-28; 21,5), sospechamos que eran de origen pagano y contenían algún significado supersticioso (cf. Lagrange, *op. cit.,* 320ss). **7.** *partir el pan... copa de consolación:* Se han explicado diversamente estos banquetes funerarios, si es que se ofrecían al muerto o eran celebrados con ocasión de la muerte (cf. Os 9,4; Ez 24,17.22; Dt 26,14). Tobías habla claramente de alimentos ofrecidos a los muertos (Tob 4, 17), y las excavaciones realizadas en tumbas prueban que realmente era costumbre hacer estas ofrendas; de ahí se deduce que había una creencia en que la vida seguía después de la muerte, y en una forma parecida

a la actual (cf. De Vaux, IAT 94-101). **8-9.** También deben evitarse las reuniones por motivos alegres. La «voz del esposo y la voz de la esposa» quizá aludan a cánticos nupciales con ocasión de las bodas (cf. 7,34; 25,10; 33,11). El Cantar de los Cantares quizá sea una colección de tales cánticos. **10-13.** Ahora sabemos por qué debe adoptar esta actitud el profeta: porque el pueblo de Dios se ha pasado a la idolatría. **13.** *servir a dioses extraños:* Es la condenación al destierro. Antes de que la idea del monoteísmo fuera algo ya adquirido, se creía que Yahvé vivía únicamente en Palestina (cf. 1 Re 5,17); en consecuencia, si el fiel abandona su país, no tiene más remedio que servir a otros dioses, los del nuevo país en que se encuentra (1 Sm 26,19). Jeremías compartía aún esta creencia. **16-18.** El castigo consistirá en una invasión, significada por cazadores y pescadores. *profanando mi tierra... herencia:* Si nuestra exégesis del v. 13 es correcta, sólo a Yahvé podría darse culto en Palestina, por lo cual Dios llama a ésta su tierra, su herencia.

52 IV) *«Disjecta membra»* (16,14-15.19-21; 17,1-18). En esta parte del libro se han recogido algunos breves oráculos, o simples fragmentos de otros más largos. No sabemos bien por qué razón se hizo.

α) Regreso del destierro (16,14-15). Este pasaje reproduce 23, 7-8 con pequeñas diferencias. Se insertó aquí, probablemente, para suavizar el tono amenazador del anterior oráculo.

β) Conversión de los paganos (16,19-21). Esta perícopa recuerda el poema sobre la vanidad de los ídolos (10,1-16) y el oráculo sobre la salvación de las naciones extranjeras (12,14-17), que hemos considerado como adiciones posteriores al libro. De hecho, refleja las mismas ideas que el Dt-Is, del que está muy cerca (cf. 40,20; 42,8; 45,14-25, etc.). Encontramos en ella idéntica negación de la existencia de los otros dioses y el tema de la conversión de las naciones. La invocación de Yahvé —fuerza, vigor y refugio— que encontramos al principio puede haber sido tomada de algún himno de acción de gracias (cf. 2 Sm 22,2-3 = Sal 18,2-3; Sal 28,1.7-8; 59,10.17-18, etc.).

γ) Culpas de Judá (17,1-4). Este oráculo sobre la idolatría es semejante a 16,16-18. El pasaje falta en los LXX, y los vv. 3-4 se repiten fuera de contexto en 15,13-14. **1.** *punzón de hierro:* La expresión está atestiguada por Job 19,24, y alude a una inscripción indeleble. *tabletas de sus corazones:* Esta imagen, tomada de la técnica de la escritura (cf. R. J. Williams, IDB 4, 915-21), reaparece en Prov 3,3; 7,3, y otra vez en Jr con una variante (31,33). Pecado y virtud consisten en algo más que en una discrepancia o una conformidad exterior con determinadas normas; son, por el contrario, auténtica expresión de lo que contiene el corazón del hombre. Mediante esta frase, Jeremías condena la realidad permanente y profunda del pecado, que en otras partes es comparado con las manchas del leopardo y la tez del etíope (13,23). **2b-3a.** Esta adición en prosa aclara qué altares son los que el profeta ataca, es decir, todo el ajuar cultual de los lugares altos. El oráculo concluye con una nueva amenaza de destierro y debe fecharse, por tanto, antes de 597.

53

53 δ) Dichos sapienciales (17,5-11). Todavía se discute mucho la autenticidad de esta pequeña colección sapiencial; de hecho, es imposible aducir argumentos concluyentes a favor o en contra. **5-8.** Este primer dicho sobre la «verdadera justicia» emplea la sinonimia antitética y el género literario a base de bendiciones y maldiciones. En la literatura sapiencial es bien conocida la idea de que el justo es como un árbol verde cuyo vigor viene de Dios (Sal 52,10; Prov 3,18; 11,13; Eclo 24, 13ss), como lo es también la oposición entre la confianza en Dios y la confianza en el hombre (Sal 39,5; 117,8-9; 145,3ss). Pero el paralelo más estrecho se da con Sal 1, donde esta oposición se expresa exactamente con las mismas comparaciones, de las que también hay testimonios en la sabiduría del egipcio Amen-em-Ope (6,1-12; cf. ANET 422). Muchos exegetas opinan que el Sal 1 depende de Jeremías, pues la confianza en la ley es característica del judaísmo tardío. Este dicho trata de poner de manifiesto lo que es la esencia de la religión auténtica: Dios es el único refugio del hombre. No encontramos aquí prueba alguna, como R. Davidson, para afirmar que Jeremías expresa una repulsa de la reforma nacionalista de Josías después de que éste muriera en Meguiddó, en 609, acontecimiento en que el profeta vería la prueba de que toda política humana es inútil (VT 9 [1959], 204-205). **9-10.** Este nuevo dicho se refiere a la raíz del mal, que es el corazón del hombre. Las maquinaciones secretas del corazón permanecen ocultas al hombre, pero para Dios son transparentes (cf. Sal 138). La expresión «prueba el corazón y escudriña los riñones» es típica de Jeremías (cf. 11, 20; 20,12; Sal 7,10; 64,7), y muestra con cuánta constancia mantuvo este profeta la convicción de que en la vida religiosa los sentimientos íntimos tiene la primacía. **11.** Este último dicho sobre las riquezas mal adquiridas emplea una comparación que probablemente tiene su origen en un proverbio popular, y resulta oscuro. La retribución se sigue situando en esta vida, y consiste en una muerte prematura (cf. Sal 55,24).

54 ε) La fuente de la vida (17,12-13). **12.** Este versículo ha sido rechazado por muchos críticos, por parecerles contrario a las ideas del discurso sobre el templo (7,1ss), pero realmente no es otra cosa que una afirmación de la antigua fe de Israel. **13.** *los rebeldes en la tierra...:* El TM está corrompido, y preferimos las enmiendas propuestas por Rudolph, en las que se mantiene el máximo respeto al texto —«los que se apartan de ti serán escritos en el polvo»—, lo cual da una hermosa imagen de la frágil existencia de los pecadores. Finalmente, el título «fuente de las aguas vivas» es ya conocido (2,13). La idea probablemente se apoya en la creencia de que las lluvias se suceden según una regulación divina (cf. 14,21).

55 ζ) Plegaria pidiendo venganza (17,14-18). Este es un tercer fragmento de las «confesiones» (cf. 11,18ss; 15,10ss). **14.** *sáname:* Una petición semejante figura en los «salmos del enfermo» (Sal 6,3; 41,5). Pero en este caso, como indica el v. 15, la enfermedad del profeta es el mal que traman contra él sus enemigos. **15.** *que ocurra:* El motivo de que Jeremías sea despreciado es que sus profecías de guerras y destierro

son para mucho más tarde, por lo que se le considera como un iluso. Esta «confesión» es, probablemente, anterior a 597. **16.** El mensaje de Jeremías no es suyo, sino de Yahvé, pues las desgracias que predice llenan de dolor el corazón del profeta que ama a su tierra (4,19; 8, 21-23; 13,17; 14,17). La oración termina expresando el deseo de venganza común a todos los salmos imprecatorios.

56 v) *Observancia del sábado* (17,19-27). Este pasaje se incluye generalmente entre los discursos «deuteronómicos» de Jeremías, y su autenticidad es muy discutida. La institución del sábado es antiquísima en Israel, pues figura en las cuatro tradiciones del Pentateuco (Ex 32, 12; 34,21; 31,12-17; 20,8-10 = Dt 5,12-14), y es mencionada también en los profetas del siglo VIII (Am 8,5; Is 1,13; cf. J. Morgenstern, IDB 4, 135-41; De Vaux, IAT 599-609). Por consiguiente, entra dentro de lo posible que Jeremías tratara de corregir algunas desviaciones que hubieran entrado en su observancia. Sin embargo, son muy pocos los exegetas dispuestos a admitir que la perícopa, tal como ha llegado hasta nosotros, haya sido pronunciada por Jeremías; podría haber ocurrido que se amplificase en época posterior un oráculo auténtico (Weiser, *Rudolph, Penna; Bright, JBL 70, 23-24, etc.). Otros, por el contrario,* lo rechazan por completo, como adición posexílica (Volz, Gelin, Steinmann, De Vaux, etc.). En general, se acepta que el descanso sabático adquirió gran importancia después del exilio y que Nehemías tomó todas las medidas necesarias para asegurar su estricta observancia. En su intento llegó tan lejos como hasta cerrar las puertas de Jerusalén (Neh 13,15-22). Teniendo este último texto en cuenta, entendemos mucho mejor por qué se insiste tanto, en el pasaje que nos ocupa, sobre la prohibición de llevar fardos, que no figuraba en las tradiciones primitivas, así como el motivo de que la advertencia sea proclamada en todas las puertas de la ciudad. Más aún, no entra en las costumbres de Jeremías urgir el cumplimiento de una ley sin dar al mismo tiempo su sentido religioso y sus motivaciones. Por todas estas razones, se diría que el discurso debió componerse en tiempos de Nehemías. A pesar de todo, seguimos defendiendo que en el fondo debe hallarse un oráculo auténtico, como indican las siguientes puntualizaciones. **19.** *puerta de Benjamín:* Esta frase es una corrección, pues el TM dice «la puerta de los hijos de mi pueblo». Dado que los reyes pasan a través de ella, debe tratarse de una puerta situada entre el palacio real y los patios del templo. No vemos la necesidad de corregir el texto. La mención de los «reyes» resulta más difícil de explicar si todo el pasaje es posexílico, dificultad que desaparece si suponemos que en esta época se reelaboró un discurso original de Jeremías. **21.** *como vosotros amáis vuestras vidas:* Hay testimonios de esta expresión en Dt 4,15 y Jos 23,11, como introducción a una advertencia solemne e importante. **26.** *tierra de Benjamín:* Este territorio está al norte de Jerusalén. *llanuras:* El término hebreo *šᵉpēlâ* se refiere a la llanura que se extiende a lo largo de la costa de Palestina. *país montañoso:* Se refiere a Efraím (cf. 4,15).

Négueb: Corresponde a la región desierta al sur de Hebrón. En consecuencia, se quiere decir que los sacrificios serán traídos de toda la tierra.

d) SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE LA VIDA DEL PROFETA (18,1-20,18). El nuevo título que se encuentra al comienzo del cap. 18 indica que esta sección del libro forma otra pequeña unidad. Su tema principal es el significado profético de algunas experiencias de la vida de Jeremías, con la inserción de dos nuevos fragmentos de sus «confesiones».

57 I) *Visita a la casa del alfarero* (18,1-12). Esta narración es incluida entre los pasajes «deuteronómicos». El sermón se inspira en una experiencia ordinaria de Jeremías, que es luego interpretada como un mandato del Señor. Ya hemos visto cómo en ocasiones estos acontecimientos sencillos eran interpretados por los profetas como visiones divinas (cf. 1, 11ss). Son otras tantas ilustraciones de las formas que adoptaba la inspiración divina. **3.** *torno:* Este es el único lugar de todo el AT en que se menciona la rueda o torno del alfarero. El término hebreo *ʾobnāyim* significa literalmente «dos piedras». Su construcción era sencilla: dos discos de piedra estaban unidos por un eje vertical; el disco de abajo era movido con los pies, mientras que el barro, colocado sobre el superior, era moldeado con las manos según giraba el torno (cf. Eclo 38, 29-30). **4.** Este versículo enuncia el punto clave de la comparación en el oráculo profético. **6.** El simbolismo contenido en este trabajo se aclara. En primer lugar, Yahvé es el alfarero; el antropomorfismo es antiguo en Israel (cf. Gn 2,7) y hay buenos testimonios del mismo en Egipto y Mesopotamia, lo cual explica que el verbo *yāṣar* («formar» o «modelar») signifique «crear». Más aún, esta imagen simbólica es usada tres veces por Isaías (29,16; 45,9; 64,7) para expresar la absoluta dependencia del hombre con respecto a Dios en el orden de la creación (cf. Rom 9, 20-24, donde Pablo la aplica a la idea de predestinación). En segundo lugar, el barro representa al hombre. La idea de que éste ha sido hecho de barro es también muy común en el Próximo Oriente, y su origen es el correlato de la imagen del alfarero. **7-10.** Jeremías propone el significado profético de la imagen, que no se sitúa al nivel de la creación, sino al de los decretos de Dios: lo mismo que una vasija defectuosa puede ser remodelada, también un decreto puede ser cambiado, siempre que medie la conversión. **7-8.** Un decreto de condenación, expresado en los términos de 1,10, puede quedar en suspenso por la conversión. Según esto, Dios no actúa arbitrariamente, sino que toma siempre en consideración las decisiones humanas, y ello es prueba de la eficacia que tiene la penitencia (cf. 7,3ss; 26,3; 36,3; Ez 18,21-27; Jon 3). **9-10.** Lo opuesto es también verdad. Una bendición —que vuelve a expresarse en los términos de 1,10— puede también ser cambiada en maldición si el hombre cae en el pecado. En otras palabras: Jeremías enseña que la libre determinación del hombre desempeña un papel importante en la salvación y en la condenación, si bien el profeta no entra en las complejidades de la relación que hay entre la necesidad divina y la libertad humana. **11-12.** Este principio general se aplica, finalmente, a Judá, pero el profeta ha perdido la esperanza de que pueda salvarse

porque su mal corazón (*ṣᵉrîrût;* cf. comentario a 7,24) le cierra el camino hacia la conversión.

II) *Israel se olvida de Yahvé* (18,13-17). Este oráculo de condenación ha sido artificialmente conectado con el anterior sermón (v. 13a). Es indudable que existe una cierta relación entre este pasaje y el cap. 2; ambos tratan de una flagrante apostasía del pueblo y utilizan el género literario del pleito (*rîb*). Sin embargo, no hay razones claras para situar el poema en tiempos de Josías, como una prueba de la decepción sufrida por Jeremías ante la reforma emprendida por el rey (Skinner, *op. cit.,* 133ss). **13.** Una pregunta semejante a las naciones introduce también la larga acusación contra Judá en 2,10. **14-15.** El profeta toma de la naturaleza algunos ejemplos de fidelidad constante, en contraste con la infidelidad permanente de Judá, que insiste en sus idolatrías. Ya utilizó el mismo recurso en otro lugar, y con motivo de una queja semejante: «me han olvidado», «no me conocen» (cf. 2,32; 8,7). La intención de estas imágenes es mostrar hasta qué punto es antinatural la idolatría en el pueblo de Dios. *senderos de antiguo:* La expresión apareció ya antes (6,16) como una referencia a la tradición. Los profetas no sólo no la rechazaban, sino que apremiaban al pueblo para que la repasara y encontrara en ella el camino recto. **16.** *mueven sus cabezas:* Esta acción, que frecuentemente va unida con los «silbidos», es una muestra de desprecio y burla (19,8; 48,27; 2 Re 19,21 = Is 37, 23; Sal 22,8; 44,15; 64,9; Lam 2,15). La opinión de Rudolph, en el sentido de que posee un valor «apotropaico», no puede ser probada. *muestro mi espalda:* Se dijo que el pueblo había vuelto su espalda a Yahvé cuando apostató de éste (2,27); en consecuencia, Yahvé ha rechazado a su pueblo. Tan dura amenaza debió de proclamarse en tiempos de Yoyaquim, cuando volvía a resurgir la idolatría.

58 III) *Otra plegaria pidiendo venganza* (18,18-23). **18.** El motivo de esta nueva conjura contra Jeremías es el mismo que en otra ocasión semejante, es decir, su mensaje (11,19ss). Sacerdotes y profetas son mencionados juntos con mucha frecuencia (2,8; 4,9; 6,13; 23,11ss, etc.); únicamente aquí nos encontramos con un tercer grupo, los sabios, si bien éstos son muy conocidos del profeta (9,22ss). Estas tres clases de dirigentes espirituales eran descritos mediante el término que se atribuía a cada función: la instrucción sacerdotal (*tôrâ,* «ley»; cf. 2,18), la palabra profética (*dābār*) y el consejo sapiencial (*ʿēṣâ;* cf. W. Zimmerli, ZAW 51 [1933], 177-201). La supresión de Jeremías no significará nada contra el pleno funcionamiento de estas tres actividades. **19-23.** Sigue un nuevo fragmento de las «confesiones», con todos los rasgos típicos del género (cf. 15,10-21). **19.** *atiéndeme:* Son varias las oraciones del «justo doliente» que incluyen una llamada semejante a Dios (Sal 17,1; 55, 3, etc.). **20.** *el bien pagado con mal:* Este tema será utilizado por otros salmistas en circunstancias parecidas (Sal 34,12; 37,21). **23.** Ya hemos explicado que estos deseos de venganza han de entenderse a la luz de la retribución terrena (11,18ss). Jesús, que aporta la plenitud de la revelación, orará de una manera opuesta a la de este orante (Lc 23,34).

59 IV) *El jarro roto y Tófet* (19,1-20,6). Esta sección carece de unidad, como muchos investigadores reconocen hoy. La opinión aceptada es que una narración procedente de las memorias de Baruc ha sido cortada por varias interpolaciones de un oráculo u oráculos sobre Tófet. Seguimos a Rudolph para la división del texto.

α) El jarro roto (19,1.2bc.10-11a.14-20,6). Nos encontramos ahora con otra acción simbólica que pone de manifiesto la dinamicidad de la palabra profética (cf. comentario a 13,1-14). La acción se desarrolla ante un reducido grupo de ancianos y sacerdotes, a la entrada de la Puerta de los Cascotes, que sólo se menciona aquí. Estaría situada en el extremo sur de la ciudad, porque una tradición contemporánea especifica que se abría sobre el valle de Ben-Hinnom. El hapaxlegómenon *ḥarsît* podría significar simplemente «alfarería»; es probable que la puerta se llamase así porque habría cerca de ella algún obrador de cerámica (cf. L. H. Vincent, *Jérusalem antique* [vol. 1; París, 1912], 129, n. 3). Pero si el término significa «cascote», entonces podríamos identificarla con la Puerta de las Basuras de tiempos de Nehemías (Neh 2,13; 3,13-14). Este nombre puede explicarse sencillamente porque el estercolero de la ciudad estuviese en las inmediaciones y el único acceso hacia él fuese por el sur, en el valle de Ben-Hinnom. **10-11a.** La acción simbólica propiamente dicha consiste en romper un pequeño jarro, y recuerda ciertas acciones mágicas de las que quedan testimonios por lo que se refiere al antiguo Próximo Oriente. En Egipto, un rito que data del Imperio antiguo consistía en escribir el nombre de las naciones y ciudades enemigas sobre jarros y figuritas que luego eran rotos en pedazos. Se creía que al ejecutar esta acción se provocaba la destrucción de las personas y lugares cuyos nombres habían sido escritos sobre aquellos objetos (cf. J. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* [Chicago, 1951], 156-58). Entre los asirios, hititas y arameos se practicaban ritos imprecatorios análogos para expulsar enfermedades o para lanzar una maldición contra los traidores a una alianza. La desmembración de un animal o la rotura de un objeto significaban que el mal estaba condenado a desaparecer o que el traidor sería aniquilado (cf. textos en ANET 346-51, 353-54; Wiseman, *Vasal-treaties,* 11, 608-11; Jr 34,18). Sin embargo, el sentido mágico de estas acciones no tiene lugar aquí. Yahvé es el único capaz de hacer realidad la maldición, y la rotura del jarro es tan sólo una ilustración dramática: «Yo destruyo este pueblo como se destruye un jarro de arcilla» (v. 11a). **14.** *volvió de Tófet:* El oráculo pronunciado por primera vez en la puerta es repetido ahora en el atrio del templo, provocando así la irritación del jefe mayor del templo. El término «Tófet» no debe de ser original, sino que está en lugar de otro parecido que significaría «entrada» *(petaḥ)* o «entrada de la puerta» (v. 2b); cuando se insertó más tarde el oráculo sobre Tófet se hizo este cambio (Rudolph, Nötscher, Volz, Gelin, etc.).

20,1. *Pašjur:* Debe de ser distinto del otro Pašjur mencionado en 21,1 y 38,1ss. La predicción de su destierro (v. 6) tendría lugar en 597, pues en 594 había ya otro sacerdote que le reemplazaba en su oficio,

consistente sobre todo en organizar la fuerza de policía encargada de vigilar las actividades que se realizaban en los atrios del templo (cf. 29, 25-26). **2.** *almacenes:* El término raro *mahpeket* se traduce así normalmente, pero como el castigo tiene lugar junto a una puerta, y los LXX junto con Tg. lo vertieron por «prisión», parece que en el contexto encajaría mejor «calabozo», que sería una estancia con rejas situada en la misma puerta y destinada a detenciones cortas (cf. M. Greenberg, IDB 4, 443). *la puerta superior de Benjamín en la casa del Señor:* Esta puerta del templo ha de ser identificada con toda verosimilitud con la «puerta superior en la casa del Señor», construida por Jotam (2 Re 15, 35); podía estar situada entre el antiguo atrio y el nuevo, que es mencionado por vez primera bajo Josafat (2 Cr 20,5). La designación «de Benjamín» podría ser una glosa de un redactor posterior que quería identificar esta puerta con la Puerta de Benjamín, que estaba en las murallas de la ciudad, donde tuvo lugar una segunda detención (37,13; cf. L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* [vols. 2-3; París, 1956], 603-604). **3.** *terror por todos lados: Māgôr missābîb* es el *omen* del *nomen* de Pašjur. La expresión, ciertamente, oculta un juego de palabras que resulta oscuro, pues nos es desconocido el significado exacto del nombre Pašjur. Conjeturamos que debe de haber una oposición entre los dos nombres; entonces, Jeremías pudo pensar que *pašḥûr* procede de dos raíces verbales combinadas: *pāšaḥ,* «estar quieto»; *sāḥar,* «rodear». «Terror por todas partes» es otra creación propia de Jeremías (6,25; 20,3.10; 46,5; 49,29), que después sería utilizada en Lam 2,22 y Sal 32,14. **4-6.** Jeremías explicita ahora más el significado profético del nombre: Judá y la familia de Pašjur irán al exilio, y Jerusalén será saqueada. Por vez primera señala al invasor por su nombre: Babilonia. El incidente, que con certeza ocurrió antes de 597, recuerda otro semejante ocurrido en vida de Amós (7,10-17).

60 β) Tófet (19,2a.3-9.11b-13). Este discurso interrumpe la escena del jarro roto. Weiser y Rudolph opinan que pertenecía, originariamente, al corto oráculo sobre el mismo tema de 7,31-33. Si bien la mayoría de los versículos se repiten aquí, hay también nuevas declaraciones, por lo que resulta dudoso que se trate de un simple duplicado. Jeremías, ciertamente, atacó más de una vez este terrible culto idolátrico. Creemos que éste sería el discurso original, algunas de cuyas partes debieron de repetirse en la pequeña colección de dichos de 7,29ss. **2a.** *valle de Ben-Hinnom:* Es llamado también, a veces, valle de Hinnom *(gê'hinnōm,* nuestra «gehenna»), identificado con el actual Wadi er-Rababi, que corre al principio en dirección sur al costado oeste de Jerusalén, para torcer luego bruscamente en dirección este al sur de la ciudad (cf. Vincent, *Jérusalem antique,* I, 124-34). **3.** *reyes de Judá y ciudadanos de Jerusalén:* Este amplio auditorio, en contraste con el pequeño grupo del v. 1, es señal de que se han mezclado dos acontecimientos diferentes. *zumbar los oídos:* La expresión se encuentra, fuera de este pasaje, únicamente en 1 Sm 3,11 y 2 Re 21,12, como signo de una catástrofe nunca oída hasta entonces. **4.** *sangre de los inocentes:* Es una clara alusión a los

sacrificios de niños (cf. v. 5; 7,31). Los sacrificios humanos se practicaban en el Próximo Oriente antiguo, especialmente en Fenicia y Canaán. Esta práctica fue condenada muy pronto en Israel, si es que la sustitución de un carnero por Isaac significa precisamente esta abolición (Gn 22,1-19). Pero estos sacrificios volvieron a practicarse bajo Ajaz (2 Re 16,3; cf. Miq 6,7) y Manasés (2 Re 21,6). El santuario del valle de Hinnom fue destruido por Josías cuando la reforma (2 Re 23,10); el texto que nos ocupa prueba que Yoyaquim volvió a abrirlo (cf. De Vaux, IAT 559-65; A. Bea, Bib 18 [1937], 95-107). **6.** *Tófet:* Este nombre se deriva, probablemente, de una raíz, *tāfā',* que significa en su origen «hogar» o «fogón». Según los textos de algunas fuentes extrabíblicas, las víctimas eran realmente quemadas. *valle de la Matanza:* Se impone otro nombre como signo de condenación. Suponemos que «Matanza» se opone a «Hinnom»; si bien el significado de Hinnom es desconocido, bien pudo ocurrir que Jeremías lo asociase con su asonante *ḥinnām,* «gratuitamente», «favorablemente». **9.** A los males repetidamente mencionados, Jeremías añade uno nuevo: el asedio será tan prolongado y tan estrecho, que el pueblo se verá forzado a devorar las carnes de sus propios hijos. Esta amenaza (Dt 28,53; Lv 26,29; Ez 5,10) se convirtió en realidad durante las guerras arameas en Samaría (2 Re 6,26ss) y también en Jerusalén durante su último asedio (Lam 2,20; 4,10). Josefo relata idénticos hechos durante el cerco de Jerusalén por Tito en el año 70 d. C. (GJ 6, 3-4). Fuera de Israel, Asarjaddón invoca esta misma maldición contra todo el que quebrante sus tratados (Wiseman, *Vassal-treaties,* 11, 448ss, 547-50, 570-72). **11b-13.** Tófet y toda la ciudad quedarán impuros por el contacto con los cadáveres (cf. Lv 21,1ss; Nm 5,2; 19,11-12). Josías se sirvió de este medio para profanar los lugares altos paganos y sus altares (2 Re 23,14-20). *hueste de los cielos:* Así se designan las divinidades astrales de Mesopotamia (cf. 7,16-20).

61 v) *Desesperación de Jeremías* (20,7-18). El redactor que insertó este último fragmento de las «confesiones» de Jeremías a continuación del incidente con Pašjur pretendía probablemente presentar este acontecimiento como ocasión de la más dramática de las crisis interiores del profeta. Apoyándonos en estas expresiones podemos comprender que la misión y la inspiración proféticas no eran experiencias mágicas o simplemente humanas, sino auténticas intervenciones de Dios en la vida de un hombre, que podían ir en contra de sus aspiraciones, en forma dramática, causando serias crisis. **7.** *me engañaste:* El verbo *pātâ* significa «seducir», y se emplea en el caso de una virgen que es seducida por un hombre (Ex 22,15). Muchas veces significa simplemente «engañar», y se aplica a los falsos profetas que son burlados por Yahvé (1 Re 22,19-23; Ez 14,9, etc.). Vemos cuán atrevido era Jeremías al dirigirse a Yahvé. *tú fuiste más fuerte:* Una traducción más literal diría «me agarraste y me pudiste». El verbo *ḥāzaq* (agarrar) figura también en un contexto de seducción sexual (Dt 22,25; 2 Sm 13,11.14; Prov 7,13); creemos que se sigue manteniendo aquí la imagen de la primera parte del versículo. Jeremías ya ha llamado a su Dios «arroyo mentiroso»

(15,18), pero aquí el reproche es mucho más atrevido: Yahvé ha engañado a su mensajero. **8.** Jeremías ha sido enviado «para desarraigar y arrasar, para edificar y plantar» (1,10). Hasta ahora, su mensaje ha respondido a la primera parte de ese programa y, en consecuencia, se ha visto expuesto a una constante persecución. Se siente engañado, pues si hubiera podido edificar y plantar, la situación hubiera sido distinta. **9.** Este versículo es importante para el estudio de la inspiración profética; su impulso es irresistible. Amós había expresado ya esta misma idea mediante una serie de imágenes (Am 3,3-8). Se dice que Yahvé es un «fuego devorador» (Ex 24,17; Dt 4,24; 9,3; Is 33,14); únicamente Jeremías aplica la expresión a su palabra (cf. 5,14; 23,29).

10-13. Se piensa generalmente que este pasaje auténtico está fuera de contexto, pues su tono de confianza rompe con la depresión en que se encontraba el profeta. Puede que sea cierta la observación de Rudolph: en una crisis psicológica y espiritual como la de Jeremías lo que se puede esperar no es lógica, sino un conflicto real de sentimientos. **10.** *terror por todos lados:* Este grito de Jeremías (cf. 20,3) se convierte ahora en burla e irrisión del profeta. **11.** Esta confianza tiene su fundamento en la promesa de Yahvé (1,8.19), que recuerda muchas veces el profeta (15,20). En medio de tan fuertes contradicciones, él mantiene firme su confianza en la lealtad de Yahvé. **12.** El versículo es una repetición literal de 11,20. Esta creencia básica en la retribución terrena pudo haber sido expresada más de una vez. **13.** Se rechaza frecuentemente este versículo juzgándolo como una doxología posterior. Holladay, sin embargo, ha demostrado que la expresión «de la mano [poder] de los malvados» se encuentra sólo en Jeremías (15,21; 21,12; 23,14; cf. JBL 81, 52-53). *el pobre:* La palabra hebrea *'ebyôn* ha desbordado su significado puramente sociológico hasta adquirir un sentido religioso; se refiere al hombre piadoso, el «devoto de Yahvé» (cf. P. Humbert, RHPR 32 [1952], 1-6; A. Gelin, *Los pobres de Yavé* [Barcelona, 1963]). En algunos salmos del «justo doliente», que probablemente depende de Jeremías, encontramos esta misma combinación de temas: una invitación a proclamar la gloria del Señor porque ha tenido cuidado del pobre (cf. Sal 22,23ss; 35,9-10.27-28; 109,30-31; 140,13-14).

14-18. Jeremías expresa ahora en el tono más violento la maldición del día en que nació (cf. 15,10; ¿influencia en Job 3?). La crisis ha alcanzado su punto culminante. **16.** *hombre:* Siguiendo a numerosos investigadores, cambiamos «hombre» por «día», pues todo el pasaje se centra en el día del nacimiento; más aún, resultaría difícil explicar cómo un «hombre» hubiera podido impedir que se produjera su nacimiento (v. 17). *ciudades:* Jeremías quizá aluda aquí a la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 19); en otro lugar menciona explícitamente aquel acontecimiento (23,14).

62 **D) Ministerio bajo Sedecías (21,1-24,10).** Los siguientes capítulos han de considerarse como una unidad y centrados en dos temas: los reyes y los profetas. La mayoría de estos oráculos pueden fecharse bajo Sedecías (597-587); seguramente fueron compilados a finales de

aquel reinado para delatar a los principales causantes de la catástrofe inminente y decisiva. Un corto oráculo sobre los primeros exiliados de 597 (cap. 24) arroja una tenue luz de esperanza.

a) Consulta de Sedecías (21,1-10). Se acepta generalmente que esta consulta tuvo lugar durante el primer asedio de Jerusalén por Nabucodonosor, probablemente muy a los comienzos, en 588. Se repetirán estas consultas más tarde (cf. caps. 37-38). **1.** *Pašjur, hijo de Malkiyías:* Este Pašjur es distinto del que se nombra en 20,1ss, como se ve por los nombres de los respectivos padres; poco después de esta consulta, Pašjur se opondrá violentamente al profeta (38,1ss). *Sofonías:* Este individuo debe ser miembro de otra delegación enviada por Sedecías (37,3); cuando caiga Jerusalén será hecho prisionero (2 Re 25, 18). **2.** En la práctica, Sedecías espera que Yahvé repita ahora lo mismo que hizo cuando en 701 Senaquerib sitiaba a Jerusalén (2 Re 19, 35-36 = Is 37,36-37). Las situaciones eran muy semejantes y daban pie a confiar en que la solución sería la misma, pero la respuesta de Yahvé echa por tierra esa esperanza. **5.** *mano fuerte y brazo poderoso:* La imagen del brazo sólo está atestiguada en Ex 6,6, y acompañada de la de la mano se usa frecuentemente en Dt (4,34; 5,15; 7,19; 26,8, etc., pero con inversión de los adjetivos) y también en otros pasajes de Jeremías (32,21). La idea puede tener su origen en los tiempos en que se creía que Yahvé conducía los ejércitos en las guerras santas (cf. De Vaux, IAT 346-57). **7.** Sedecías, con su corte y el resto de la población, caerá en manos de los caldeos; la afirmación se expresa sólo en los términos genéricos y típicos de Jr. Leyendo 2 Re 25 se puede asegurar que la predicción es ciertamente antecedente. **8-10.** Esta respuesta a todo el pueblo se repite, casi palabra por palabra, en 38,2-3, sin que haya de pensarse necesariamente en un duplicado. *muerte y vida:* Esta disyuntiva no figura en el texto que acabamos de mencionar. El TM dice «el camino de la vida y el camino de la muerte», expresión frecuente en la literatura sapiencial, pero con sentido moral. Esta propuesta de rendirse a los caldeos ha dado origen a toda suerte de especulaciones sobre la teoría política de Jeremías. Creemos que su principio fundamental es muy sencillo: Yahvé ha abandonado a su pueblo por causa de sus infidelidades, y la caída de Jerusalén se ha hecho inevitable. La matanza se podrá evitar únicamente mediante la no resistencia y la rendición pacífica. Semejante actitud difícilmente podrá ser considerada como colaboracionismo con el enemigo.

63 b) Opúsculo sobre los reyes (21,11-23,8). Es probable que esta sección y la siguiente, sobre los profetas, fuesen en su origen obras separadas, como sus respectivos títulos parecen indicar (21,11a y 23, 9a), antes de que fuesen incluidas en Jr. Encontramos referencias a los cinco reyes bajo los cuales desarrolló Jeremías su misión.

i) *Mensaje general a la casa real* (21,11-22,9). Nótese el doble significado del término hebreo *bayit,* «dinastía» y «palacio». Lo cierto es que en los siguientes oráculos, que van unidos como una introducción general a los que afectan a cada rey en particular, se habla de ambas

cosas. **12.** La colección comienza con una advertencia al rey en su calidad de guardián de la justicia, uno de los deberes más importantes que se atribuían a la realeza en el Próximo Oriente. En Israel nunca se olvidó esta obligación; Salomón la incluyó en su plegaria a Yahvé (1 Re 3,9; 8,32) y los salmos reales le dan una gran importancia (45,4-8; 72, 1-4.12-14, etc.). La crítica de los profetas contra las injusticias sociales alcanzó también a los reyes (Am 5,11ss; Is 1,17; Miq 3,9ss, etc.). Siempre que los deuteronomistas querían dar una definición de la auténtica realeza no dudaban en subrayar la fidelidad a la alianza (Dt 17,14-20).

64 α) Jerusalén (21,13-22,6-7). Estas líneas, que enlazan con las anteriores mediante la palabra «fuego» (12,12-14; 22,7), se refieren tanto a Jerusalén como a su palacio. **13.** *lugar del valle:* La palabra *'ēmeq* debe ser una adición explicatoria del término *mîšōr* (llano), pues Jerusalén está rodeada únicamente de profundos valles que difícilmente pueden ser llamados «llanos». La ciudad estaba perfectamente defendida por todos sus costados, excepto por el norte. **14.** *castigaré... merecéis:* Esta sentencia, en prosa, no viene en los LXX y es extraña al oráculo. *bosque:* Como en Jerusalén no hay ningún bosque, debe de referirse al palacio real. Lo cierto es que Salomón edificó la «sala del bosque del Líbano» (1 Re 7,2-4), llamada así porque sus muros estaban hechos de cedro procedente de aquella región (cf. Is 22,9). Si este «bosque» es el palacio, sus «alrededores» serán la misma ciudad. **22,6.** *porque así dice...:* Se añadió este título cuando el oráculo quedó interrumpido por la inserción de otro. *Galaad, Líbano:* Estas dos regiones eran famosas por sus bosques (2 Sm 18,6-9); la comparación, pues, es normal. **7.** Por las mismas razones comprendemos que a los babilonios se les llame «leñadores». Este pasaje inspiró, con certeza, a un salmista posterior (Sal 74,5-7).

65 β) Deber de practicar la justicia (22,1-5). Tenemos aquí, en prosa deuteronomista, un desarrollo ulterior sobre los deberes del rey con respecto a la justicia (21,12). Al igual que en los textos ya citados, la prosperidad y la duración de la dinastía dependen enteramente del cumplimiento de esta obligación (vv. 4-5). Lo que ahora pide Jeremías a los reyes es lo mismo que había pedido al pueblo en su discurso del templo (cf. 7,1ss). **3.** La protección que se debe a estas tres clases de personas débiles es una estipulación firme de la alianza (Ex 22,20-26; 23,9; Lv 19,33-34; Dt 10,18-19; 24,17). Puesto que el rey está obligado a cumplirla, es claro que la alianza mosaica y la davídica se identifican esencialmente. *sangre inocente:* Clara alusión a los sacrificios de niños en Tófet (cf. 19,2ass). **4-5.** Adición posexílica; cf. 17,25.

66 γ) Idolatría (22,8-9). Esta corta perícopa ha de ser considerada como una adición posexílica (cf. 5,19) en el estilo de dos pasajes deuteronomistas (Dt 29,23-25; 1 Re 9,8-9). La idolatría se entiende que es la ruptura definitiva de la alianza (Ex 20,3; Dt 6,4).

67 II) *Joacaz* (22,10-12). Según 1 Cr 3,15, Joacaz era el cuarto hijo de Josías, y se le llama también Šallum. Fue puesto en el trono por el «pueblo de la tierra» (cf. J. A. Soggin, VT 13 [1963], 187-95) des-

pués de la muerte de su padre en Meguiddó, en 609 (2 Re 23,30). Muchos historiadores sostienen que «Joacaz» es su nombre de coronación, y que su elección popular manifestaba la voluntad de los seguidores de la reforma llevada a cabo por Josías, es decir, del partido antiegipcio. El profeta transfiere el duelo por Josías, «muerto», a Joacaz, que «se marcha». De hecho, este reinado duró solamente tres meses, pues Joacaz fue depuesto por Nekó (2 Re 23,31ss). En las Crónicas de Babilonia se nos cuenta que el rey egipcio acudió en vano a socorrer a Asuruballit, rey de Asiria, en Jarán (Wiseman, *Chronicles,* 63). En aquella ocasión se comportó como dueño de Siria-Palestina, estableciendo su cuartel general en Riblá, la moderna Rable, unos 75 kilómetros al sur de Hama. Hizo que allí acudiera Joacaz para deponerlo, y lo envió encadenado a Egipto; así, Nekó declaraba su soberanía sobre Judá (cf. Bright, *Hist.,* 336; Noth, *Hist.,* 257). **11-12.** Se repite ahora en prosa el mismo oráculo, partiendo, probablemente, de una tradición paralela. Las palabras del profeta debieron de ser contemporáneas de los acontecimientos ocurridos en 609.

68 III) *Yoyaquim* (22,13-19). La filípica que lanza Jeremías contra Yoyaquim es uno de los más duros oráculos pronunciados por este profeta. Yoyaquim era un típico déspota oriental (Rudolph) que rechazó la reforma de su padre. Había sido elegido para suceder a su propio hermano por Nekó (2 Re 23,34), lo cual indica que debía ser partidario de Egipto. Jeremías lo compara con Josías para mostrar lo lejos que estaba del verdadero tipo de rey. **13-14.** El primer ataque va contra las lujosas construcciones del rey, realizadas a expensas del pueblo. Como el rey estaba obligado a pagar un fuerte tributo a su soberano egipcio, el tesoro debía de estar completamente vacío (2 Re 23,35). Siempre se pensó que esta actividad constructora tuvo lugar en Jerusalén, pero recientes excavaciones en la cercana Ramat-Raquel han puesto de manifiesto una imponente estructura de hacia el año 600 (cf. Y. Aharoni, BA 24 [1961], 118; BASOR 170 [1963], 67; RB 70 [1963], 574). Este reciente hallazgo puede ser una buena ilustración del presente oráculo. Retener el salario era una ofensa que iba directamente contra la ley (Lv 19,13; Dt 24,14-15); el rey, por oficio, debía cuidar de su observancia, pero resultó él mismo culpable de violarla. **15-16.** En contraste con Yoyaquim, Josías es presentado como el perfecto modelo de un rey según la alianza. La justicia del rey, que acaba de ser descrita (cf. comentario a 21,12; 23,3), encontró su perfecta realización en el piadoso rey. Este elogio de Josías es prueba evidente de que Jeremías no se opuso a su reforma. **17.** Yoyaquim estaba apegado a su «propio interés» en sus edificaciones. Favoreció la idolatría al reactivar el santuario de Tófet (2 Re 24,3-4) y cometió «violencia», como quedará luego ilustrado en sus relaciones con los verdaderos profetas (cf. 26, 20ss; 36). **18-19.** Se pronuncia el juicio divino sobre el rey impío. En el v. 18 tenemos unas fórmulas de lamentación (cf. 1 Re 13,30; cf. M. J. Dahood, CBQ 23 [1961], 462-64, para una posible traducción de la última fórmula, «¡Ay, Padre! ¡Ay, Madre!», que armonizarían

mejor con lo anterior). El entierro de un asno ha traído de cabeza a muchos investigadores (v. 19; cf. 36,30), pues al parecer Yoyaquim tuvo un entierro normal (2 Re 24,6). Según las Crónicas de Babilonia (Wiseman, *Chronicles,* 73), Nabucodonosor marchó contra Jerusalén en diciembre del año 598, cuando Yoyaquim ya había muerto (2 Re 24,10). Se ha sugerido que al saberse la proximidad del monarca babilonio, sus partidarios en la corte asesinaron a Yoyaquim (W. F. Albright, BA 4 [1942], 49; Bright, *Hist.,* 339; J. P. Hyatt, JBL 75 [1956], 279). Si ello fuera cierto, entonces la noticia dada en 2 Re no sería otra cosa que la fórmula estereotipada que se emplea para el final de todos los reinados. Esta hipótesis es mucho más plausible que la profanación de la tumba de Yoyaquim después de la primera toma de Jerusalén, en 597.

69 IV) *Joaquín* (22,20-30). A Yoyaquim le sucedió en el trono su hijo de dieciocho años, que reinó sólo tres meses (2 Re 24,6-8). Fue exiliado a Babilonia, con la reina madre y los nobles de Judá, cuando Nabucodonosor tomó Jerusalén por vez primera, en marzo de 597 (2 Re 24,10-16; Wiseman, *Chronicles,* 73). Este oráculo resulta un tanto complicado, y puede dividirse en tres partes: 20-23; 24-27; 28-30.

20-23. Gramatical (verbos y sufijos van en femenino) e ideológicamente, estos versículos se refieren a la misma Jerusalén. Si tenemos en cuenta que el sitio y captura de la ciudad llenaron todo el reinado de Joaquín, esta introducción queda bien situada aquí. **20.** Jerusalén mira su propia ruina desde todas las alturas cercanas: el Líbano, al norte; Bašán, al nordeste, en Transjordania; desde el entrante al norte de Moab que domina el valle del Jordán, los montes de Abarim, cuya cumbre más alta es el monte Nebo (Nm 27,12; Dt 32,49). *amantes:* Este término designa usualmente los ídolos o las naciones extranjeras; aquí se refiere a los mismos dirigentes de Judá (cf. v. 22). **21.** La causa de esta ruina es la negativa del pueblo a obedecer, ya desde su mismo origen (cf. 2,31; 3,24; 7,24ss; 11,7ss). **23.** Jerusalén es comparada con un alto cedro del Líbano; Ezequiel aplicaba esta comparación a toda la dinastía davídica (Ez 17). Jeremías podría aludir también al palacio real (cf. 21,13-14).

24-27. Esta primera interpelación a Joaquín, en prosa, sería proclamada al tiempo de los sucesos del año 597, pues se predice detalladamente cuanto leemos en Re. **24.** *Konías:* Sólo aquí y en 37,1 hay testimonios de esta forma abreviada del nombre del rey. *anillo sellado:* Los anillos con sello pertenecientes a personajes importantes eran custodiados cuidadosamente, pues se utilizaban para sellar los documentos oficiales (cf. Ag 2,24); según esto, Yahvé abandona al rey a su propia suerte. **26.** *madre:* Cf. comentario a 13,18. *allí moriréis:* Si bien Joaquín fue liberado bajo Evil-Merodak (cf. Albright, BA 4, 49-55; A. Bea, Bib 23 [1942], 78-82), debió de permanecer en Babilonia, donde murió (2 Re 25,27-30 = Jr 52,31-34).

28-30. Este segundo oráculo se dirige al rey como si éste ya hubiera marchado al exilio. **28.** *vaso despreciado:* La imagen recuerda el relato del «jarro roto» (cf. 19,1ss); Jeremías la aplicará más adelante a Moab

(48,38), como Oseas la aplicara antes a Israel (Os 8,8). **29.** *tierra:* Se le pide solemnemente que preste atención, quizá en calidad de testigo en el juicio final que se pronuncia contra Joaquín (cf. cap. 2, sobre el esquema del *rîb). **30.** sin hijos:* En contradicción con 1 Cr 3,17-18. Pero Jeremías aclara el sentido que da a este adjetivo: ningún descendiente de Joaquín ocupará el trono. Zorobabel, su nieto, regresó a Jerusalén después del exilio, pero en calidad de gobernador, no de rey (1 Cr 3,19). Jeremías vio claro que la historia del rey desterrado estaba acabada, no como resultado de una especulación sobre las combinaciones políticas, sino por un conocimiento profundo que se situaba en otro plano: el de los designios de Yahvé (Rudolph). Indudablemente, detrás de estas palabras que se refieren a Joaquín debe latir una cierta esperanza de que este rey restauraría la dinastía davídica (al menos entre quienes se mantuvieron fieles a él y rechazaron a Sedecías; cf. M. Noth, RHPR 33 [1953], 81-102; GesSt, 346-71). Jeremías, pues, saldría al paso de tal esperanza afirmando la absoluta repulsa tanto de Joaquín como de sus descendientes.

70 v) *El rey futuro* (23,1-8). Los oráculos sobre los diferentes reyes han seguido un orden cronológico. En consecuencia, sería de esperar que ahora viniese un oráculo sobre Sedecías, pero el profeta cambia de perspectiva. Del nuevo rey de Judá sólo se toma el nombre, pero transformado, para proclamar (v. 6) una nueva era mesiánica. El estado en que ha llegado a nosotros esta descripción del futuro combina varios breves oráculos.

1-4. Este primer oráculo, en prosa, se refiere tanto a los «pastores» como al «rebaño». **1-2.** La autenticidad de estos versículos es segura; los malos pastores, es decir, los reyes, actúan todavía, pero Yahvé se dispone para hacer recaer sobre ellos su juicio. Lo cierto es que los últimos reyes de Judá tuvieron un fin trágico. **3-4.** Jeremías se vuelve ahora al pueblo utilizando unos términos semejantes a los que ya empleara en otra ocasión (cf. 3,14-18). Su perspectiva es la restauración del pueblo después del exilio, con el pleno cumplimiento de los planes de la alianza.

5-6. Este oráculo poético sobre el «renuevo de David» es ciertamente auténtico; algunos llegan incluso a pensar que ésta es la única afirmación de Jeremías acerca de un Mesías personal (cf. Skinner, *op. cit.,* 311ss). **5.** *vienen días:* No hemos de insistir demasiado en la cuestión del tiempo a propósito de esta expresión. Parece que su finalidad es llamar la atención sobre una proclamación solemnísima (cf. 7,32). *germen justo:* El término *ṣemaḥ,* junto con la expresión sinónima que se encuentra en Is 11,1, se convirtió en una forma clásica de designar al Mesías (Zac 3,8; 6,12). **6.** Tanto Israel como Judá disfrutarán de esta salvación. Jeremías nunca olvida su patria (cf. caps. 30-31). *el Señor nuestra justicia:* El nombre que llevará el futuro rey es un juego de palabras sobre el nombre de Sedecías; *Yhwh ṣidqēnû* (Yahvé es nuestra justicia), comparado con *ṣidqî-yāhû* (mi justicia es Yahvé), presenta úni-

camente un cambio de los sufijos pronominales y de la posición que ocupa el nombre Yahvé. Aquí el término «justicia» ha de entenderse en su pleno significado, que incluye la presencia y la acción salvadoras de Dios. Isaías había dado un nombre parecido a su rey futuro: *ʿimmānû ʾēl,* «Dios con nosotros» (Is 7,14). La solemnidad del oráculo hace pensar en una nueva era. Pero ¿cuál exactamente? La respuesta dependerá mucho de la noción que se tenga del mesianismo y de las relaciones de éste con la escatología (→ Aspectos del pensamiento veterotestamentario, 77:23-24). Creemos que Jeremías hablaba de un mesianismo real estrechamente ligado a la historia. La gloria futura no se fija para el fin de los tiempos, sino para el término de un tiempo determinado que se ha vuelto desdichado. Más aún, el mesianismo que aquí se proclama no es otra cosa que la plenitud de una realeza sagrada como medio elegido por Yahvé para hacer realidad las bendiciones de la alianza: la paz y la justicia de su pueblo en la tierra prometida. Esta realeza ideal había sido definida en la profecía de Natán (2 Sm 7) y repetida en los salmos reales (Sal 2; 45; 72; 89; 110). Los profetas, cuando los reyes se volvían infieles, recordaban este ideal y prometían su realización en el futuro, empleando términos que encontramos en este pasaje (cf. Is 9, 5-6; 11,1-9; Miq 5,1-5; Am 9,11; Os 3,5, etc.). Por tanto, al igual que sus predecesores, Jeremías predice la restauración de la dinastía davídica, no tanto sobre unas bases políticas cuanto a nivel de las obligaciones morales y religiosas de la alianza. Conociendo el pleno curso de la historia, y testigos del término de la revelación, nosotros sabemos que esta esperanza sólo en Jesús ha podido cumplirse, y a un nivel muy superior. Para un estudio más amplio, cf. Mowinckel, *He That Cometh,* 155-86; J. L. McKenzie, CBQ 19 (1957), 25-52; J. Bourke, Scr 11 (1959), 97-110.

7-8. Estas líneas se leen también en 16,14-15, donde se encuentran fuera de contexto. Predicen un retorno del destierro para el Israel del Norte, en términos de un nuevo éxodo. No hay razón para dudar de su autenticidad, pues Jeremías albergaba esta esperanza (cf. caps. 30-31, esp. 31,7-14). Sin embargo, su conexión con el anterior oráculo resulta más bien floja; el hecho de que los LXX lo colocasen detrás de 23,40 es señal de una fluctuación en la tradición.

71 c) OPÚSCULO SOBRE LOS PROFETAS (23,9-40). Esta segunda colección de oráculos se refiere a una nueva clase entre los dirigentes de Israel, que también se comportó mal, los profetas. Jeremías nunca cesó de denunciarlos (2,8; 4,9; 5,31; 6,13-15; 14,13-16, etc.). **9-12.** Estos versículos introductorios no van contra los falsos profetas directamente. Son una queja de Jeremías que recuerda su primitiva predicación sobre la corrupción universal de Judá (cf. 5,1ss; 9,1ss). A la vista de aquélla, Jeremías se siente desolado. Estos acentos ya se habían escuchado antes (4,19) y más tarde influirían en los salmistas (Sal 6,3-4; 31,11; cf. Hab 3,16). La tierra está en situación de adulterio por causa de la depravación moral y la idolatría (cf. 5,7-8); sacerdotes y profetas tienen su parte de culpa en estas maldades. El castigo que ha de venir

se simboliza mediante la imagen de un caminar en medio de la noche por una senda resbaladiza (cf. Is 18,21-23; Sal 35,6). **10bc.** Glosa inspirada en 4,28; 9,11; 12,4. **13-15.** La primera característica de los falsos profetas es su conducta moral. Jeremías establece una comparación entre los de Samaría y los de Jerusalén. Ambos grupos son culpables. También Ezequiel asimilará ambas ciudades para compararlas, como aquí, con Sodoma y Gomorra (Ez 16). **16-22.** Una segunda forma de reconocer a los falsos profetas es examinar el objeto de sus mensajes. No son sino lisonjeadores de las pasiones populares, siempre profetizando paz aun cuando prevalezca el mal. Son mentirosos, víctimas de su propia imaginación (cf. 6,14; 8,11; Miq 3,5). **18.** Glosa introducida para explicar la escasez de los verdaderos profetas. **19-20.** Estos versículos se leen también en 30,23-24 y están fuera de contexto en ambos lugares. Suelen ser repudiados como inauténticos, debido a su fuerte tendencia apocalíptica. **21.** Este versículo es la continuación lógica del v. 17. Estos profetas no han sido enviados; por consiguiente, la misión divina es otro de los rasgos que acreditan a la verdadera profecía (cf. 14, 14; 27,15; 29,9). **22.** Otra señal de la verdadera profecía es el tomar parte en el consejo de Yahvé, es decir, en la asamblea de los ángeles (cf. 1 Re 22,19ss; Job 1,6; 2,1). Sin embargo, Jeremías no se detiene en esta nueva señal, sino que insiste en que, para conocer si alguien ha sido enviado o no, es decisivo el carácter moral y religioso de sus palabras (cf. Dt 13,1-6). **23-32.** Un criterio final es la forma de comunicación: en sí mismo, el sueño nada tiene en común con la palabra de Dios. **23-24.** Estos oscuros versículos quizá expresen el punto de vista personal de Jeremías acerca de los sueños. Su naturaleza supone que Dios está tan cerca que es posible llegar a él siempre que el hombre lo desee. Pero esto es una ofensa contra la trascendencia de Dios. **25-32.** Los sueños servían en el Próximo Oriente antiguo para conocer la voluntad de los dioses, pero en Israel no eran muy frecuentes (Nm 12,6; 1 Sm 28,6; Joel 3,1; Job 33,15-16). Debido al carácter mágico e imaginario de su interpretación, nunca debieron de contar mucho y fueron formalmente recusados como medio de revelación (27,9; Dt 13,1ss; Zac 10,2; sobre esta cuestión, cf. I. Mendelsohn, IDB 1, 868-69; especialmente A. M. Esnoul [ed.], *Les songes et leur interprétation* [París, 1959]). **33-40.** El opúsculo termina con la explanación de una palabra. **33.** Un término técnico para designar el oráculo es *maśśāʾ*, derivado del verbo *nāśāʾ* «alzar» (cf. P. A. H. de Boer, OTS 5 [1948], 197-214; G. Lambert, NRT 77 [1955], 963-69), pero este mismo término significa «fardo». La pregunta era *mâ-maśśāʾ* (qué es el oráculo); y, siguiendo las enmiendas propuestas por P. Wernberg-Moller (VT 6 [1956], 315-16), la respuesta dada es *ʾattēmâ maśśāʾ* (vosotros sois el fardo). **34-40.** Una justificación muy complicada de la supresión del término *maśśāʾ*: Yahvé lo ha prohibido, pero no se nos dice por qué. Rudolph ve aquí una adición talmúdica que realmente no dice nada. Ciertamente parece una adición muy tardía, pues el término estaba aún en uso durante el período posexílico (Zac 9,1; 12,1; Mal 1,1).

72 d) Los dos canastos de higos (24,1-10). El capítulo final de esta sección nos lleva de nuevo al del comienzo (21,1-10), con la misma condenación de Sedecías y de los que sobrevivieron al asedio de 597. El cap. 24 narra una visión del profeta semejante a la de 1,11ss, y especialmente a la visión de Amós de «un canasto de fruta madura» (Am 8,1-3). En todos estos casos nos encontramos con idéntica estructura literaria: la visión en sí, una pregunta de Yahvé, el significado profético de la visión. Seguimos manteniendo que aquí se trata de la experiencia real del profeta expresada en este género literario. **1.** *colocados delante del templo:* Estas palabras sugieren que los higos eran una ofrenda de primicias (Dt 26,2-11). Pero ¿cómo es posible que se hayan ofrecido frutos malos? La hipótesis de Penna, en el sentido de que el templo tiene aquí un valor puramente simbólico, es esclarecedora: puesto que el templo no es inviolable (cf. 7,1ss), los que han sobrevivido a la catástrofe de 597 serán definitivamente repudiados. *esto era después...:* Este dato cronológico es un breve resumen de 2 Re 24,14-16; el oráculo se pronunció en 597 o poco después. **5-7.** Comienza la explicación de la visión. Los higos buenos son los exiliados de 597. Es sorprendente que ahora son ellos la porción elegida del pueblo que formará el nuevo Israel. **6.** *reconstruir... plantar:* Jeremías es llamado ahora a cumplir la segunda parte de su misión (1,10). **7.** El nuevo Israel será fiel a la alianza, porque el Señor cambiará su corazón. Sólo cuando Israel «conozca» a Yahvé —cuando observe su ley de todo corazón— estará realmente concluida la alianza. Este cambio de corazón será fundamental en la nueva alianza (cf. 31,33). **8-10.** Los higos malos son todos los que se quedaron en Palestina después de 597, incluidos el rey y los nobles. Se consideraban a sí mismos como la porción elegida de Yahvé, porque habían escapado al exilio, mientras que los exiliados eran los malos, que habían recibido el justo merecido por sus acciones. Jeremías invierte los términos de esta creencia, como hace Ezequiel en un discurso semejante (Ez 11,14-21). **8.** *asentados en la tierra de Egipto:* Esta colonia pudo tener su origen en 609, cuando Joacaz fue llevado allí (2 Re 23,34); también es posible que estuviera formada por miembros de la facción partidaria de Egipto huidos cuando Nabucodonosor dirigió sus ejércitos contra Palestina en 598. **9-10.** La sentencia pronunciada sobre los «higos malos» contiene una serie de expresiones condenatorias propias de Jeremías (15,4; 21,7; 29,18; 34,17; cf. también Dt 28,37; Sal 44, 44-15).

73 **E) ¿Prólogo o epílogo? (25,1-13b).** Los comentaristas están de acuerdo en considerar esta perícopa como un resumen del ministerio de Jeremías hasta el año 605-604, pues está fechada exactamente en el año cuarto de Yoyaquim (v. 1). Además se alude a un libro escrito (v. 13), y sabemos que ese mismo año Jeremías dictó todos sus oráculos a Baruc (cap. 36). Debe haber alguna relación entre este pasaje y el libro; nos inclinamos a pensar que es el encabezamiento o el epílogo del libro. Las muchas diferencias existentes entre el TM y los LXX son prueba de amplificaciones redaccionales. En general, los críticos coinciden en

quitar lo siguiente: todas las referencias a Nabucodonosor y a los caldeos, pues en 605 el invasor aún era desconocido; el final de los vv. 3-4, glosa tomada de 7,25-26; el v. 6, que interrumpe la continuidad entre los vv. 5 y 7a; 7b, que falta en los LXX; «y contra todas estas naciones vecinas» del v. 9, pues el rollo contenía únicamente los oráculos contra Judá (cf. v. 1); el v. 12, pues también se excluía el oráculo contra Babilonia. Aliviado así el texto de todas sus glosas, da un resumen lógico y claro de la predicación de Jeremías. **5.** El profeta resume su mensaje en la necesidad de la conversión, pues ésta es la condición fundamental para que se cumplan las promesas de la alianza (cf. 3,1-4,4). Si no se da aquélla, vendrá necesariamente el castigo (expresado todavía en los términos genéricos de una invasión procedente del norte; cf. v. 8; 1,15; 4,6; 6,1ss, etc.). **10.** No habrá más alegría (7,34; 16,9). Pararse el molino y apagarse la lámpara son signos de que ha cesado la vida (cf. Ecl 12,3-6, donde se emplean símbolos semejantes para expresar la proximidad de la muerte). **11.** *setenta años:* Esta predicción (cf. 29,10), que ciertamente es el origen de 2 Cr 36,21 y Dn 9,2, ha sido objeto de amplias y numerosas discusiones. En la actualidad todavía hay algunos que toman este número en sentido estricto (Penna, *op. cit.;* C. F. Whitley, VT 4 [1954], 60-72; VT 7 [1957], 416-18; A. Orr, VT 6 [1956], 304-306). Pero teniendo en cuenta que el número 70 es con frecuencia símbolo de «muchos» (cf. Jue 1,7; 8,14; 1 Sm 6,19; 2 Sm 24,15; Sal 90,10, etc.), nos inclinamos a pensar que Jeremías sólo trataba de indicar un largo período de tiempo, sin precisar más. Esta hipótesis cuenta con una prueba confirmatoria extrabíblica, pues un texto asirio emplea la misma expresión para indicar simplemente un tiempo indefinido (cf. E. Vogt, Bib 38 [1957], 236; O. Plöger, *Hom. F. Baumgärtel* [Erlangen, 1959], 124-30).

74 **F) Juicio sobre las naciones (25,13c-38).** En esta nueva sección Jeremías se comporta como «profeta para las naciones» (1,5). Los LXX presentan estas profecías inmediatamente (25,14-31,44), colocando en tercer lugar el oráculo introductorio (32,13-38). El TM, por el contrario, trae todos estos oráculos al final del libro y sitúa aquí sólo el introductorio. Más adelante volveremos sobre este problema (→ 109, *infra).*

Sea cual fuere la situación original de los oráculos contenidos ahora en los caps. 46-51, el presente discurso sirvió como prólogo o como epílogo a toda la colección. Considerando su posición en los LXX y el problema paralelo de 25,1-13b en su relación con la primera parte del libro, lo tomamos como un resumen final de la nueva actividad del profeta. **15-17.27-29.** El símbolo de la copa del juicio tiene su origen probablemente en las ordalías (cf. Nm 5,11-31). Al mismo tiempo, la embriaguez es símbolo de un estado pecaminoso que reclama el correspondiente castigo (13,12-14; 51,17; Is 19,14; 28,7-13). Con mayor frecuencia todavía, la copa de vino significa la ira vengadora del Señor (49,12; Hab 2,15-16; Ez 23,32-34; Is 51,17-23; Lam 4,21; Sal 60,5; 75,9). **18-26.** La lista de naciones interrumpe la secuencia lógica del pasaje anterior; fue añadida después que los oráculos pasaron al final del

libro. Los cuatro nombres geográficos siguientes faltan en los LXX: Us, territorio que probablemente haya de buscarse en el desierto sirio; Zimrí, desconocido, a menos que haya de leerse Zimkí, lo que daría una escritura *atbaš* (sustitución de letras hebreas en orden inverso) por Elam; Šešak, otra escritura *atbaš* por Babel, y, finalmente, Arabia. Estos criptogramas son señal segura de adiciones posteriores (en cuanto a la identificación de los restantes nombres, → 111-117, *infra*). La lista de Jerusalén, Judá y su pueblo está aquí fuera de lugar y debe cambiarse (v. 18). **30-38.** Este poema sobre el juicio universal de Yahvé, presentado una vez más como litigio (*rîb;* v. 31), es una especie de segundo resumen de los oráculos contra las naciones. **30.** *el Señor ruge:* Antropomorfismo inspirado en las antiguas teofanías en medio del trueno (Ex 19,16). La presente teofanía también tiene lugar en medio de la tempestad (v. 32; cf. 23,19; Am 1,2; Joel 4,16), a menos que se trate del rugido de un león, al que Yahvé es también comparado (Am 3,8; Os 10,11). **33.** Este versículo interrumpe el desarrollo del poema; es una glosa inspirada en 16,4. **38.** *león:* Algunos comentaristas rechazan este versículo, porque el león sólo podría ser Nabucodonosor (cf. 4,7). Pero tal identificación no puede probarse; el león simboliza también a Yahvé, lo mismo que la espada significa su ira (Ez 22,1-22). La perícopa entera muestra con claridad que la acción de Yahvé no se limita a Israel, sino que se extiende a todas las naciones conocidas.

75 **III. La restauración de Israel (26,1-35,19).** Lo mismo que en los restantes libros proféticos, sigue una sección sobre la restauración de Israel (caps. 30-33) después de los «oráculos contra las naciones» (→ 74, *supra;* 80, *infra*). Se ha añadido una pequeña colección de narraciones sobre Jeremías y los falsos profetas (caps. 27-29), porque éstos prometían también una restauración, pero sobre bases falsas. Finalmente, a toda la sección precede la lucha de Jeremías con los dirigentes del pueblo (cap. 26).

A) Persecución contra Jeremías (26,1-24). Es opinión común que este capítulo contiene la narración de Baruc sobre las consecuencias y circunstancias del discurso pronunciado por Jeremías contra el templo (7,1-15). Este vivo relato no ofrece dificultades y, por otra parte, requiere un testigo presencial. **1.** *al comienzo del reinado:* Si esta anotación cronológica (*b^{e}rēʾšît maml^{e}kût*) corresponde a la expresión similar acádica (*rēš šarrūtim*), el incidente ocurrió en 609, antes del primer año de reinado, 608. **2-6.** Estos versículos son un resumen del discurso sobre el templo: Yahvé suspenderá su juicio si el pueblo se arrepiente y observa la ley. Pero se añade aquí una nueva idea: Yahvé se revela únicamente a través del ministerio de los verdaderos profetas (cf. 7,25; 25,4); es una especie de introducción a los capítulos siguientes. Las palabras del profeta provocaron un escándalo general y motivaron una denuncia contra él (vv. 7-9). **10-19.** El litigio no es descrito y puede compararse a casos paralelos del NT (Mc 14,55ss y par.; Act 6,11-14; 21,27-31). **10.** *príncipes de Judá:* Si bien el término *śārîm* puede significar «príncipes», también se aplica muchas veces a los altos dignatarios, estrecha-

mente relacionados con los «ancianos» *(z^eqēnîm,* v. 17), que constituían el elemento influyente en el pueblo (cf. De Vaux, IAT 110, 184). *Puerta Nueva:* Será mencionada nuevamente en 36,10; Vincent la identifica con la «puerta superior de la casa del Señor» construida por Jotam (cf. comentario a 20,2). Era costumbre celebrar los juicios en las puertas (cf. Gn 23,10-20; Rut 4,1; Prov 31,23, etc.). **11.** *merece la muerte:* El sermón de Jeremías fue interpretado como blasfemo y merecedor de la pena de muerte (Lv 24,10-16; 1 Re 21,13). **12-15.** Jeremías presenta su propia defensa: las palabras no son suyas, sino de Yahvé, que le ha «enviado»; ésta es una señal de la verdadera profecía (cf. 23,21). **16-19.** Los jefes civiles, impresionados por la defensa, se enfrentan con las autoridades religiosas. Arguyen a base de un caso similar ocurrido cien años antes (Miq 3,12), lo que prueba que los oráculos de los profetas se conservaban cuidadosamente y eran bien conocidos. La reacción ante las palabras de Miqueas fue distinta de la que se produjo frente a las de Jeremías. Ezequías emprendió una reforma religiosa (2 Re 18,4); el castigo evitado a que se alude aquí pudo ser la retirada de Senaquerib en 701 (2 Re 19,35-36). **20-23.** Cuenta ahora Baruc la historia de la muerte de un profeta, Urías, que había predicado en términos semejantes, pero no sabemos cuándo. La intención del biógrafo es ciertamente explicar la clase de peligro de que se libró Jeremías. Quiryat-Yearim se sitúa comúnmente en Abu Ghosh, a unos 13 kilómetros al noroeste de Jerusalén. Elnatán volverá a estar presente en el incidente del rollo, en 605-604 (36,12); puede que sea el suegro de Yoyaquim (2 Re 24,8). La extradición de los refugiados políticos era una cláusula frecuente en los tratados del segundo milenio antes de Cristo (cf. ANET 200-201, 203). Recordemos que Yoyaquim fue puesto en el trono por Nekó en 609, quedando obligado a pagar a éste un fuerte tributo (2 Re 23,34-35); puesto que era vasallo de Egipto, es muy posible que en el correspondiente tratado hubiera una de estas cláusulas de extradición. También es posible que la extradición fuera ya común en el derecho internacional. **24.** Este versículo quedaría mejor a continuación del 19. *Ajicam, hijo de Šafán:* Este Šafán es el escriba real que tomó parte en la reforma de Josías (2 Re 22,3ss). Si su hijo, Ajicam, protege a Jeremías, es señal de que el profeta estaba en buenas relaciones con la familia. Lo confirma el hecho de que otro hijo de Šafán, Guemarías (36,10), mostrará simpatías hacia él (36,25), y el hijo de Ajicam, Godolías, dará pruebas de una gran veneración hacia Jeremías (39,14; 40,5ss). Estas relaciones amistosas entre Jeremías y aquella familia, que tanta influencia tuvo en la reforma, son una clara señal de que éste debió de mantener una actitud positiva ante la política de Josías.

76 **B) Disputa de Jeremías con los falsos profetas (27,1-29,32).** Los tres siguientes capítulos formaron antes una colección independiente, como lo prueban su estilo y el tema que tratan. El nombre del rey de Babilonia (Nabucodonosor) se escribe aquí «Nebucadnezzar» en lugar de «Nebucadrezzar», como en los demás lugares, y el nombre de

Jeremías es *Yirm^{e}yāh* en vez de *Yirm^{e}yāhû*. Se nos habla de los intentos llevados a cabo por Jeremías, durante los primeros años de Sedecías, para convencer a los judaítas, tanto los que estaban en Palestina como los que habían marchado ya al destierro, de que debían someterse a Nabucodonosor en lugar de sublevarse contra él, como pretendían los falsos profetas. El TM es mucho más largo que los LXX; es muy verosímil que este último presente el texto original.

a) COALICIÓN DEL OCCIDENTE (27,1-22). La fecha que se da para este acontecimiento es el comienzo del reinado de Yoyaquim, pero luego, en el cuerpo del relato, sólo se habla de Sedecías. Según 28,1, la fecha es su cuarto año (594-593). De hecho, este primer versículo, que falta en los LXX, es una mera repetición de 26,1; por consiguiente, podemos leer aquí también «Sedecías», como atestigua la Pesh. Este capítulo es la única fuente de que disponemos acerca de la coalición de los pequeños estados occidentales (v. 3), pero su contexto histórico es ilustrado en cierta medida por las Crónicas de Babilonia publicadas por Wiseman. En 596-595, Nabucodonosor fue atacado en su propio país por un enemigo desconocido (¿Elam?), y al año siguiente (595-594) tuvo que sofocar una sublevación dentro de sus fronteras. En 594-593 llevó una campaña militar en Siria; las Crónicas se detienen aquí, dejando una laguna que va de 594-593 a 557 (Wiseman, *Chronicles,* 73-75). Estando, pues, tan atareado el rey de Babilonia en el este, aquellos pequeños estados trataron de juntar sus fuerzas y sacudir el yugo de Babilonia, pero fue en vano. Según Jr 51,59, Sedecías envió aquel mismo año una delegación a Babilonia; los historiadores creen que fue precisamente para justificar su conducta ante el rey de Babilonia.

2. El mensaje es transmitido primeramente por una acción profética (cf. 13,1-11). **3-11.** El profeta se dirige ante todo a los embajadores de los estados de Transjordania y de las dos ciudades-estado de Fenicia. Indudablemente, el propósito que traían era ganarse a Sedecías para su causa. Yahvé es Señor no sólo de la creación, sino también de la historia; ha encargado a Nabucodonosor, su siervo (v. 6; Ez 30,25), que someta al pueblo, como lo simboliza el yugo que lleva Jeremías. Por consiguiente, es una locura esperar la liberación predicha por los profetas y adivinos de aquellos pueblos. Tampoco aquí juzga Jeremías la situación desde un punto de vista político, sino de acuerdo con su fe en que Yahvé dirige todos los acontecimientos. Resistir a Nabucodonosor es resistir a Yahvé, lo que sólo puede acarrear destrucción (cf. Welch, *op. cit.,* 195-212). **7.** Este versículo falta en los LXX y es una evidente glosa exílica sobre la caída del Imperio neobabilonio.

12-15. Se dirige ahora el mismo mensaje a Sedecías. **13.** El versículo, que falta en los LXX, es una repetición del v. 12, bajo una forma distinta. **16-22.** Finalmente, Jeremías previene al pueblo y a los sacerdotes de que participen en la esperanza de los falsos profetas. La predicación de éstos incita a la sublevación, porque creen que el final del exilio está cerca. Pero esta rebelión va también contra Yahvé y, por consiguiente, no puede ser inspirada por él. El texto de esta última sección ha sufrido

varias amplificaciones, como lo muestran los LXX: el v. 17 falta por completo e interrumpe la secuencia lógica de los vv. 16 y 18; también falta la enumeración de los utensilios del templo contenida en el v. 19, y es difícil entender cómo pudieron haber sido llevados a Babilonia. **21-22.** Los LXX dicen simplemente: «Serán llevados a Babilonia», lo que constituye una perfecta conclusión para los vv. 19-20. La predicción del retorno está fuera de lugar en este oráculo de condenación.

77 b) PROFECÍA CONTRA PROFECÍA (28,1-17). La narración es de tipo biográfico y debe atribuirse a Baruc; el pronombre personal «a mí» (v. 1) se suele corregir por «Jeremías». Se da la fecha del acontecimiento en un texto complicado (v. 1). Si suprimimos, como hacen los LXX, «en el comienzo» (probable armonización con 27,1), entonces el incidente ocurrió en 594-593, hacia la época en que Jeremías transmitió su mensaje a los embajadores, pues Jeremías sigue realizando la acción simbólica del yugo.

1. *el quinto mes:* La precisión es importante (cf. v. 17). Gabaón es una ciudad de Benjamín, identificada con la moderna El-Jib, a unos kilómetros al noroeste de Jerusalén. **2-4.** Jananías proclama su oráculo en el estilo de los verdaderos profetas. La esencia de su mensaje es lo opuesto a la predicción de Jeremías (cap. 27): el yugo de Babilonia será pronto quebrantado, y Joaquín regresará a Jerusalén. Esta última afirmación ha hecho pensar a los historiadores que una parte del pueblo consideraba monarca legítimo al joven rey y no aceptaba a Sedecías. En apoyo de esta hipótesis ha venido el descubrimiento de unas impresiones con la inscripción «a Elyáquim, siervo de Yaukín». Estas inscripciones, descubiertas en Bet-Šemeš y Beit Mirsim —y recientemente en Ramat Rahel (Aharoni, BASOR 170, 67)— llevan fechas posteriores al exilio del rey en 597. **5-9.** La respuesta de Jeremías es otro intento de establecer claramente la diferencia entre la verdadera y la falsa profecía. Esta proclama constantemente un mensaje de paz (cf. 6,14; 23,17), por lo que está en contradicción con los verdaderos profetas, que tan frecuentemente hablaron de condenación. Jeremías sienta además otro criterio para reconocer la verdadera profecía, y es su cumplimiento (cf. Dt 18,21-22). **10-11.** Jananías, con gran confianza, realiza su propia acción profética para producir la salvación. No es preciso que nos preguntemos por la sinceridad de este hombre. Lo cierto es que su fe dependía principalmente de las circunstancias políticas. La coalición que se estaba formando le infundía su gran seguridad. Tan repentina reacción dejó a Jeremías confuso e incapaz de dar una respuesta. **12-17.** La respuesta llegó después de un lapso; los verdaderos profetas no eran unos soñadores ni víctimas de su imaginación, sino que dependían por completo de la inspiración de Yahvé. **13.** Preferimos la lectura de los LXX: «Tú has quebrantado yugos de madera, pero yo los voy a reemplazar con otros de hierro». Jananías estaba provocando una sublevación que conduciría a una total sumisión bajo Nabucodonosor. **15-16.** Ahora recibe Jananías su propia sentencia, expresada con un juego de palabras sobre el término *šālaḥ,* «enviar». No había sido «enviado» por Yahvé como

verdadero profeta, pero será «despedido». Merece la muerte por haber hablado sin mandato (Dt 18,20). La nota final «porque has predicado...» falta en los LXX y puede ser una glosa tomada de Dt 13,6. **17.** Dos meses después (cf. v. 1) murió Jananías. Este cumplimiento de la predicción hecha por Jeremías es considerado como una prueba autentificadora de su misión (cf. vv. 5-9).

78 c) LA CARTA A LOS DESTERRADOS (29,1-32). No sólo en Palestina, sino también en Babilonia, había otros profetas de la misma clase que anunciaban la pronta liberación del dominio babilónico (cap. 28). El texto, procedente de las memorias de Baruc, ha sufrido alteraciones. Algunos investigadores leen los vv. 8-9 después del v. 15, pues rompen la secuencia entre los vv. 7 y 10; por su parte, los vv. 16-20 (que faltan en los LXX) son un duro ataque contra Sedecías, que resulta extraño en una carta a los desterrados de Babilonia. Parecen estar inspirados en 24,8-10.

I) *La carta* (29,1-23). **2-3.** Esta carta está fechada después de la primera cautividad de 597, y fue enviada a Babilonia con la delegación de Sedecías. Aunque muchos investigadores creen que esta delegación iba a entregar el tributo anual, nosotros opinamos que más bien llevaba la intención de justificar a Sedecías (cf. comentario a 51,59), después de los tanteos hechos por este rey para unirse a la coalición de los estados occidentales (cap. 27) en el año 594-593. *Elasá:* Hijo de Šafán y, con toda probabilidad, hermano de Ajicam (cf. 26,24). *Guemarías:* Hijo de Jilquías. Debe de pertenecer a la familia sacerdotal, que tan importante papel desempeñó en la reforma de Josías. Ambos estaban seguramente de acuerdo con el «pacifismo» de Jeremías; su elección para esta tarea de restablecer las relaciones de Sedecías con Babilonia debió de ser un acierto. **4-7.** Los exiliados deben establecerse en aquella tierra extranjera y colaborar en su prosperidad. Esta última recomendación hace pensar que los exiliados, engañados por los profetas, habían causado alguna perturbación en Babilonia. ¿No habrían participado en la sublevación de 595-594 (cf. comentario a 27,1-22)? **10-15.** Jeremías explica por qué conviene asentarse en Babilonia: el destierro se prolongará por un tiempo indefinido (cf. 25,11; 28,3) y les interesa promover la prosperidad de su nuevo país (v. 7). No cabe duda de que este consejo causó asombro. A Yahvé se le podía dar culto en Babilonia, pues podía proteger a su pueblo fuera de Palestina; el yahvismo ha conseguido romper ya su confinamiento en la tierra santa (cf. Ex 10,18-22; 11,22-25). **14.** *y yo cambiaré vuestra suerte:* El resto del versículo no aparece en los LXX. Debe de ser una adición exílica. **21-23.** La carta termina con la severa condenación de dos de estos falsos profetas. Serán entregados a Nabucodonosor, que los hará quemar. Este castigo, que está destinado a convertirse en una maldición proverbial entre los exiliados, era bien conocido en Babilonia (cf. Código de Hammurabi, 25, 110, 157; Dn 3,6).

79 II) *Reacción de un desterrado* (29,24-32). La carta causó enorme disgusto en Babilonia, y uno de los profetas envió otra carta a Jerusalén

pidiendo que se arrestase a Jeremías. **24.** *najlamita:* No se conoce ninguna localidad llamada Najlam, a menos que se trate de un adjetivo derivado del verbo *ḥālam,* y entonces significaría simplemente «soñador» (cf. L. Yaure, JBL 79 [1960], 307-309). **25.** *Sofonías:* Fue a consultar por dos veces a Jeremías en nombre de Sedecías (21,1; 37,3); en este pasaje figura como jefe de la policía del templo (cf. 20,1). **26.** *almacenes:* De nuevo nos parece preferible traducir el término hebreo *mahpeket* por «calabozo» (cf. 20,2). *o en la picota:* El TM dice «y en la picota». La conjunción es correcta si el primer término es «calabozo». **31-32.** La respuesta de Jeremías a Semeías es la misma que el profeta diera en otro tiempo a Jananías (28,15ss): no tiene mandato de Yahvé y merece ser castigado. Morirá en Babilonia.

80 **C) La restauración de Israel (30,1-31,40).** Todos están de acuerdo en que este pasaje marca el clímax del mensaje de Jeremías, y no faltan quienes lo tienen por la cumbre de toda la profecía (31,31-34). Esta obra, aunque ya existía por separado antes de ser incorporada al resto del libro, no es una composición única, sino una colección de poemas referentes a un mismo tema. Todavía no se ha dado una respuesta satisfactoria a la cuestión de la fecha y los posibles destinatarios. Para mejor abordar el problema empezaremos por distinguir dos bloques principales: 30,1-31,22 y 31,23-40.

Muchos críticos piensan que el primer grupo de poemas fue compuesto en Mispá, después de la destrucción de Jerusalén en 587, para consolar al Israel del Sur, es decir, a Judá (Skinner, Penna, Nötscher, Steinmann, etc.). Pero hay buenas razones para suponer que son de la primera época del ministerio de Jeremías y que se refieren al Israel del Norte. De hecho, «Judá» (30,3-4) y «Sión» (30,17) parecen ser adiciones posteriores. La acumulación de nombres geográficos y personales —Samaría, Jacob, Efraím, Ramá, etc.— se comprende mejor aceptando que Jeremías piensa en el reino del norte (cf. A. Gelin, *Hom. J. Chaine* [Lyon, 1950], 161-68). Además, tanto las expresiones como los temas que figuran en esta sección son muy semejantes a los del primer poema sobre la conversión (3,1-4,4): los «amantes» que impiden a Israel «volverse» a su Dios; las lamentaciones sobre los altos; la curación de las heridas; la perversidad desde la juventud, etc. Más aún, también en este poema se hace sentir la fuerte influencia de Oseas. En consecuencia, estos oráculos deben datarse en una época temprana de la vida del profeta y su objeto sería consolar al Israel del Norte, que sufría el destierro desde 721 (Eissfeldt, Rudolph, Weiser, Gelin). Sabemos que Josías, una vez liberado del yugo asirio, emprendió una profunda reforma en Judá, que consiguió extender incluso al país del norte (2 Re 23,15-20). Entonces pensó Jeremías que la purificación había sido completa, y que regresaría pronto a su patria, pero la historia tiene sus misterios. El regreso no pudo realizarse, y un nuevo poder, Babilonia, dominaba por completo en Palestina. La esperanza del profeta no se desvaneció, sino que se extendió también a Judá (31,23-40), y ésta puede ser la explica-

ción de que él mismo añadiera después el nombre de «Judá» a sus primeros oráculos.

81 a) ISRAEL DEL NORTE SERÁ RESTAURADO (30,1-31,22). Las siguientes divisiones son un intento de separar los diferentes poemas que forman esta primera colección.

I) *Introducción* (30,1-4). Estos versículos sirven de título a toda la colección, escrita por orden de Yahvé (cf. 36,1-2). El mensaje principal es declarado abiertamente: Yahvé hará que Israel retorne a su tierra.

II) *La desgracia de Jacob llegará a su fin* (30,5-11). El profeta describe con vivos colores los sufrimientos de más de cien años de destierro (vv. 5-7). Los dolores del parto simbolizan una gran desgracia (4,31; 6,24; 22,23); los hombres son los que los experimentan ahora (cf. 50,43). La lamentación se cierra con un sencillo anuncio de la salvación (v. 7). **8-9.** Estas líneas en prosa son una adición, aunque pueden ser auténticas. Se refieren a todo el pueblo en los tiempos mesiánicos. Antes se dijo que el nuevo rey ideal será descendiente de David (23,5); aquí se le llama, simplemente, David, como en Os 3,5 (exílico) y en Ez 34,23-24; 37,24-25. Una fecha muy probable para este oráculo sería después de la destrucción de Judá y su monarquía. **10-11.** Este pasaje, que no está en los LXX, es una copia casi literal de 46,27-28; en ambos casos se halla fuera de contexto. Por vez primera se llama a Jacob «siervo de Yahvé», y todo el pasaje se parece mucho a determinadas partes del Dt-Is, donde se emplea este mismo título con la exclamación «no temas» (Is 41,8-10; 43,1-6; 44,2-5, etc.). De ahí que estos versículos tengan toda la apariencia de una adición exílica, en la que aflora una intensa confianza en que Yahvé hará que Jacob, es decir, todo el pueblo, retorne a su patria. Sin embargo, también ha podido ocurrir que el Dt-Is se inspirase en Jeremías, pues esas semejanzas se siguen dando en los oráculos siguientes, que son auténticos, sin discusión.

III) *Las llagas de Israel serán curadas* (30,12-17). Este nuevo poema es semejante al anterior. Se describen las miserias (heridas) de Israel y se promete su restauración (17a debe leerse a continuación de 17b; Rudolph). La imagen de las heridas y su curación ha sido utilizada por Jeremías más de una vez (8,22; 10,19; 14,17), probablemente por influjo de Oseas (cf. Os 5,13; 6,1; 7,1; 11,7). Aquí, los «amantes» ya no son los ídolos, sino las naciones extranjeras que han castigado al pueblo de Dios, pero que, a su vez, serán castigadas. **17.** *la rechazada:* Este nombre que se da a Israel trae a la memoria el poema sobre la conversión (3,1ss), así como los nombres dados a Israel por Oseas (caps. 1-3). *sin vengador:* Traducción con que se trata de restaurar un texto difícil. El TM dice «Sión, de la que nadie cuida», pero en los LXX tenemos «nuestros despojos, de los que nadie cuida». Así, pues, podemos sustituir *ṣiyyôn* por *ṣêdēnû;* dado que ambos términos son gráficamente tan semejantes, el cambio es admisible.

82 IV) *La restauración* (30,18-24). Se describe ahora extensamente la restauración que acaba de ser anunciada (vv. 7 y 17). Se recuperará

la civilización en su aspecto material; la comunidad política (*'ēdâ;* cf. 1 Re 12,20) será reinstaurada, con un rey propio (v. 21). Este nuevo gobernante será el perfecto mediador entre Yahvé y su pueblo. ¿Piensa aquí Jeremías en una monarquía dividida? La vaguedad del texto no permite dar una respuesta clara. Es cierto que más tarde no dudaría en afirmar que todo el pueblo se reuniría bajo un solo rey davídico (cf. vv. 8-9; 3,14-18; 23,1-6), pero en esta fecha temprana puede que tuviera otro punto de vista. Sin embargo, también ahora considera a Jerusalén como el centro real de culto para el Israel del Norte. El rey, davídico, pues, sería otro vínculo más de unidad (Rudolph). En otras palabras: Jeremías parece esperar que retorne la era gloriosa de David, con su vida alegre y libre en la tierra prometida. La difusión de la reforma de Josías en el país del norte era como para alentar esta esperanza y para creer en su próxima realización. **22.** Esta fórmula, relacionada con la alianza, se omite en los LXX, y está aquí fuera de contexto (cf. 31,33). **23-24.** Este pasaje apocalíptico se lee también, palabra por palabra, en 23,19-20, y es omitido igualmente por los LXX. En ambos lugares está fuera de contexto y debe rechazarse como no auténtico.

83 v) *Buenas nuevas del retorno* (31,1-6). Los cuatro siguientes poemas tienen por tema central la alegría desbordada del retorno. Son introducidos mediante un nuevo título (v. 1 falta en los LXX) en el que «Israel» designa a todo el pueblo; pudo haber sido añadido en una época posterior. A lo largo de toda esta sección nos encontramos con expresiones semejantes a las del Dt-Is, que podemos explicar por la semejanza de temas: el retorno del exilio contemplado como un nuevo éxodo. Sin embargo, pudo ser Jeremías el que influyera sobre este profeta anónimo (cf. comentario a 30,5-11). **2.** *favor en el desierto:* Jr y Dt-Is (Is 41,17-20; 43,16-21; 48,20-22, etc.) describieron el retorno como un nuevo éxodo, pero mucho más glorioso, pues ambos son puestos en relación como tipo y antitipo (cf. J. Harvey, ScEccl 15 [1963], 383-405). **3.** Se dice que el amor fundado en la alianza es «antiguo» o «eterno», pues tiene su origen en la etapa del desierto y nunca cesará (cf. Dt 7,8; 10,15; Os 2,21; 11,1-4; Is 43,4; 54,8, etc.; cf. W. F. Lofthouse, ZAW 51 [1933], 29-35; Eichrodt, *Theology,* 232-39). Una traducción mejor del último estico podría ser «por esto yo te he atraído con misericordia» (cf. A. Feuillet, VT 12 [1962], 122-24).

84 vi) *El nuevo éxodo* (31,7-14). La marcha triunfal a través del desierto es motivo de alegría para los repatriados y para las naciones extranjeras. **7.** El himno comienza con una solemne invitación a la alegría, porque Yahvé ha derramado la salvación sobre su pueblo (cf. Is 12,6; 40,9-10; 44,23; 55,11; Sal 47,2.9-10; 68,33-36; 95-99). Estos pueblos son llamados «el resto», es decir, el pequeño número de los que se libraron de la calamidad de 721, y que han sido purificados a través del exilio, para constituir el nuevo Israel fiel a su Dios (cf. R. de Vaux, RB 42 [1933], 526-39). **8.** *confines del mundo:* Esta expresión es sinónima de «norte», es decir, de Asiria, adonde han sido llevados cautivos; también Dt-Is se expresa en términos semejantes (Is 43,5-6).

La caravana está formada por gente débil, nuevo signo de lo milagroso del acontecimiento (cf. también Is 35,5ss; 42,16). **9.** *partieron con lágrimas...:* Esta misma oposición entre tristeza y alegría es el tema central de otro himno sobre la vuelta del exilio (Sal 126). *arroyos de agua:* Tenemos aquí una alusión al acontecimiento de la «roca» del primer éxodo (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13); ahora no se trata de un manantial ocasional, sino de corrientes que fluyen constantemente. *caminos llanos:* Jeremías pretende acentuar con esta nueva imagen lo fácil de la marcha, muy diferente de la que tuvo lugar durante el primer éxodo (cf. Is 40,4). *padre de Israel:* La paternidad de Dios con respecto a Israel, su primogénito, es un tema esporádico en el AT. La idea sirvió ante todo para designar las relaciones fundadas en la alianza (Ex 4,22; Dt 32,6), y Oseas había usado el amor paterno para simbolizar los favores de Yahvé a Israel durante el período del éxodo (Os 11,1-6). En este contexto ha de explicarse la palabra de Jeremías: Israel es el primogénito no porque sea superior a Judá, sino porque Yahvé mismo le renovará este amor paternal. **10.** Se invita a las naciones y a las islas lejanas para que vengan a ser testigos de este maravilloso acontecimiento, como en el Dt-Is (Is 42,10; 49,1; cf. Jr 2,10ss). El simbolismo del pastor y su rebaño para designar la acción salvífica de Yahvé es también un tema de Jeremías (23,1ss) que será desarrollado ulteriormente (Ez 34; Jn 2,1ss). **11.** Israel vence a enemigos más fuertes que él con la ayuda de Yahvé, como en el primer éxodo (Ex 15; Is 49,24-25). **14.** *porciones selectas:* El término hebreo *dešen* significa «grosura». Jeremías no promete a los sacerdotes abundancia de porciones sacrificiales, porque la grasa estaba reservada a la divinidad. «Grosura» es también un símbolo de vida y prosperidad (Sal 36,9; 63,6; Is 55,2, etc.). Los sacerdotes tendrán parte en la misma prosperidad del pueblo, que es enumerada entre los bienes de Palestina (v. 12).

85 VII) *Final del duelo de Raquel* (31,15-20). El profeta adopta ahora un tono profundamente lírico para hablar de las aflicciones del reino del norte, personificado en Raquel, madre de José (Manasés y Efraím) y Benjamín (Gn 30,24; 35,16ss). **15.** Ramá, en Benjamín (Jos 18,25; Jue 4,5), se localiza en er-Rama, a ocho kilómetros al norte de Jerusalén. La tradición más antigua situaba la tumba de Raquel en las proximidades del territorio de Benjamín, pero otra tradición posterior la localiza cerca de Belén (Gn 35,19; 48,7; 1 Sm 10,2-3; ésta es la que sigue Mt 2,18). **18.** *becerro sin domar:* La imagen es, con toda verosimilitud, otra influencia de Oseas (Os 4,16; 10,11). *si tú me dejas:* El TM dice «haz que vuelva y volveré». El verbo *šûb* tiene dos significados principales: «volver del exilio» y «convertirse» (cf. 3,1ss). En el contexto (v. 16), la vuelta del exilio es fundamental, pero el profeta le sobrepuso, indudablemente, la idea de la conversión (v. 19). **19.** *pecho: Yārēk* significa «muslo». Golpearse el muslo es una señal de duelo y tristeza (Ez 21,17), de la que también hay testimonios en Mesopotamia (cf. *Descendimiento de Ištar,* en ANET 108) y en Grecia *(Ilíada,* 15, 397-98; 16, 125; *Odisea,* 13, 198-99). *desgracia de mi juventud:*

El pecado del pueblo elegido comenzó ya en sus mismos orígenes. Los profetas recordaron muchas veces esta temprana ingratitud para con el amor fiel de Yahvé (cf. 3,25; 22,21; 32,30; Ez 16; 23; Is 48,8; 54,4, etc.).

86 VIII) *La ruta* (31,21-22). La colección de poemas se cierra con una solemne orden de marcha hacia la patria. La única dificultad que presenta este pasaje está en la sentencia del v. 22: «la mujer debe rodear al varón con devoción». El TM dice *n*^{e}*qēbâ t*^{e}*sôbēb gāber,* «la mujer rodeará al varón»; los LXX tienen un texto totalmente diferente: «los hombres caminarán en la salvación». Se han propuesto muchas explicaciones, desde la teoría de san Jerónimo en el sentido de una profecía puramente mariológica y cristológica (PL 28, 255; 24, 880-81) hasta la hipótesis de Paterson, según el cual se trataría de una simple anotación gramatical: «el femenino reemplaza al masculino» *(op. cit.,* 556). Indicaremos sólo tres explicaciones. El verbo *sābab* significaría «proteger», como en Dt 32,10 y Sal 32,7.10; según esto, el que la mujer proteja al varón es una señal de gran seguridad que se notará durante el retorno y el nuevo asentamiento en Palestina (Penna, Rudolph). Pero esto parece extraño al contexto inmediato. C. Schedl prefiere vocalizar la primera palabra *niqbâ,* con el sentido que tiene en la inscripción de Siloé, «un paso», «un sendero». Cuando fue olvidado este significado, se añadió la palabra «hombre». En consecuencia, el texto original decía: «se ha realizado un camino»; esta enmienda cuenta con el apoyo de un texto semejante en Is 43,19 (C. Schedl, ZKT 83 [1961], 431-42). Pensamos que también esta explicación está fuera de contexto, por lo que preferimos la siguiente: aquí estamos ante un caso de lenguaje simbólico, en que «varón» personifica a Yahvé y «mujer» a Israel (Gelin; BPl 1). Lo cierto es que Jeremías también compara a Israel con una esposa adúltera (Os 1-3; Jr 2,20ss) que merecía ser repudiada por Yahvé, su esposo (3,1). Si se adhiere ahora a su esposo, esto será, ciertamente, algo nuevo, algo de lo que nunca se había oído hablar en toda su historia (cf. v. 19).

87 b) FRAGMENTOS ADICIONALES (31,23-40). A este libro de la consolación de Israel se añadieron algunos oráculos sueltos sobre el mismo tema, pero relativos en parte a Judá.

I) *La restauración de Judá* (31,23-26). Se niega que éste y el siguiente oráculo sean auténticos de Jeremías, pues en ellos se presupone el contexto histórico del exilio. A nivel literario, ello carece de fundamento. Creemos que Jeremías extendió a Judá, cuando cayó en 587, la misma esperanza que tenía con respecto a Israel. **23.** *que el Señor te bendiga... morada de justicia:* Bendición litúrgica sobre la asamblea (cf. Nm 6,24-26; Sal 128; 134,3). *montaña santa:* Como en Is 11,9, se designa así a la totalidad de Judá. **26.** Este dicho enigmático parece ser una glosa de alguien que reflexiona sobre la profecía.

II) *Israel y Judá* (31,27-28). **28.** *atendí:* Todo el versículo es una clara referencia a 1,1-11. El ojo vigilante de Yahvé *(šāqad)* estuvo

sobre la primera parte de la misión de Jeremías; ya ha llegado el momento de emprender la segunda: la creación de un nuevo pueblo.

88 III) *Responsabilidad personal* (31,29-30). En Israel, al igual que en el resto del Próximo Oriente antiguo y en muchas otras culturas primitivas, prevalecía con mucho la responsabilidad colectiva en materias de moral y justicia (Ex 20,5 = Dt 5,9; Nm 14,18). Tanto Jeremías como Ezequiel (Ez 18), que probablemente depende de Jeremías, citan el proverbio (31,29) de las aflicciones de los hijos causadas por los pecados de los padres. Al rechazarlo tratan de sustituirlo por otra verdad, la responsabilidad personal. En un excelente estudio, Harvey ha demostrado que esta verdad se fue abriendo paso sin por ello hacer que se olvidase del todo la antigua, que se mantiene vigente hasta los tiempos del NT (Jn 9,2; J. Harvey, ScEccl 10 [1958], 167-202). Originalmente, la alianza había sido establecida con todo el pueblo, y los individuos —Abrahán, Moisés, los reyes— actuaban únicamente como representantes de aquél. Debido a la influencia de los profetas, la religión, y, por tanto, también la alianza, penetró en los corazones de los hombres (31, 31-34). De ahí que las relaciones entre Yahvé y los hombres se hicieran más personales; en consecuencia, el problema de la responsabilidad y la retribución alcanzó el mismo nivel de lo personal (cf. también Dt 7, 9-11; 24,16). Con todo, la antigua y la nueva creencia necesitarían más tiempo para llegar a una síntesis.

89 IV) *La nueva alianza* (31,31-34). Este corto oráculo puede ser calificado con toda justicia como el «testamento espiritual de Jeremías»; todo su mensaje ha quedado condensado en estas pocas palabras sobre la nueva alianza. **31.** La única vez que aparece la expresión «nueva alianza» en el AT. Ahora tenemos testimonios de ella en Qumrán, pero no designa otra cosa que la misma alianza mosaica, con fuertes tendencias legalistas. Tendremos que aguardar hasta el NT —que significa precisamente «nueva alianza»— para saber cómo se han de entender y cómo tuvieron cumplimiento estas palabras de Jeremías (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; especialmente Heb 8,8-12, la cita más larga del AT en el NT; cf. J. van der Ploeg, RB 54 [1947], 217-20). La naturaleza y forma de la alianza han sido tema de recientes estudios escriturísticos, que han puesto en claro que esta institución es tan antigua como el yahvismo (cf. un artículo que resume el tema, D. J. McCarthy, CBQ 27 [1965], 217-40). *casa de Judá:* Esta adición posterior, si la comparamos con el v. 33, aclara que la nueva alianza se extiende a todo el pueblo. Rudolph es partidario de ligar esta perícopa con toda la sección de 30,1-31,22; según esto, Jeremías sólo pensaría en el reino del norte al hablar de Israel. Pero como ya hemos visto, el final del cap. 31 (versículos 23-40) es un conglomerado de oráculos inconexos que han de ser examinados por separado; además, esta nueva alianza es comparada explícitamente con la antigua, en la que se incluían todas las tribus. Por esta razón, Israel, en este pasaje, se refiere siempre a todo el pueblo. **33.** *después de aquellos días:* Rudolph *(op. cit.)* y J. Coppens (CBQ 25 [1963], 15) toman estos «días» como distintos de los que se nombran

en el v. 31; por consiguiente, se insinuaría la idea de un período intermedio, es decir, el exilio o el tiempo que habrá de pasar entre la proclamación de la nueva alianza y su cumplimiento. Pero no es necesario; la expresión es empleada frecuentemente por Jeremías (7,32; 9,24; 16, 14, etc.) con una resonancia escatológica, pues indica una especie de ruptura en el curso de la historia israelita por una maravillosa intervención de Yahvé. *la escribiré en sus corazones:* La antigua alianza estaba escrita en tablas de piedra (Ex 31,18; 34,28ss; Dt 4,13; 5,22) o en un libro (Ex 24,7). El corazón como lugar de una escritura es invención propia de Jeremías (cf. 17,1), aunque existe un paralelo muy cercano en Dt (6,6; 11,18; 30,14). *yo seré su Dios...:* Esta cláusula de la alianza es muy frecuente en Jr y en los escritos posteriores (7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1; 32,38; Ez 11,20; 36,28, etc.; Zac 8,8; Lv 26, 12, etc.). **34.** *enseñar:* En esta nueva era, mediadores tales como Moisés, los sacerdotes y los profetas serán inútiles, pues Yahvé intervendrá directamente (cf. Is 54,13). *conocer:* Este conocimiento consiste en tener en cuenta a Dios, prácticamente, en todo acto y en toda situación; una actitud vital. *el más pequeño... el más grande:* En esta nueva alianza entrarán a tomar parte todos los hombres, sin distinción de edades (cf. 5,4).

¿Cuál es la naturaleza exacta de esta nueva alianza y qué relaciones la unen con la antigua? Si bien hay algunos investigadores que piensan en una ruptura completa entre las dos alianzas, lo cierto es que, en definitiva, son la misma: Yahvé concluyó ambas por propia iniciativa; las dos se centran en Dios; el pueblo es el mismo en ambos casos; la respuesta se manifiesta en una misma obediencia a la ley, que no cambia. No se habla de promulgar una nueva ley. Por consiguiente, la novedad no está en los elementos esenciales de la alianza, sino en el terreno de su cumplimiento y de los medios para lograrlo. No será nunca rota, como lo fue muchas veces la antigua (v. 33), porque todos serán fieles (v. 34). La razón de un cambio tan absoluto es que la alianza ha penetrado ahora en el corazón de cada uno de los miembros que integran la comunidad. Así, pues, la novedad que aquí se anuncia consiste en los medios que se aplicarán para asegurar la fidelidad a ella, la total «interiorización» del compromiso. Jeremías debió de llegar a esta visión a través de un conocimiento profundo de su propio mensaje y de su experiencia religiosa. Según él, Dios conoce el interior del hombre, «escrutador de la mente y del corazón» (11,20; 12,3; 17,10; 20,12), y exige su purificación; el corazón debe ser circuncidado (4,4; 9,25). En una palabra: la primacía de los valores interiores, como la obediencia, el amor, el conocimiento de Dios, es la condición requerida para una práctica auténtica de la religión (cf. cap. 7). Recordemos también que Jeremías, al igual que Oseas, concebía la alianza fundamentalmente como una cuestión de amor y misericordia, simbolizada por el matrimonio, que exige ese tipo de relaciones, interiores y sinceras. Los acontecimientos que le tocó presenciar a Jeremías contribuyeron a que comprendiera esta novedad. Había sido testigo de un intento de renovar la alianza del

Sinaí, que luego resultaría ser un esfuerzo vano. Todo cuanto intentó la reforma de Josías por medios humanos sólo podría ser realizado por un don divino. Finalmente, sus «confesiones» prueban que él vivía esta religión interior y personal. Ahora será todo el pueblo el que alcance este, mismo nivel.

Esta extraordinaria profecía tuvo gran influencia y encontró un cierto cumplimiento en manos de Ez y del Dt-Is (cf. S. Porúbčan, *Il Patto Nuovo* [Roma, 1958]). Estos no hablaban de una nueva, sino de una eterna alianza, que nunca habría de ser rota (Ez 16,60; 34,25; 37,26; Is 55,3; 61,8). Será posible porque en el pueblo va a ser creado un «corazón nuevo» y le será dado un «nuevo espíritu» (Ez 11,20; 18,31; 36,26; Is 59,21; cf. P. van Imschoot, ETL 13 [1936], 201-20).

90 v) *Permanencia de Israel* (31,35-37). Este nuevo oráculo evoca la fijeza de las leyes de la naturaleza para probar que los designios de Dios tienen la misma estabilidad por lo que se refiere a la historia de Israel (cf. Gn 8,22; Sal 89,35-38). Esta manera de razonar, por tanto, procede por un *argumentum per absurdum*. **35.** *sol... estrellas:* Encontramos esta misma idea en la tradición P (Gn 1,14-18) y en un salmo posterior (Sal 136,7-9).

VI) *La reedificación de Jerusalén* (31,38-40). En esta descripción de la nueva Jerusalén, el punto de partida es la Torre de Jananel, situada al nordeste de la ciudad (Neh 3,1; 12,39; Zac 14,10). La Puerta del Angulo está al noroeste (2 Re 14,13; 2 Cr 26,9; Zac 14,10); así, pues, las medidas están tomadas de derecha a izquierda. La colina de Gareb sólo es mencionada aquí, pero el contexto pide una localización al oeste; Vincent la identificaba con la extensa explanada que corre junto al muro oeste de la ciudad. Goá también es desconocida. Como la siguiente indicación está al sur, el valle de Ben-Hinnom, Goá debe situarse en el ángulo sudoeste. La Puerta del Caballo está al este, junto al palacio real (2 Re 11,16; Neh 3,28). La «novedad» comienza por la purificación del valle de Ben-Hinnom, al ser abolidos los sacrificios de niños (cf. 19, 1ss). Esta breve descripción de Jerusalén no tiene carácter apocalíptico, sino que corresponde a la configuración real de la ciudad, destruida por los caldeos y reedificada por Nehemías (cf. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament,* 650-54). Aunque Jeremías pudiera haber pronunciado estas palabras, es preferible ver aquí una adición posexílica, de tiempos de Nehemías.

D) La restauración de Judá (32,1-33,26). A la anterior colección de poemas, relativos sobre todo a la restauración de Israel, se añadió otra parecida conteniendo hechos y dichos sobre el futuro de Judá.

91 a) UNA PRENDA DE RESTAURACIÓN (32,1-44). Esta narración, perteneciente a las memorias de Baruc, sufrió diferentes amplificaciones, sobre todo en las dos últimas secciones.

I) *La compra de un campo* (32,1-15). **1.** Según 39,1 y 52,4 (= 2 Re 25,1), el asedio de la ciudad comenzó en enero de 588, para interrumpirse durante el verano, porque los ejércitos egipcios marcharon contra los de Babilonia. Así, pues, esta acción de Jeremías ocurrió

después de esta interrupción, en 587. **2-5.** No cabe duda de que un redactor posterior resumió los acontecimientos narrados en los caps. 34, 37-38, para poner más de relieve el contexto histórico del hecho. **7.** Jeremías se había preocupado de este asunto alguna otra vez durante la interrupción del asedio (37,12). *primer derecho de compra:* La transacción de Janamel está de acuerdo con la ley (cf. Lv 25,25; Rut 4,1ss). Para que el patrimonio quedase siempre en posesión de la familia, un hermano debía comprar las propiedades de otro hermano; cuando no había un hermano que lo hiciera, la obligación recaía sobre el pariente más cercano. **9.** *siclos:* Por entonces, el siclo pesaba 11,4 gramos por término medio. **10-12.** El contrato se realiza en la debida forma, ante los testigos obligados. Son bien conocidas las copias, una «sellada» y otra «abierta»; en Mesopotamia se escribía el contrato en una tableta, que se guardaba luego en una envoltura de barro, sobre la que se escribía el mismo texto para posibles consultas posteriores. En la comunidad judía de Elefantina hay testimonios de un procedimiento paralelo. El papiro en que se había escrito el contrato era doblado varias veces, luego atado y, finalmente, sellado; unido a él iba una segunda copia abierta, para facilitar las consultas (cf. R. de Vaux, RB 45 [1936], 96-97). **14-15.** Jeremías explica ahora su acción: si él ha comprado un campo situado en un sector ocupado del país, es porque espera recoger los beneficios de su adquisición en un futuro, aunque éste sea lejano, y los demás deberían hacer también semejantes transacciones. En una palabra, Judá recobrará algún día la libertad.

92 II) *Plegaria de Jeremías* (32,16-25). Unicamente el v. 17a («¡Ay, Señor Dios!») y los vv. 24-25 reproducen la oración original, porque son los únicos que tienen relación con el actual acontecimiento. Los restantes versículos no son sino un conjunto redundante de frases y expresiones deuteronomistas y de Jeremías (cf. Rudolph, *op. cit.,* para las referencias). Este mismo estilo antológico fue empleado para una oración semejante en Neh 9,1ss. Son composiciones posexílicas.

III) *La respuesta del Señor* (32,26-44). También ésta ha sido muy amplificada: tan sólo los vv. 27-29a y 42-44 se relacionan con la plegaria de Jeremías. Yahvé confirma la futura restauración de Judá, expresada geográficamente en términos de 17,26 (cf. comentario a 17, 26) y proféticamente simbolizada en la compra de un campo por Jeremías en Anatot. La larga adición (vv. 29b-41) es otra composición libre inspirada en un cierto número de profecías de Jeremías. La única diferencia consiste en que a la nueva alianza se la llama aquí también eterna (v. 40), y en lugar de «conocimiento del Señor» se dice «temor del Señor» (vv. 39-40). Ambas expresiones son extrañas al vocabulario de Jeremías.

93 b) MÁS SOBRE LA RESTAURACIÓN DE JERUSALÉN Y JUDÁ (33, 1-26). La fecha de estos oráculos es 587, como la de 32,1. A comienzos de este siglo los críticos rechazaban todo el capítulo, por inauténtico. Nosotros estamos por la presencia de un núcleo original en sus dos secciones.

I) *Restauración de Judá y Jerusalén* (33,1-13). El estilo de este pasaje, lleno de esperanza, es reiterativo en extremo y muestra rasgos apocalípticos (Rudolph; cf. p. 3: «revelación de misterios»); si bien la mayor parte de las ideas corresponden a Jeremías, la forma, por el contrario, no parece suya. Por eso consideramos que aquí se trata de unas reflexiones de un discípulo sobre la doctrina del maestro. **6-9.** El contexto histórico es el período de reconstrucción de Jerusalén después del exilio. **10.** Cita de 32,43. **11.** *el grito de gozo...:* Esta enumeración de motivos de alegría es característica de Jeremías (7,34; 16,9; 25,10). *dad gracias al Señor...:* Esta alabanza procede de los himnos litúrgicos de acción de gracias (Sal 100,5; 106,1; 107,1; su última parte es el estribillo del Sal 136). **13.** Esta geografía de la restauración procede de 17,26 (cf. también 32,44).

94 II) *Antología sobre el mesianismo* (33,14-26). Esta nueva sección, que falta en los LXX, es una pequeña colección de oráculos mesiánicos de Jeremías, muy reformados. Se acepta hoy comúnmente que son obra de un redactor posterior. **15-16.** El redactor omite el oráculo del profeta sobre el rey futuro (cf. 23,5-6); Jerusalén sustituye a Israel y se la llama con el nombre de ese nuevo rey. **17-22.** Esta profecía es una solemne afirmación de la perennidad de la monarquía davídica y del sacerdocio levítico, que están íntimamente relacionados. El fenómeno corresponde al ambiente institucional posexílico (Zac 4,14; 6,13, etc.). Este es el único lugar del libro de Jeremías en que se habla de una restauración del sacerdocio. **17.** La perennidad de la dinastía se funda en la profecía de Natán (2 Sm 7,11-16; Sal 89,35ss). **18.** *sacerdotes de Leví:* La expresión hebrea dice «sacerdotes-levitas», que es deuteronómica (cf. De Vaux, IAT 468-70, sobre su pleno significado e implicaciones históricas). **20-21.** Nos encontramos con otro *argumentum per absurdum* para demostrar la permanencia de las promesas hechas por Yahvé (cf. 31,35-37). **22.** La promesa de una posteridad innumerable, hecha a los patriarcas, es ahora aplicada a David y a los sacerdotes (Gn 13,16; 15,5; 22,17, etc.). **23-26.** La atmósfera que reflejan estos versículos finales es de desilusión. La restauración no se había realizado exactamente como había sido predicha, y la fe del pueblo se veía minada por una especie de pesimismo. Se hacía preciso espolear la esperanza del pueblo, que es lo que encontramos en Is 56-66, Ag y Mal. También en este pasaje se nota esa intención apologética. El período posexílico lleno de dificultades, bajo Zorobabel y Nehemías, puede ser un contexto histórico adecuado para este pasaje (cf. Bright, *Hist.*, 382-91, 399ss; Albright, BP 87ss).

E) Condiciones para la salvación (34,1-35,19). Tres incidentes tomados de las memorias de Baruc sirven de conclusión al «libro de la restauración». Con ocasión de unas circunstancias sombrías por que atravesaba Judá, Jeremías proclama las condiciones exigidas para la salvación del país con su pueblo y su rey. La relación mutua entre estos acontecimientos es muy remota y no ha de hacerse hincapié en ella.

95 a) DESTINO DE SEDECÍAS (34,1-7). El primer incidente ocurrió en un momento preciso del segundo asedio de Jerusalén por Nabucodonosor (588-587). Aparte de Jerusalén, sólo Lakiš y Azecá siguen resistiendo al enemigo (v. 7). Esta fase de la guerra ha sido ilustrada por las óstracas descubiertas en Tell ed-Duweir, identificada como Lakiš. En la óstraca 4 leemos: «Sepa [mi Señor] que estamos aguardando las señales de Lakiš..., porque no podemos ver a Azecá» (ANET 322), lo que significa que Azecá había caído ya o que un obstáculo impedía ver esta ciudad. Sea lo que fuere, esta carta y el texto que nos ocupa deben aludir a la primera fase de la guerra, poco después de enero del 588 (cf. Bright, *Hist.*, 342-43; Noth, *Hist.*, 260-61). **4-5.** La condenación final de la ciudad y de Sedecías es sólo condicional; una rendición pacífica es el único medio de salvación, como Jeremías venía repitiendo constantemente (cf. caps. 37-38). **7.** Azecá se suele localizar en Tell ez-Zekariyeh, a unos 30 kilómetros al sudoeste de Jerusalén.

96 b) UN TRATO DESHONESTO (34,8-22). Este segundo acontecimiento se fecha también de acuerdo con el v. 22 —«yo los haré regresar a esta ciudad»— que supone que el asedio ha sido interrumpido. El faraón —Jofrá; cf. 44,30— marchaba sobre Palestina, seguramente con intención de socorrer a Sedecías; los babilonios se vieron obligados a levantar el cerco de Jerusalén para detener el avance egipcio (cf. 37,5). La óstraca 3 de Lakiš (ANET 322) menciona un viaje a Egipto de un comandante del ejército, Coniá, hijo de Elnatán, con la probable intención de pedir ayuda al faraón (Bright, *Hist.*, 342; Noth, *Hist.*, 262). El segundo acontecimiento, pues, hubo de ocurrir durante esta interrupción del asedio, en algún momento del verano de 588. **9-11.** Por iniciativa del rey se había llevado a cabo una gran ceremonia religiosa de manumisión de esclavos, hombres y mujeres, en presencia de Yahvé (v. 15). La razón de este proceder habrá de buscarse en las dificultades del asedio: o bien los amos no podían seguir manteniendo a sus esclavos, o era preciso aumentar el número de los combatientes. Los esclavos son llamados *ʿibrîm,* que se traduce usualmente por «hebreos». El término está atestiguado en textos cuneiformes y cananeos; designa una clase especial de la que procedían frecuentemente los esclavos y los mercenarios (cf. R. de Vaux, RB 55 [1948], 337-47; H. Cazelles, «Syria» 35 [1958], 198-217; Bright, *Hist.*, 99-101). Una vez liberados, estos esclavos son designados, aquí y en los textos legales, como *ḥōfšîm,* término también atestiguado en los textos cuneiformes para señalar una clase baja de la sociedad libre (cf. Cazelles, «Syria» 35, 200-201; De Vaux, IAT 134-35). **14.** Las leyes sobre manumisión de esclavos se encuentran en Ex 21,2 y Dt 15,12. Puesto que Jeremías no hace distinción alguna entre varones y mujeres esclavos, debe referirse a la tradición deuteronomista (cf. Cazelles, RSR 38, 23-24; M. David, OTS 5 [1948], 63-79). La observancia efectiva de esta prescripción tuvo un motivo ocasional. Tan pronto como desapareció el peligro, su obligación fue olvidada. **18.** *el becerro... a través del cual pasaron:* Este rito de establecer alianza sólo está atestiguado, en el AT, aquí y en Gn 15,9ss.

Su sentido únicamente puede ser imprecatorio: el destino de aquel animal recaerá sobre los contrayentes de la alianza si un día rompen los acuerdos. El rito tiene paralelos en las ceremonias de alianza del Próximo Oriente antiguo. Se descuartizaba un carnero o un cerdo en sustitución del vasallo y como símbolo de la suerte que le esperaba si no era fiel (cf. E. Vogt, Bib 36 [1955], 566; H. Cazelles, RB 69 [1962], 345). En los textos de Mari, «concluir una alianza» se decía *hayaram qatālum* («matar un asno»), y debe referirse a esta misma práctica (cf. Noth, GesSt 142-54). Este rito explica también la etimología del hebreo *kārat b*^{e}*rît,* «cortar una alianza», que tiene su exacta correspondencia en dos tabletas procedentes de Qatna: *TAR bi-ri-ti* (cf. W. F. Albright, BASOR 121 [1951], 21-22); corresponde también al griego *orkia temnein,* «cortar juramentos», y al latín *foedus ferire.* Finalmente, este rito puede explicar el sentido original del término *b*^{e}*rît,* «alianza», que corresponde al acádico *bîrîtu,* «en medio». Si volvemos ahora a Jeremías, comprendemos que efectivamente entendía el rito en un sentido imprecatorio: «Yo [los] haré igual que el becerro» (v. 18), es decir, encontrarán la muerte a manos de los babilonios (vv. 20-21). Así, pues, el mensaje de Jeremías, en todas estas circunstancias, es inflexible.

97 c) EL EJEMPLO DE LOS REKABITAS (35,1-19). Este tercer incidente ocurrió en tiempos de Yoyaquim, cuando las tropas caldeas y arameas marchaban contra Judá (v. 11). La información que nos proporcionan 2 Re 24,2-4 y las Crónicas de Babilonia indicaría el año 601-600 para la invasión, cuya intención era quebrantar la revuelta de Yoyaquim (cf. 12,7-13). **2.** *rekabitas:* El presente relato es la información más extensa que tenemos acerca de este grupo étnico. Según 1 Cr 2,55, eran de origen quenita, tribu nómada procedente del sur. Colaboraron con Jehú para extirpar radicalmente el baalismo de Samaría, acreditándose como fervientes yahvistas (2 Re 10,15-17). *una de las estancias:* Alrededor de los atrios del templo había numerosas estancias para vivienda de los sacerdotes y almacenes (1 Re 6,5; 1 Cr 28,12; 2 Cr 31,11). **4.** *Maaseías:* Sólo éste parece ser conocido entre todos los individuos que se mencionan; debe de ser el padre de Sofonías, que fue enviado por dos veces a consultar a Jeremías de parte de Sedecías (21,1; 37,3). *guardián de la puerta de entrada:* Título de un alto funcionario del templo (cf. 52,24). **6-10.** Según esta descripción, los rekabitas eran reaccionarios; su yahvismo se ha estancado en la fase nómada, con una absoluta repulsa de la cultura sedentaria. Cuando los israelitas se asentaron en Palestina, encontraron allí la religión cananea, esencialmente ligada a la sociedad agrícola; su dios principal, Baal, era ante todo un dios de la fertilidad. Los israelitas sintieron constantemente la tentación de adoptar esta religión. Es cierto que una determinada forma de civilización puede constituir un peligro desde el punto de vista religioso, pero ninguna religión debe identificarse con una civilización. Para los rekabitas, Yahvé era un Dios nómada y Baal un dios sedentario. Los profetas insistieron muchas veces en que la etapa de las peregrinaciones por el desierto fue un tiempo ideal, pero no por razones de tipo cultural

(cf. De Vaux, IAT 42-43). **13-17.** Cuanto llevamos dicho queda ilustrado por la lección que se desprende del comportamiento de estos idealistas. Jeremías no admira su reacción típica de nómadas, sino su estricta obediencia a la palabra de sus antepasados; así de leales debían ser los israelitas a su propia fe. El ejemplo de los rekabitas tiene un sentido totalmente religioso y no cultural. Este mensaje (vv. 15ss) se proclama en el mismo estilo y siguiendo las mismas ideas que veíamos en muchos otros de los anteriores (cf. 7,24ss; 11,1ss; 13,10; 25,4ss; 26,2ss; 29, 17ss, etc.).

98 **IV. Martirio de Jeremías (36,1-45,5).** La presente sección forma un bloque homogéneo, tanto en espíritu como en estilo. El fiel Baruc parece ser el autor de esta historia cronológica de las persecuciones contra Jeremías.

99 **A) El rollo de 605-604 (36,1-32).** Este capítulo sobresale como modelo de narrativa hebrea. El gran número de vivas observaciones permite una visión casi fotográfica de la escena. Ha sido estudiado muchas veces a fin de utilizarlo como elemento clarificador sobre la composición de todo el libro. Su importancia en este aspecto no debe ser ni olvidada ni exagerada; lo cierto es que deja muchas preguntas sin responder (cf. E. Nielsen, *Oral Tradition* [Londres, 1954], 64-79).

1-4. Nabucodonosor derrotó a los egipcios el año 605, en Karkemiš, constituyéndose a partir de entonces rey de Babilonia. El «enemigo del norte» ya no podía ser otro que esta potencia dominadora del Próximo Oriente. El único medio de sobrevivir era una política de sumisión. **2.** *rollo:* Era una larga tira formada por hojas de papiro o de piel cosidas unas a otras. El texto se escribía en columnas dispuestas en sentido transversal. El que se menciona ahora está destinado a guardar todos los oráculos de Jeremías contra Jerusalén (los LXX exceptúan a Israel), Judá y las naciones, desde la vocación del profeta en 627-626. Los intentos que se han hecho a fin de reconstruir este rollo no han obtenido resultados definitivos; podemos decir que se trata de los oráculos de condenación pronunciados antes de 605. Están recogidos principalmente en los caps. 1-25 y 46-51. Será preciso estudiar cada caso en particular antes de sacar la conclusión de que pertenece a esta primera colección. Puesto que fue leído tres veces en un mismo día, el rollo no podía ser muy largo. **3.** La intención última del libro es provocar el arrepentimiento y la conversión. La palabra dicha pasa; escrita quizá pudiera constituir un alegato permanente. **4.** *Baruc:* Es la primera vez que aparece. Si era hermano de Seraías (51,59), pertenecía a una familia influyente que, además, respetaba al profeta. **5-10.** La primera lectura del rollo tiene lugar en el templo, ante el pueblo. Para mayor claridad de la narración, el v. 9 debe colocarse antes del v. 5. **9.** *el año quinto...:* Había pasado un año antes de que pudiera leerse el rollo. La fecha exacta es diciembre de 604, porque el tiempo es aún frío (v. 22). *ayuno:* Sería algún ayuno especial con motivo de una calamidad. ¿No intentaría alejar a los ejércitos de Nabucodonosor? Según las crónicas de este monarca, fue en aquel mismo mes cuando conquistó Ascalón

(cf. Wiseman, *Chronicles,* 69). **5.** *estoy detenido:* La razón obvia es el sermón del templo (7,1ss) y el discurso sobre Tófet (19,1-20,6), que habían despertado la ira de los administradores del templo. Jeremías se ve obligado a proseguir su misión por intermedio de un secretario que recoge los oráculos por escrito, como si fueran sus credenciales. **10.** Ciertamente, Guemarías apoyó al profeta y la reforma de Josías (26,24). *Puerta Nueva:* En cuanto a su situación entre los atrios del templo, cf. comentario a 26,10. Baruc, por tanto, se situó de forma que pudiera dominar a todo el pueblo reunido en los atrios y que le permitiera ser oído y visto por todos. **11-19.** Se hace una segunda lectura del rollo en presencia de los altos jefes de la administración, durante una sesión dedicada a tratar asuntos de estado. **12.** La escena tiene lugar en la oficina del secretario de estado (cf. De Vaux, IAT 190). Aparte de Guemarías, sólo nos es conocido Elnatán; era el que encabezaba el grupo enviado por Yoyaquim a Egipto para solicitar la extradición de Urías (26,22). **19.** El intento de proteger al profeta y a su secretario sugiere que muchos de estos dignatarios representan al partido de Josías y de su reforma. Sabían bien cuál iba a ser la reacción del rey. No estaba tan lejana la tragedia de Urías. **20-26.** Ultima y más dramática lectura del rollo en presencia del rey. **22.** *casa de invierno:* Algunas estancias de las casas ricas estaban construidas de manera que pudieran utilizarse especialmente en tiempo frío (cf. Am 3,15). **23.** La escena del rey que va cortando las columnas del rollo conforme son leídas y las quema en el brasero ofrece un violento contraste, por su cinismo, con la actitud de su padre cuando le fue leído el libro de la ley; incluso se sugiere este contraste en el siguiente versículo (cf. 2 Re 22,11-20). Quizá pensaba Yoyaquim que le sería posible neutralizar la fuerza de estas profecías destruyéndolas en una especie de acción execrativa. Como había sido nombrado por Egipto, probablemente seguía esperando que su antiguo soberano fuese capaz de lograr aún el equilibrio del poder en el Próximo Oriente, a pesar de los oráculos de Jeremías. **27-32.** Baruc escribe una nueva edición del rollo, al dictado de Jeremías, lo que da ocasión a pronunciar un nuevo oráculo de condenación contra el rey. **30.** La profecía se cumplió sólo en parte, pues Joaquín, hijo de Yoyaquim, fue rey. Con todo, su reinado duró muy poco tiempo, pues fue depuesto y murió en el exilio (2 Re 24,8ss). *su cadáver:* Esta muerte deshonrosa ya había sido anunciada, cuando se le amenazó que tendría «los funerales de un asno» (cf. 22,19). **32.** El segundo rollo no era exactamente una copia del primero, sino una nueva edición; es imposible distinguir las adiciones. Aquel mismo año había sido escrito un resumen de la predicación de Jeremías, que probablemente servía de conclusión a todo el libro (cf. 25,1-13b).

100 **B) Sedecías y el profeta (37,1-38,28a).** Los contactos del rey con Jeremías, que se consignan ahora, ocurrieron durante el asedio de Jerusalén (588-587). Duhm ha resumido la situación en el siguiente párrafo, digno de ser citado: «Esta escena es tan viva como interesante desde el punto de vista histórico; de un lado está el profeta, desfigurado

por los malos tratos, el ambiente de la prisión y las privaciones, pero firme en sus predicciones, sin resentimiento alguno contra sus perseguidores, sin desconfianza, exageración o fanatismo; sencillo, de aspecto humilde y dulce. Del otro lado está el rey, que ha sido llevado, evidentemente en contra de su voluntad, pero forzado por sus dignatarios, a la aventura de la guerra, aguardando ansiosamente una palabra que le sea favorable de los labios de aquel mártir, hablando en secreto con aquel hombre al que sus ministros han encarcelado por traición; débil, criatura desvalida, pero no malo; rey, pero mucho más atado que el prisionero que está ante él» (*Das Buch Jeremia* [Tubinga, 1901], 301).

a) SEDECÍAS CONSULTA A JEREMÍAS (37,1-10). La consulta tiene lugar durante la interrupción del asedio, en el verano de 588 (v. 5), que dio lugar al poco honrado asunto de los esclavos (cf. 34,8ss). **1-2.** Para que sirviera de introducción a estos capítulos, el redactor resumió el relato de 2 Re 24,17-20 sobre Sedecías. **3.** Sofonías había sido miembro de una delegación semejante al empezar el asedio (21,1-10). Yukal había reemplazado a Pašjur, así que estamos ante dos acontecimientos distintos. *ruega al Señor:* El objeto de esta plegaria sería que Yahvé renovase ahora el prodigio de 701 (cf. 22,2). Sedecías esperaba más allá de toda esperanza; ya había predicho el profeta cuál sería su destino y el de la ciudad a comienzos del asedio (cf. 34,1-7). **7-10.** La respuesta del profeta es tan clara y tajante como siempre; su certeza sobre el resultado es aún mayor: aunque a Nabucodonosor sólo le quedasen soldados heridos, habría de lograr una aplastante victoria.

b) JEREMÍAS ES DETENIDO (37,11-16). Esta detención ocurrió también mientras estaba interrumpido el asedio (v. 11), cuando había una cierta libertad de movimientos. **12.** Este viaje a Anatot debe relacionarse con la compra de un campo (cap. 3). **13.** *Puerta de Benjamín:* Estaba situada en el sector nordeste de los muros de la ciudad (cf. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament,* 603). La acusación de deserción tiene una cierta base. Algunos judaítas se habían unido ya al enemigo, probablemente más por miedo que por verdadera traición (38,19).

c) NUEVA CONSULTA (37,17-21). Todavía más tarde, Sedecías consulta a Jeremías directa y secretamente, mostrando así su carácter. Aun cuando está seguro de la política de sumisión preconizada por el profeta, su temor a los dignatarios le impide tomar una decisión personal. **19.** La secreta entrevista termina con un delicado gesto por parte del rey, signo de su estima por el profeta.

101 d) JEREMÍAS EN LA CISTERNA DE MALKIYÍAS (38,1-13). Yukal y Pašjur han consultado a Jeremías por orden del rey (21,1; 37,3). Godolías —no el futuro gobernador— podría ser el hijo de este Pašjur o del otro que lleva el mismo nombre, perseguidor del profeta (20,1-3). **2-3.** Este mensaje es exactamente el mismo que fue transmitido al pueblo al comienzo del asedio (cf. 21,8-10). La palabra de Jeremías fue siempre la misma: el destino de Jerusalén es irrevocable. **4.** *desmoraliza:* La expresión dice propiamente «porque debilita las manos de los guerreros», frase de la que también hay testimonios en las cartas de Lakiš

(6, 6; cf. ANET 322). En esta carta queda dudoso el autor de la desmoralización, porque el texto se halla interrumpido, pero como en la carta 3 se habla de un «profeta» que anda diciendo «¡cuidado!», algunos críticos han pensado que se alude a Jeremías en ambos textos. Esta hipótesis, sin embargo, carece de fundamento y, actualmente, suele ser rechazada (cf. R. de Vaux, RB 48 [1939], 199-206; D. W. Thomas, *Hom. O. Eissfeldt* [Berlín, 1958], 244-49). A pesar de todo, estos textos de Lakiš no carecen de importancia; no era Jerusalén el único sitio donde había derrotismo. **5.** El rey hace su autocrítica. El verdadero poder está en manos de los ministros. **6.** Su intención era dar muerte incruenta a Jeremías (cf. Gn 37,18ss). **7-13.** Jeremías se salva gracias a la simpatía de un cortesano etíope (cf. De Vaux, IAT 174-75). **9.** *de hambre, porque ya no quedan alimentos en la ciudad:* La muerte de Jeremías hubiera sobrevenido, evidentemente, por causas distintas; estas palabras son una glosa tomada de 37,21.

102 e) Ultima entrevista de Sedecías con Jeremías (38,14-28a). Este último encuentro tiene lugar en algún punto dentro del área del templo. El rey está ansioso, como siempre, por oír alguna palabra favorable del mensajero de Yahvé. Aparece extremadamente angustiado, pero recibe la misma respuesta de siempre (vv. 17-18; cf. 21,8-10; 38,2-3). ¡La suerte está echada! **19.** La posible venganza por parte de los que ya han elegido «el camino de la vida» no consigue sacar al rey de su indecisión habitual. **22.** *te traicionaron...:* Debe de tratarse de una cita tomada de alguna canción popular irónica. Jeremías les atribuye estas palabras porque aluden al fango, en el que él mismo se ha visto hundido (cf. 38,6). **24-28a.** Ningún comentario mejor, para esta recomendación de Sedecías, que 38,5. Al igual que otros muchos exegetas, preferimos leer estos versos a continuación de 37,21, donde Sedecías cumple el ruego del profeta en el sentido de que no se le obligue a seguir en la casa de Jonatán. Cuando este pasaje fue desplazado, se añadió la observación «entonces Jeremías permaneció en los cuarteles de la guardia», procedente del final de 37,21.

C) La caída de Jerusalén (38,28b-39,18). Esta perícopa es un caso típico de embrollo textual. Se han hecho numerosos intentos de restaurar el texto en su forma primitiva. Aquí sólo presentaremos las enmiendas que resultan evidentes. Para un estudio más detallado, cf. Rudolph, *op. cit.*, 225-27. **38b.** *cuando Jerusalén fue tomada:* Esta prótasis ha sido preparada de su apódosis en 39,3 por la inserción de 39,1-2, que es un resumen de 2 Re 25,1-4a (= Jr 52,4-7a). El asedio comenzó *ca.* enero del 588, y Jerusalén cayó en julio de 587 (cf. Bright, *Hist.*, 342-43).

39,3. *Puerta Central:* Este es el único lugar, en todo el AT, en que se menciona esta puerta. Parece referirse a una entrada situada en un muro interior que separaría dos barrios de la ciudad. **4-13.** Este pasaje, que falta en los LXX, procede de 2 Re 25,4b-12 (= Jr 52,7b-16). Se introdujo aquí en fecha tardía, pues la secuencia lógica del v. 3 está en el v. 14; la intervención de Nebuzaradán ocurrió un mes después de la

caída de Jerusalén (cf. 2 Re 25,8 = Jr 52,12), de modo que no pudo haber recibido la misión de libertar a Jeremías (vv. 11-12). **14.** *Godolías:* También está fuera de lugar aquí la aparición del futuro gobernador, y en contradicción con el relato del capítulo siguiente. Debe suprimirse su nombre. Con Rudolph, preferimos restaurar aquí el verbo *w^elābî'ô* («entrar») en vez del nombre *'el-habbāyit* («hogar»), traduciendo «le concedieron salir y entrar», es decir, que Jeremías queda libre para ir y venir entre el pueblo. En resumen, una corta noticia sobre la suerte de Jeremías después de la caída de la ciudad (38,28b; 39,3.14) ha sido recargada interpolando una información tomada de Re. **15-18.** Este pasaje estaría en mejor contexto después de 38,7-13. Si bien nada se nos dice a propósito, Ebed-Mélek debió de sobrevivir a la catástrofe de 587. El redactor insertó aquí el oráculo para demostrar una vez más que las predicciones de Jeremías se cumplieron.

103 **D) Tragedia en Mispá (40,1-41,18).** El versículo inicial del capítulo 40 es, de hecho, un encabezamiento que abarca los caps. 40-44, en los que se ha recogido la historia de Jeremías después de la caída de Jerusalén, pero resulta un tanto inexacto, pues en realidad hay muy pocos oráculos. Algunos investigadores no admiten 40,7-41,18, puesto que en este pasaje no se menciona al profeta; pero esta sección expone el trasfondo histórico necesario para entender la marcha de Jeremías a Egipto. Estos capítulos contienen muchos detalles acerca del período que siguió a la destrucción de Jerusalén y dan mucha luz para entender el relato paralelo de Re. Se hace notar, por la precisión, la intervención de un testigo presencial, que bien podría ser Baruc.

a) JEREMÍAS EN MISPÁ (40,1-6). Nebuzaradán llegó a Jerusalén un mes después de que la ciudad fuera tomada (2 Re 25,8). Su misión consistía en quemar la ciudad y organizar las caravanas de deportados. Además traía el encargo de Nabucodonosor de tratar con humanidad al profeta y dejarle libre para que él mismo decidiera su destino (39, 11-12). El rey de Babilonia debía estar informado de la política de sumisión que había aconsejado el profeta. Liberado después de la toma de Jerusalén, debió de ocurrir algún malentendido por el que Jeremías se vio en el grupo de los cautivos. **2-3.** Baruc pone en labios del jefe babilonio este resumen de la predicación de Jeremías. **5.** *Godolías:* Esta noble figura procede de una familia que había apoyado la reforma de Josías y la misión del profeta (cf. 26,24). Los caldeos debían saber que se había opuesto a la política de Sedecías. Una impronta de sello encontrada en Lakiš, fechada en los comienzos del siglo VI, lleva la inscripción: «a Godolías, sobre la casa», es decir, primer ministro o intendente. Si este sello pertenecía realmente a este personaje, es que debía tener un puesto importante en la corte de Sedecías (cf. De Vaux, RB 45, 96-102). **6.** Mispá se localiza comúnmente en Tell en-Nasbeh, a unos 13 kilómetros al norte de Jerusalén. En tiempos de los jueces y de Samuel, esta ciudad era un centro político y religioso (Jue 20,1-3; 1 Sm 7, 5-14; 10,17). Si ahora es elegida como capital o centro administrativo es porque Jerusalén ha quedado prácticamente arrasada, como lo fueron

casi todas las ciudades importantes de Judá (cf. Albright, DEPC 253-54; cf. también BibArch 179). No hay señales de destrucción en Mispá durante este período (cf. K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* [Barcelona, s. f.], 297).

b) LA COLONIA DE MISPÁ (40,7-12). Godolías trató de reorganizar la pequeña colonia de supervivientes. El futuro dependía de una verdadera sumisión a los babilonios. Aunque Judá no era ya otra cosa que una provincia babilónica, todavía le era posible mantener su propia identidad; no habían sido enviados extranjeros a colonizar su territorio y tenía un gobernador de su propia raza, lo que no había ocurrido con el reino del norte en 721 (2 Re 17,24ss). **7-9.** Las noticias sobre la nueva organización política son idénticas a las de 2 Re 25,22-24. **10-12.** La vida recobra su curso normal. Los invasores habían respetado las cosechas, porque eran excepcionalmente buenas. De hecho, eran ellos los que iban a disfrutar de sus ventajas. Sobre la tierra devastada corre un aire de esperanza.

104 c) ASESINATO DE GODOLÍAS (40,13-41,3). **13-16.** La única fuente de información de que disponemos sobre la conjura. Baalís, rey ammonita, es presentado como su principal instigador. En 594-593, los reyes de Transjordania intentaron convencer a Sedecías para que entrase en la coalición de los estados occidentales para derrocar el dominio de Babilonia (cf. cap. 27). A Baalís no debió de gustarle que Godolías fuese nombrado gobernador. La negativa de éste a admitir que se estuviese tramando una conjura contra su vida es otra señal de su noble carácter.

41,1-3. El asesinato mismo es consignado mucho más brevemente en 2 Re 25,25. Ismael, de origen real, debió de sentirse perturbado al comprobar que la dinastía davídica había sido suplantada, o quizá apoyaba al partido antibabilonio. Sean los que fueren los motivos, lo cierto es que Baalís vio en él el instrumento ideal. El brutal asesinato produjo consternación en los judaítas, que conmemorarían esta fecha con un ayuno, del que ya hay testimonios a finales del exilio, el día tercero de Tišri, es decir, a finales de septiembre (Zac 7,5; 8,19).

d) ASESINATO DE UNOS PEREGRINOS (41,4-10). Dos días después, Ismael volvió a derramar más sangre por alguna razón que nos es desconocida. Los peregrinos, ostentando señales de duelo, procedían de los tres centros cultuales de Israel del Norte (cf. 16,6; 48,37). Su peregrinación hacia el templo en ruinas, para presentar unas ofrendas, demuestra que Jerusalén seguía siendo el más importante centro religioso para honrar a Yahvé. Los ritos de duelo se mantuvieron durante todo el exilio, en las ruinas de la ciudad y de su templo (Lam; Sal 74; 79; Is 63,7-64,12). **9.** Asá realizó algunas construcciones en Mispá (1 Re 15,22); es posible que las excavaciones de Tell en-Nasbeh hayan descubierto esta cisterna (cf. F. X. Abel, *Géographie,* II [París, 1938], 389).

e) HUIDA Y PÁNICO (41,11-18). Pasó algún tiempo antes de que Yojanán oyera hablar del crimen. Es probable que Ismael aguardase a que Yojanán se ausentara, por estar al tanto de las sospechas de éste. **12.** *grandes aguas de Gabaón:* Este sitio debe relacionarse con el «Gran

Estanque» de que se habla en 2 Sm 2,12ss. Gabaón se sitúa en la actual el-Jib. Recientes excavaciones han sacado a luz un gran estanque tallado en la roca (cf. J. B. Pritchard, BA 19 [1956], 68-70; VTSup 7 [1960], 9). Una vez que Ismael hubo escapado a Ammón, Yojanán y la tropa que el asesino había juntado por la fuerza se dispusieron a huir. El crimen sólo podía interpretarse como una nueva sublevación contra Babilonia, y era de esperar que se produjeran represalias (cf. 52,30). Egipto era el único país vecino libre de la dominación babilónica (cf. 2 Re 25, 26). **17.** *el refugio de Kimham:* Kimham sólo nos es conocido como nombre personal (2 Sm 19,38-41); el término hebreo *gērût* («refugio») corresponde al *khan* oriental. Alt ha sugerido que podría traducirse por «estatuto», «derecho de residente extranjero» o, simplemente, «feudo». Se trataría, pues, de una referencia a una concesión feudal otorgada por David a un extranjero arameo (cf. A. Alt, JTS 11 [1960], 364-65).

105 **E) Estancia en Egipto (42,1-44,30).** Estos capítulos presentan el último acto del martirio de Jeremías. El profeta vio por última vez su país mortalmente herido y la idolatría persistente de su pueblo. Su vida habría de ser una tragedia hasta el final.

a) Buscando una orientación (42,1-6). El grupo de fugitivos, todavía en el refugio cerca de Belén, no sabe qué hacer. Un oráculo del Señor pondrá fin a su perplejidad. Pero las precauciones tomadas por Jeremías para asegurarse de que su respuesta va a ser aceptada nos hacen pensar que la decisión de bajar a Egipto era ya cosa hecha.

b) Respuesta de Dios (42,7-18). Jeremías obtuvo respuesta a su oración sólo diez días después. La espera debió aumentar, sin duda, la ansiedad, pues el miedo a los babilonios era cada vez mayor. También este retraso es prueba de que la auténtica inspiración profética no depende de las previsiones humanas. **10.** Este versículo es una clara reminiscencia de la vocación de Jeremías, que fue decisiva para toda su vida (1,10; 24,6; 31,4.28, etc.). El profeta afirma que no deben tener miedo a Nabucodonosor (vv. 11ss); de hecho, no tenemos pruebas de que el rey tomara venganza por la muerte de su gobernador (cf. 52,30). **16.** Jeremías predice una invasión de Egipto por Nabucodonosor. Más adelante nos ocuparemos de este problema histórico (cf. 43,8-13).

106 c) Negativa a quedarse (42,19-43,7). Con bastantes críticos, preferimos transponer 43,1-3 antes de 42,19-22, obteniendo así una secuencia más lógica en la narración. Azarías no se atreve a atacar a Yahvé y a su mensajero directamente, por lo que se vuelve contra un tercero, menos peligroso, que es Baruc. **43,5.** *todo el resto:* Ciertamente, no todos los judaítas que quedaron en Palestina después de 587 marcharon a Egipto, sino sólo este pequeño grupo, estacionado ahora cerca de Belén, entre los que había algunos que habían buscado refugio en Transjordania y acababan de regresar a Judá (40,11-12). **7.** *Tafnis:* Ciudad fronteriza en el este del delta (cf. 2,16).

d) Nabucodonosor en Egipto (43,8-13). Una vez en Tafnis, Jeremías reitera, mediante una acción profética, su predicción de que Nabucodonosor invadirá Egipto (cf. 42,16). **9.** *ladrillar:* El término he-

breo *malbēn,* «molde de ladrillos», es difícil de explicar en esta sentencia. Los LXX omitieron esta palabra, y en un fragmento procedente de Qumrán parece que no hay lugar para ella (cf. DJD 3, 63-64). En el origen de su adición puede hallarse una dittografía de las tres primeras consonantes de la palabra anterior *(bammelet).* Según esto, leeríamos sencillamente: «y húndelas en mortero a la entrada...». *edificio real:* Lit., «la casa del faraón». Puesto que el rey no tenía aquí residencia, se trataría de un edificio administrativo o del palacio del gobernador. **10.** *mi siervo:* Jeremías siempre creyó que Nabucodonosor había recibido de Yahvé el encargo de gobernar sobre todo el Próximo Oriente (cf. 25,9; 27,6; 42,7ss). **11.** Parte de este oráculo es repetición de 15,2. **13.** *en la tierra de Egipto:* Mejor lectura la de los LXX: «Están en On». On es la forma hebrea del nombre egipcio de Heliópolis, situada unos ocho kilómetros al nordeste de El Cairo. La ciudad era muy conocida por su templo de Ra (el sol), cuya entrada estaba precedida por dos filas de obeliscos, uno de los cuales aún se mantiene en pie. Según una tableta fragmentaria del British Museum, Nabucodonosor invadió Egipto en tiempos de Amasis (570-526), durante el año 37 de su reinado (568-567), fecha que corresponde a la que da Ezequiel para este mismo acontecimiento (Ez 29,17-20; cf. ANET 308; E. Drioton y J. Vandier, *L'Egypte* [París, ²1952], 597-98).

107 e) ULTIMAS PALABRAS DE JEREMÍAS (44,1-30). Este capítulo presenta la situación religiosa de los exiliados en Egipto, poco después de la caída de Jerusalén (587). Jeremías tiene que seguir luchando contra la idolatría de su pueblo, que reaparece de nuevo. Para el profeta, ésta había sido la causa de la caída del reino. Para estos judaítas, el castigo había pasado como una lección desoída. La narración peca de verbosidad; se nota que ha sido ampliamente reelaborada según el estilo deuteronomista.

1. *Migdol:* El nombre significa simplemente «torre» o «fortaleza». Muchos lugares llevan este mismo apelativo. Esta Migdol, así como la que se menciona en Ez 29,10, puede identificarse con Tell el-Her, a mitad de camino entre Pelusium y Sele (cf. T. O. Lambdin, IDB 3, 377). En cuanto a Nof y Tafnis, cf. 2,16. *Patrós:* Transcripción hebrea del egipcio *p'-t'-rsy,* «Tierra del Sur», es decir, Alto Egipto. Es probable que Jeremías se dirija sólo a los refugiados que le tomaron consigo obligándole a ir a Egipto, que entonces estarían en el norte. Este encabezamiento debe de ser obra de un redactor posterior, que quiso ampliar el mensaje a todos los judíos que se habían asentado en Egipto. Entre todas estas colonias, la mejor conocida es la de Elefantina, frente a Assuán; actualmente poseemos algunos de sus escritos, en arameo, del siglo V, pero que indican claramente que ya estaban establecidos allí en el siglo VI, por lo menos. Además de esta inmigración de judíos en Egipto, hubo otra, cuando Nekó se llevó allí a Joacaz como prisionero (2 Re 23,34), en 609. Es probable que el rey de Judá llegara acompañado de algunos de sus súbditos. Los papiros de Elefantina ofrecen claros indicios de la religión sincretista practicada por estos judíos, que

veneraban ya a una diosa llamada Anat-Yahu, ¡Anat de Yahvé! (cf. E. G. Kraeling, IDB 2, 83-85; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens* [París, 1937]). **2-14.** Jeremías da su explicación de las actuales calamidades: las prácticas idolátricas son una ruptura de la alianza. Es probable que el oráculo original comprendiera sólo los vv. 2 y 7-8 (Rudolph). El resto del discurso utiliza abundantemente palabras del profeta procedentes de otros oráculos sobre tema similar (por ejemplo, cap. 7). **15-19.** El pueblo interpreta la misma historia en un sentido diametralmente opuesto: estas desgracias ocurren precisamente por culpa de la reforma de Josías, que erradicó las prácticas idolátricas (cf. D. N. Freedman, Interpr 21 [1967], 32-49). Cuando la «reina de los cielos» (cf. 7,16-20) tenía quien le diera culto en Israel, había una gran prosperidad; si se quiere asegurar el futuro no habrá más remedio que volver a aquel culto. **19.** Las mujeres practicaban aquellos ritos con consentimiento de sus esposos. La ley exigía este consentimiento en caso de votos hechos por las mujeres casadas; de ahí que a estos ritos se les diera el nombre de «votos» (v. 25; cf. Nm 30,7-16). **20-30.** A estas descaradas palabras responde Jeremías con un último oráculo de condenación. **27.** *yo vigilo:* La amenaza aplica el término que recuerda el relato de la vocación, *šāqad,* «vigilar» (cf. comentario a 1,11-12; 31,28). **28.** La repatriación de estos pocos exiliados en Egipto es una cuestión históricamente oscura. No tenemos ninguna fuente de información sobre su retorno a Palestina. **30.** *Jofrá:* Poco tiempo antes, Jeremías había predicho la invasión de Egipto por Nabucodonosor (cf. 43,8-13); la única prueba histórica que tenemos está fechada en tiempos de Amasis (568-567). Pudo ocurrir que el profeta esperase que este acontecimiento se produjera antes; sin embargo, el presente texto no asegura que Jofrá precisamente (588-568) vaya a caer en manos de Nabucodonosor; simplemente compara el destino de Ezequías con el de Jofrá. Por Heródoto (*Historia,* 2, 161-63, 169; 4, 159) sabemos que el año 570, con ocasión de una guerra en Libia, estalló una sublevación en el ejército egipcio. El general Amasis fue enviado para poner las cosas en orden, pero en vez de hacerlo así se proclamó rey y marchó contra Jofrá, que fue asesinado por el pueblo. Sólo después de esta situación tan confusa apareció Nabucodonosor en Egipto. El estado en que ha llegado a nosotros la profecía de Jeremías puede ser reflejo de una reelaboración posterior para adaptarla a esta situación histórica. Ya no volvemos a oír nada de Jeremías. Tampoco nos dice Baruc cómo fue su muerte. Una tradición, conocida únicamente a través de escritos cristianos, nos cuenta que fue lapidado en Tafnis (cf. Penna, *op. cit.,* 9-10).

108 **F) La consolación de Baruc (45,1-5).** Estas palabras de consolación llevan la fecha de 605, el año en que se escribió el rollo (cap. 36). **3.** Baruc hace sus propias «confesiones» (cf. 20,7-18). Uno de estos sufrimientos consistiría en verse obligado, como su maestro, a esconderse para eludir así la persecución de Yoyaquim (36,26). Ciertamente debió de sentir un gran dolor por la condenación de su propio pueblo. **4.** Este nuevo juicio sobre Judá se pronuncia, una vez más, en términos de la

vocación de Jeremías (1,10). **5.** *grandes cosas:* Se especula mucho acerca de cuáles pudieran ser estas «cosas». Juzgando por la respuesta del Señor, parece que su petición debió de ser que Yahvé suspendiera sus sentencias sobre Jerusalén y Judá. Semejante plegaria no podía tener esperanza, pero se salvará la vida de Baruc. Este breve oráculo se incluyó, probablemente en la segunda redacción del rollo, después del cap. 36. En la redacción final del libro se acomodó aquí para que no interrumpiera el relato de la vida trágica de Jeremías (cf. A. Weiser, *Glaube und Geschichte* [Gotinga, 1961], 321-29).

109 **V. Oráculos contra las naciones (46,1-51,64).** Estos oráculos se encuentran en los LXX inmediatamente después del título de 25,13c, y concluyen con la visión de la copa del juicio (25,15-38). Los críticos opinan, en general, que los LXX representan el orden primitivo del libro. En otros escritos proféticos (Is, Ez), los oráculos contra las naciones se insertan entre los pronunciados contra Israel y los que prometen la restauración del pueblo elegido. ¿Será responsable la lectura sinagogal de Jr del orden actual en el TM? Si así fuera, tendríamos que explicar por qué no se hizo esta misma transposición en los restantes libros proféticos. Por ahora no tenemos respuesta a esta cuestión. Dentro de esta sección, la lista de naciones presenta un orden distinto en ambas recensiones. El TM sigue un orden geográfico, de oeste a este, mientras que los LXX adoptaron un esquema lógico, según la importancia política de las distintas naciones. Finalmente, la autenticidad de esta sección ha sido objeto de prolongadas discusiones. Durante cierto tiempo la mayoría de los exegetas la rechazaban como una adición posterior (Duhm, Smend, Stade, Schwally, Volz, etc.). Ahora ya no se acepta posición tan radical y se reconoce la existencia de un núcleo auténtico; de hecho, cada oráculo ha de ser examinado por separado. Sería extraño que Jeremías no se dirigiera también a las naciones extranjeras, como hicieron los demás profetas. Sin embargo, hemos de reconocer que estos oráculos sufrieron frecuentes ampliaciones, muchas más que cualquier otra sección de Jr.

110 **A) Contra Egipto (46,1-28) (LXX 26,2-28).** Contra Egipto van dirigidos dos poemas distintos. El versículo con que se abre esta sección sirve de encabezamiento a toda ella (caps. 46-51), que habrá de repetirse (cf. 25,13c) una vez que fueron desplazados estos oráculos.

a) La batalla de Karkemiš (46,2-12) (LXX 26,2-12). El primer poema está fechado en el año en que Egipto y Babilonia se enfrentaron en Karkemiš (609). Este texto era la única fuente de información sobre aquella batalla hasta que Wiseman publicó las Crónicas de Babilonia en 1956. Sabemos que Nabucodonosor, general del ejército por entonces, derrotó a Nekó en Karkemiš el año 605. Poco después, en agosto, murió su padre, Nabopolasar. Nabucodonosor regresó rápidamente a Babilonia para proclamarse rey, limitando los frutos de su victoria a Siria del Norte. Pero el acontecimiento había sido lo bastante importante como para asegurar a Babilonia el predominio sobre el Próximo Oriente (cf. Wiseman, *Chronicles,* 67-69). El poema es ciertamen-

te auténtico (compárese el v. 5 con 6,25; 20,3.10; 49,29). La descripción, por su vivo colorido y estilo agitado, recuerda otro poema semejante de Nahúm (3,1ss). **2.** *Karkemiš:* La antigua ciudad estaba situada donde la actual Jerablus, en el curso superior del Eufrates. **9.** Kuš es el nombre antiguo de Etiopía. Se discute la identificación de Put; con toda verosimilitud designa una parte de Libia (cf. Lambdin, IDB 3, 971). *Lud:* Si bien la Biblia menciona a los lidios en relación con Egipto y como moradores de Africa (Gn 10,13), preferimos ver aquí a los lidios del Asia Menor, pues a ellos se alude en Is 66,19, junto con los griegos (Yaván) y las islas costeras. Aquí y en Ez 30,5 forman parte del ejército egipcio. Sabemos que Psammético I (663-609) recibió ayuda de Gyges, rey de Lidia, en Asia Menor, para derrocar el poderío de Asurbanipal; a partir de entonces, la influencia griega en Egipto fue en aumento, a través del ejército y del comercio (cf. Drioton y Vandier, *op. cit.,* 575-84). **11.** Galaad figura una vez más como lugar ideal para recoger bálsamo (8,22; 51,8). La única reacción de Egipto es atender a sanar sus heridas; Heródoto informa que en este país la medicina era una preocupación muy extendida (*Historia,* 2, 84).

b) La invasión de Egipto (46,13-28) (LXX 26,13-28). Ya hemos visto que Jeremías, poco después de 587, hizo una predicción semejante, que sólo se cumplió en 568-567, según la información de que disponemos (cf. 43,8-13). Algunos críticos prefieren fechar este poema *ca.* 601-600, cuando Nabucodonosor y Nekó se enfrentaron en los límites de Egipto; la batalla quedó indecisa, y Nabucodonosor se vio obligado a regresar a Babilonia y reorganizar su ejército (cf. Wiseman, *Chronicles,* 71). Pero los términos del poema son tan vagos que no permiten precisar tanto. Nosotros preferimos situar el oráculo hacia finales de la misión de Jeremías, muy cerca del oráculo que acabamos de mencionar. **14.** Para la identificación de los nombres geográficos, cf. comentario a 44,1. **15.** *Apis:* El toro sagrado del dios Ptah, protector de Menfis. **16.** *¡Arriba, regresemos...!:* Esta reflexión la hacen los mercenarios del ejército egipcio, mencionados ya en los vv. 9 y 21, que eran muy numerosos (Heródoto, *Historia,* 2, 152-54). **17.** *el ruido... pasar por alto:* Muchos exegetas ven aquí un juego de palabras con el nombre de Jofrá —*w'ḥ-ib-r',* y el verbo hebreo, *he'ĕbîr,* «pasar por alto»—, como una alusión sarcástica sobre la futilidad de la ayuda que Sedecías esperaba del rey egipcio durante el asedio final de Jerusalén (cf. 37,5-6). Si este nombre simbólico está correctamente explicado, la fecha propuesta para la composición del poema tendría ahí un apoyo. **25-26.** Estos versículos en prosa, que recuerdan el oráculo contra Jofrá (44,30), extienden la invasión al Alto Egipto, pues Tebas era su capital y Amón su dios principal. Se consideran adición posterior. La promesa de restauración se repetirá a propósito de otras naciones (48,47; 49, 6.39). **27-28.** La restauración de Israel, fuera de contexto, es también una adición posterior, probablemente para atenuar la anterior promesa hecha a Egipto. En otro lugar encontramos este mismo texto con pequeñas diferencias (cf. 30,10-11).

111 **B) Contra Filistea (47,1-7) (LXX 29,1-32). 1.** El encabezamiento original decía únicamente «contra los filisteos», como en los LXX. La fecha que se da, «antes de que el faraón atacase Gaza», carece de importancia para el resto del poema. Este acontecimiento pudo ocurrir *ca.* 609, cuando Nekó salió vencedor en Meguiddó (cf. Heródoto, *Historia,* 2, 159). La invasión «del norte», es decir, de Babilonia, se describe en un estilo típico de Jeremías. La profecía se cumplió en 604-603; Nabucodonosor se presentó en la llanura costera y tomó Ascalón después de un duro asedio (cf. Wiseman, *Chronicles,* 69); recientes excavaciones en un montículo cercano, Asdod, revelaron signos de destrucción a finales del siglo VII (cf. D. N. Freedman, BA 26 [1963], 139). Una carta aramea, dirigida por el rey de Ascalón al faraón pidiendo ayuda, data probablemente de este período. Cf. H. L. Ginsberg, BASOR 111 (1948), 24-47; J. Bright, BA 12 (1949), 46-52. **4.** *Tiro y Sidón:* Estas dos importantes ciudades portuarias fenicias son presentadas como aliadas de los filisteos y, sin duda, lo eran. *Caftor:* Generalmente identificada con Creta, de donde eran oriundos los filisteos. Sin embargo, este término también se emplea en sentido genérico, para designar las islas del mar Egeo, pues los filisteos no procedían exclusivamente de Creta. Formaban parte de la invasión de los «pueblos del mar» procedentes del Mediterráneo oriental. Fueron detenidos en la frontera egipcia por Ramsés III *(ca.* 1188 a. C.). Fue entonces cuando algunos de estos «pueblos del mar» se establecieron en la llanura costera de Palestina. **5.** *Gaza... Ascalón... Asdod:* Adición tomada de 25,20. Eran las principales ciudades filisteas situadas en la costa. *su fuerza:* Deberíamos leer, con los LXX, los «anaquim», pueblo de elevada estatura que aterrorizó a los israelitas cuando éstos llegaron a Palestina (Nm 13,22ss; Dt 1,28). Josué los exterminó, exceptuando, precisamente, a los que vivían en la región filistea (Jos 11,22). Ahora estas ciudades quedan sumidas en un gran duelo (cf. 16,6).

112 **C) Contra Moab (48,1-47) (LXX 31,1-40).** Este largo oráculo contra Moab, el estado central de la Transjordania, ha sufrido numerosas adiciones de distintas manos. En cuanto a la identificación de los numerosos nombres geográficos, nos remitimos al comentario de Rudolph *(op. cit.,* 263-65). Moab fue enemigo de Israel ya desde los tiempos del Exodo (Nm 22-24); en el siglo IX, su enérgico rey Mešá consiguió liberarse de la dominación israelita, éxito que conmemoró erigiendo su famosa estela (ANET 320-21). En 601-600, Nabucodonosor envió algunos grupos de moabitas a reprimir la sublevación de Yoyaquim (cf. 2 Re 24,2; Jr 12,7-13), y ésta pudo ser la ocasión en que se pronunció el presente oráculo. La profecía se cumplió en 582-581, cuando Nabucodonosor invadió Moab y Ammón, según el testimonio de Josefo *(Ant.,* 10, 181).

1-10. Este primer poema describe la destrucción total de Moab, personificado como una mujer. La invasión avanza de norte a sur, obligando a los moabitas a buscar refugio en el desierto (v. 6). **5.** El versículo está tomado literalmente de Is 15,5; también será aplicada a Moab la

tradicional política asirio-babilónica de deportaciones. **7.** *Kemôš:* En la inscripción de Mešá se menciona repetidas veces este dios moabita, el principal de su panteón. **10.** Esta sanguinaria maldición se considera unánimemente como una glosa.

11-28. Los versículos siguientes deben ser considerados como un nuevo poema, pues hablan de Moab dirigiéndose a él en masculino. El profeta proclama la caída de todo el país (vv. 11-17) y aplica luego este mismo destino a cada una de las ciudades (vv. 18-28). **11.** El vino moabita, tema central en el oráculo de Isaías sobre este país (Is 16,6ss), era famoso por su buena calidad (cf. RB 57 [1950], 149, n. 1). Aquí simboliza la tranquilidad de la tierra. Lo cierto es que Moab caía fuera de las rutas ordinarias de invasión, y era raro que sufriera estas perturbaciones. **12-13.** Reflexión de un glosador sobre el vino no decantado. Como Betel está en paralelo con Kemôš, quizá se refiera al dios de este mismo nombre que era venerado por la colonia judía de Elefantina (cf. R. de Vaux, Ang 20 [1943], 86; O. Eissfeldt, KlSchr [Tubinga, 1962], 206-33). **21-24.** La lista de ciudades interrumpe el poema; la consideramos adición posterior. **26-27.** Estos dos versículos en prosa son también una adición posterior. En el trasfondo se halla la imagen de la «copa de juicio» (25,15ss).

29-39. La presente sección es una torpe combinación de textos contra Moab tomados de Isaías (Is 15-16). La intención del interpolador es dar las razones de semejante castigo: el orgullo de Moab y su altanería frente a Israel y su Dios. Estas mismas razones figuran también en Sof 2,8-11; Ez 25,8-11.

40-47. Esta última parte del poema es otro mosaico de textos bíblicos. Rudolph tiene por originales únicamente los vv. 40-42. **40.** La imagen del águila está tomada de 49,22, y ha sido omitida en los LXX. **41.** *en aquel día...:* Esta última parte del versículo también está tomada de 9,22 y es omitida por los LXX. **43-44.** Estos versículos son una cita de Is 24,17-18; la condenación es inevitable. **45-47.** En los LXX falta todo el pasaje; de hecho, los vv. 45-46 son, simplemente, una cita libre de un antiguo canto sobre Ješbón (Nm 21,28-29), y el v. 47 es otra palabra tardía de consolación (cf. 46,26).

113 D) Contra Ammón (49,1-6) (LXX 30,17-21). Este oráculo, auténtico, contra Ammón puede fecharse también *ca.* 601-600 (cf. 48; 2 Re 24,2). Ammón estaba al norte de Moab, pero sus límites territoriales nunca estuvieron muy claramente definidos. Su capital era Rabbá, la moderna Ammán. Los ammonitas se alegraron de la caída de Jerusalén (Ez 25,1-7), y su rey, Baalís, fue el principal instigador de la muerte de Godolías (cf. 40,11ss). Sobre el cumplimiento del oráculo, cf. el correspondiente a Moab. **1.** *Milkom:* El principal dios de los ammonitas. *Gad desheredado:* Cuando la conquista, Gad recibió en suerte una parte del territorio ammonita (Nm 32,33-37; Jos 13,24-28). Pero después que Teglatfalasar III conquistó esta región en 734 (2 Re 15, 29), es probable que los ammonitas extendieran a ella su influencia política, pues ellos mismos eran vasallos de Asiria. De hecho, por aque-

lla época, Amós les dirigió un reproche en estos mismos términos (Am 1,13). **3.** *Ješbón:* Esta ciudad se localiza en la moderna Hesban, en la porción norte de Moab; es probable que Ješbón perteneciera a Ammón al principio de su historia (Jue 11,26). Ahora está sumida en duelo (cf. 47,5), y el pueblo ammonita, junto con su dios, está en el exilio, como le ocurrió también a Moab (48,7; Am 1,15). **6.** Sobre esta promesa de restauración, que falta en los LXX, cf. 46,26 y 48,47.

114 **E) Contra Edom (49,7-22) (LXX 30,1-16).** Edom era el estado meridional de Transjordania, que se extendía desde Wadi Zered hasta el golfo de Aqaba. Su capital, Bosrá, está ahora situada en Buseirá, a unos 35 kilómetros al sudeste del mar Muerto. Si bien había alguna relación entre los edomitas y los israelitas (Gn 25,19ss; 36,1), su antagonismo era ancestral. Se alegraron de la caída de Jerusalén y, al parecer, se dedicaron a saquear el sur (cf. Ez 35,1-15; Abd 10-17; Lam 4,21; Sal 137,7). No tenemos noticias de una invasión de Edom por Babilonia; debió de someterse como sus vecinos. El estado actual del oráculo muestra una fuerte influencia de Abdías. Probablemente sólo pueden considerarse como originales los vv. 7-8, 10b-11 y 22. **7.** Edom era famoso por su tradición sapiencial (Abd 8-9; Bar 3,22-23; Job 2,11, etc.). Temán es frecuentemente identificada con Tawilan, muy cerca de Yebel Heidan. En el presente pasaje, Temán representa a todo Edom. **8.** *Dedán:* Ordinariamente, se refiere a un distrito situado en Arabia del Noroeste; es posible que se asentase en Edom un clan de dedanitas. **9-10a.** Se encuentra, con pequeñas variantes, en Abd 5-6, donde el contexto es mejor. **12-13.** Este pasaje en prosa es también una interpolación; alude claramente a la «copa del juicio» (25,15ss; cf. 48,26-27) y utiliza expresiones de condenación que son frecuentes en Jeremías (cf. 18,16; 22,5; 44,12, etc.). **14-16.** Estos versículos están tomados también, casi al pie de la letra, de Abd 1-4. Edom, de hecho, era famoso por sus fortalezas plantadas sobre rocas escarpadas, siendo Petra la más conocida (2 Re 14,7). La condenación que se abatió sobre Jerusalén recae ahora sobre Edom (cf. 19,8). **18-21.** Más tarde volverán a leerse estos mismos versículos (50,40.44-46), con el simple cambio de los nombres geográficos, donde están en mejor contexto. **22.** Este último versículo es ciertamente original (cf. 48,40). El águila es la imagen de Nabucodonosor; Ezequiel desarrolla esta misma imagen en una larga alegoría (Ez 17,3ss).

115 **F) Contra Damasco (49,23-27) (LXX 30,29-33).** El verdadero título podría ser «contra las ciudades sirias». Estas ciudades no han sido enumeradas en la visión de la «copa del juicio» (25,15ss). Como todas las ciudades-estado arameas cayeron bajo el dominio de Teglatfalasar III durante el siglo VIII, el presente oráculo quedaría en mejor contexto situándolo en aquel período. Sin embargo, Jeremías pudo pronunciar estas palabras *ca.* 605, cuando Nabucodonosor derrotó a los egipcios en Karkemiš, o quizá más probablemente en 601-600, cuando unos grupos arameos recibieron de Nabucodonosor el encargo de sojuzgar la revuelta de Yoyaquim (2 Re 24,2-4; Jr 12,7-13). **23.** *Jamat:* Esta ciudad se lo-

caliza en la actual Hama, junto al Orontes, a unos 180 kilómetros al norte de Damasco. *Arpad:* Identificada con Tell Erfad, a unos 20 kilómetros al norte de Alepo. **26.** Este mismo oráculo se repite contra Babilonia (50,30). **27.** Este versículo es una clara reminiscencia de Am 1,4. Damasco tuvo, por lo menos, tres reyes que llevaron el nombre de Ben-Hadad, entre los siglos IX y VIII.

116 **G) Contra Arabia (49,28-33) (LXX 30,23-28).** Jeremías se vuelve ahora contra las tribus beduinas del desierto sirio, al este de Transjordania, es decir, Quedar. En sus crónicas, Nabucodonosor recuerda la incursión que dirigió contra estas tribus en 599-598 (cf. Wiseman, *Chronicles,* 71). **28.** No conocemos ninguna ciudad llamada Jasor en esta región, pero sabemos que Quedar acostumbraba a vivir en *ḥāṣēr,* es decir, en un «asentamiento no fortificado» (Gn 25,16; Is 42,11). El profeta seguramente se refiere a estos asentamientos, como lo demuestra el v. 31 (cf. Ez 38,11). *orientales:* Otra forma de designar a los árabes (Job 1,3). **32.** *rapan sus sienes:* Sobre esta costumbre, cf. comentario a 9,25.

117 **H) Contra Elam (49,34-39) (LXX 25,14-20).** Finalmente, Jeremías condena a Elam, país situado al nordeste del golfo Pérsico. Este país cayó bajo el poder asirio cuando Asurbanipal destruyó su capital, Susa, en 640. A partir de entonces, Elam fue cayendo progresivamente bajo control de los medos. En 612, el medo Ciaxares ayudó a Nabopolasar de Babilonia en el asalto final a Nínive. Es muy escasa la información que tenemos sobre Elam en los años siguientes. Si es correcta la restitución de un texto fragmentario de las Crónicas de Babilonia, Nabucodonosor se vio obligado en 596-595 a detener el avance del rey elamita a lo largo del Eufrates. La intención de este movimiento de Elam era seguramente invadir la región sur de Babilonia (Wiseman, *Chronicles,* 73). Según esto, la fecha que se da para el oráculo sería casi exacta: 597. Recordemos que poco después de esta fecha Jeremías tuvo que escribir a los desterrados de Babilonia para convencerles de que su cautiverio sería largo; quizá esperaban que Elam iba a poner término al Imperio babilónico, lo que les permitiría regresar a Judá (cf. cap. 29). El presente oráculo corta en seco semejante esperanza: también Elam se verá sometido a un poder extranjero, porque Yahvé así lo quiere. **35.** *arco de Elam:* Los elamitas eran conocidos como excelentes arqueros (Is 22,6). **36.** *cuatro vientos:* Se trata, probablemente, de la expresión con que Ezequiel indica «todas las direcciones» (Ez 37,9). **39.** Sobre esta promesa final de restauración, cf. 46,26 (cf. también 48,47; 49,6).

118 **I) Contra Babilonia (50,1-51,58) (LXX 27,1-28,58).** Pocos exegetas estarían hoy dispuestos a atribuir este poema —o serie de poemas— a Jeremías; más bien nos hallamos ante la obra escrita por un discípulo no mucho antes de 538, el año en que Babilonia sucumbió ante los persas. Lo cierto es que Jeremías estaba firmemente convencido de que Babilonia era instrumento de la venganza divina; había que rezar por ella y colaborar a su prosperidad, porque el exilio sería largo (27,6ss; 29, etc.). Aquí la atmósfera es totalmente distinta; Babilonia

se encuentra al borde de la caída, y los exiliados regresarán pronto a su patria, ambos temas constantes en estos capítulos. Así, pues, nos encontramos en el contexto del exilio, y los poemas son comparables a Is 13-14 (*ca.* 550) y Dt-Is (cf. Rudolph, *op. cit.*, 274-75).

50,1-7. Esta primera sección presenta los dos temas fundamentales: la caída de Babilonia (vv. 2-3) y el retorno de los desterrados (vv. 4-7). **1.** El encabezamiento presenta rasgos de composición posexílica: la expresión *b^{e}yad,* «a través de» o «por medio de», aplicada a la profecía, sólo está atestiguada en Ag 1,1; 2,1; Mal 1,1, etc. Los LXX dicen simplemente: «La palabra que el Señor dijo contra Babilonia». **2.** *Bel... Marduk:* Bel era el dios principal de Nippur, y su nombre sumerio era *EN-LIL,* «el señor del viento». Más tarde fue identificado con el dios principal de Babilonia, Marduk (Merodak), que se convirtió en el más importante del panteón babilonio. Por tanto, el poema se refiere a este único dios. **3.** *un pueblo del norte:* Expresión corriente en Jr para designar al futuro invasor en sus primeros poemas (cf. caps. 2-6). El autor no la emplea aquí con propiedad, pues los persas llegaron del este. **4-5.** El retorno del exilio coincide con este acontecimiento; es también una ocasión para renovar la alianza (cf. 31,31-34). **6-7.** El ganado descarriado parece ser una alusión al culto idolátrico de Judá en los lugares altos (cf. 2,20; 3,2; 23,1ss; Ez 34; Is 53,6).

8-20. Desarrollo más amplio de los mismos temas. La catástrofe es tan inminente que se advierte a los extranjeros —los exiliados— que se apresuren a huir. **16.** Este versículo depende claramente de Is 13,14. **17b-18.** Este pasaje rompe la secuencia entre los vv. 17a y 19. Asiria había conquistado el norte de Israel en 721 (2 Re 17,3ss) y había sido castigada; la misma suerte le espera ahora a Babilonia.

21-28. En Jerusalén se proclama la destrucción de la ciudad gloriosa. **21.** *Meratáyim:* Forma dual del término *mārâ,* «doblemente amarga»; el autor propone un juego de palabras con el nombre de la región norte del golfo Pérsico, donde se juntan el Tigris y el Eufrates, llamada *nār marrūti. Pecod:* Significa «visita» o «castigo»; otro juego de palabras con *Puqūdu,* región al este de Babilonia (Ez 23,23). **23.** *martillo:* Símbolo de Babilonia como instrumento de la venganza divina (51,20-23). **27.** *bueyes:* Se alude a los guerreros de Babilonia (cf. Is 34,6-7).

29-32. Babilonia es destruida por su altanería. Muchas de las expresiones que encontramos aquí aparecieron ya en los vv. 14-16.21.26-27. **29.** *santo de Israel:* Este nombre de Yahvé es característico de Is; aquí se encuentra únicamente en los caps. 50-51.

33-40. Se desarrolla ahora el segundo de los temas enunciados: la restauración de Israel. Se llama a Yahvé redentor de Israel (*gō'ēl;* cf. Lv 25,47ss), designación característica del Dt-Is (por ejemplo, Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24, etc.). **33.** La opresión sufrida en Babilonia recordaba a la de Egipto (Ex 7,14; 9,2, etc.). **35-38.** El término «espada» se repite enfáticamente en este juicio exaltado contra la civilización material y el pueblo de Babilonia; la enumeración tiene un paralelo muy ceñido en Dt-Is (Is 44,25.27; 45,3). **39-40.** Estos versículos dependen,

con toda seguridad, de Is 13,19-22, si bien el paralelismo entre Sodoma y Gomorra ha sido invertido.

119 **41-46.** Esta sección es una simple compilación de textos anteriores. **41-43.** Se cita el poema sobre el «enemigo del norte», cambiando «Sión» por «Babilonia» (cf. 6,22-24). **44-46.** Se cita el oráculo contra Edom, con los mismos cambios del anterior (cf. 49,19-21).

51,1-19. Reaparecen combinados los temas de la destrucción de Babilonia y el retorno de los exiliados. **1.** *Caldea:* En lugar de *kaśdîm* (caldeos), el TM tiene el correspondiente criptograma en *atbaš* (cf. 25, 25-26), *lēb qāmāy* (el corazón de mis adversarios). **5.** El autor emplea dos expresiones del Dt-Is: Israel es una viuda (Is 54,4ss); Yahvé es el santo de Israel (cf. 50,29). **7.** *copa de oro:* Nos encontramos una vez más con la conocida alusión a la «copa del juicio» (25,15ss); aquí se dice que es de oro, porque Babilonia era fabulosamente rica. **11-14.** Este asalto contra Babilonia recuerda el predicho contra Egipto (46,3ss). *reyes de Media:* Previamente, el autor había empleado la expresión propia de Jeremías, «el enemigo del norte» (50,3.9.41; 51,48). Estas palabras, por tanto, deben ser una glosa. Hasta mediados del siglo VI, los medos constituían el poder más fuerte en el Irán; después sucumbieron ante el rey persa Ciro, que los incorporó a su imperio. Como los persas tomaron Babilonia en 538, puede ser que éstos sean designados con el nombre de medos, como en Is 13,17. **15-19.** Este pasaje es un duplicado de 10,12-16.

20-26. La imagen de Babilonia como martillo de la venganza divina (50,23) se desarrolla en un delirante canto guerrero (cf. 50,35-38). Ahora que ya ha cumplido su misión, el martillo será destrozado, aunque sea grande como una elevada montaña.

27-33. Babilonia está sufriendo el asalto y queda reducida a una era. **27.** *Ararat, Minní y Aškenaz:* Estos tres nombres geográficos son muy conocidos en los textos cuneiformes (Urartu, Mannay, Ašguzaya). Son regiones de la actual Armenia, en las cercanías de los lagos Van y Urmia. Fueron sucesivamente conquistadas por los medos y los persas, y algunos de sus contingentes formaban parte del ejército persa que conquistó Babilonia en 538.

34-40. El pueblo de Sión pide para Babilonia el mismo destino por el que ésta le hizo pasar. El autor vuelve a servirse de las imágenes que antes había empleado (v. 37; cf. 50,39; v. 40; cf. 50,27); una vez más alude a la «copa del juicio» (25,15ss).

41-43. Esta breve sección es una elegía irónica por la ciudad caída; su estilo no es muy original (por ejemplo, v. 41a; cf. 50,23; v. 42; cf. 46,7-8; 47,2; Is 8,7ss; 17,2ss).

44-48. Este pasaje contiene un fuerte ataque contra el principal dios de Babilonia, Bel-Marduk (cf. 50,2). El resto del universo se alegra de verle así hundido. **46.** Este versículo es una interpolación que más tarde inspiraría un pasaje del discurso escatológico de Mt (Mt 24,6ss).

49-57. Se enumeran ahora las causas de la caída de Babilonia. Se aplica la ley del talión; los paganos habían profanado el templo con su presencia dentro del recinto sagrado (cf. Lam 1,10).

58. Este versículo final proclama que los muros de Babilonia serán arrasados. Estos muros eran muy fuertes (cf. A. Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament* [Neuchâtel, 1956], 14ss). Pero Ciro no destruyó la ciudad en 538, porque ésta se rindió sin lucha. Fue en 482 cuando Jerjes I la destruyó por completo como represalia por una sublevación. **58b.** *fatiga...:* El final del versículo es una cita de Hab 2,13.

120 **J) El oráculo en el Eufrates (51,59-64) (LXX 28,59-64).** Ha sido costumbre considerar este relato como una ficción para justificar el largo oráculo contra Babilonia. Pocos estarían dispuestos a seguir poniendo en duda la historicidad del acontecimiento, que ocurrió en 594-593, bajo Sedecías. Los embajadores de los reyes vecinos se habían congregado en Jerusalén para formar una coalición de los estados occidentales a fin de sacudir la dominación babilonia (cf. cap. 27). Sedecías, ciertamente, se vio obligado a justificar su conducta, y éste pudo ser el motivo de la presente delegación. **59.** *Seraías:* Según su genealogía, era hermano de Baruc (32,12). *jefe de intendencia:* Lit., «jefe del [lugar de] descanso» (Nm 10,33). Su cometido en los viajes reales consistía en preparar al monarca un albergue conveniente; era, pues, una especie de chambelán, dignatario de rango menor en la expedición. Debió de establecer amistad con Jeremías a través de Baruc. **60.** *todas estas palabras...:* El final del versículo parece ser una adición referente al anterior poema sobre Babilonia. Las «desventuras» irían escritas en una forma más breve. **61.** Seraías tuvo que leer el contenido del libro; suponemos que la lectura se haría en privado, pues la divulgación del oráculo en Babilonia hubiera sido imprudente. Después de todo, Jeremías acababa de asegurar a los desterrados que la caída de Babilonia tardaría aún mucho, hasta el punto de que debían afincarse en su nuevo país (cf. capítulo 29). **62.** Probablemente, otra adición procedente del anterior poema (50,3; 51,26). Nunca sabremos lo que se escribió en aquel libro, y el redactor del presente pasaje tampoco lo sabía. **63-64.** Esta acción es profética (cf. comentario a 13,1-14) y dramatiza la palabra de condenación contra Babilonia con el gesto de arrojar el libro en el Eufrates. *se cansan:* La última palabra del v. 58 es *w^eyā'ēpû,* y la nota redaccional («hasta aquí la historia [o palabras; cf. comentario a 1,1] de Jeremías») seguiría inmediatamente. Cuando se introdujo aquí la presente perícopa (vv. 59-64), la nota, torpemente separada del contexto primitivo, fue colocada a continuación.

121 **VI. Apéndice histórico (52,1-34).** Este último capítulo —adición posterior, como se ve por 51,64— reproduce 2 Re 24,18-25,30, con excepción de 25,22-26, que contiene la historia de Godolías, consignada con gran detalle en Jr 40-41. En la presente exposición nos limitaremos a exponer las principales diferencias que se dan entre ambos textos. Remitimos al comentario sobre Re (→ 10:77-78) para lo demás. **20.** *doce bueyes de bronce:* No son mencionados en 2 Re 25,16, y con razón,

pues Ajaz los entregó en concepto de tributo a Teglatfalasar III (2 Re 16,17-18). **28-30.** Estos versículos faltan en los LXX y en 2 Re. Se ha utilizado una fuente especial que sigue la cronología de Babilonia; nada hay en contra de su valor histórico. *año séptimo:* Según la práctica babilónica, el año de la subida al trono no se cuenta. Según esto, el primer año del reinado de Nabucodonosor fue el 604; la primera deportación ocurrió, por tanto, en 597. Pero el cómputo hebreo cuenta el año de la subida al trono como primer año de reinado; éste es el motivo de que 2 Re 24,12 la sitúe en el año octavo del rey. *año decimoctavo:* 2 Re 25,8 y Jr 52,12 dicen «decimonoveno» por la misma razón. *vigésimo tercer año:* Esta tercera deportación, llevada a cabo el año 582-581, sólo nos es conocida por la presente noticia. Algunos historiadores la explican como una represalia por la muerte de Godolías, mientras que otros opinan que aquel mismo año Judá tomó parte en la sublevación ammonita-moabita, que Nabucodonosor consiguió dominar (Josefo, *Ant.,* 10, 181-82). Aún no se ha encontrado una solución definitiva. Además, hay una gran diferencia en cuanto al número de deportados. El libro de los Reyes sólo da cifras para la primera deportación (2 Re 24,14.16): 10.000 y 8.000 (!). Estas cifras, desde luego, son números redondos y excesivamente elevados. Los que aquí se dan, al ser tan precisos, pueden proceder de las listas oficiales de deportados. Si bien no podemos sospechar de su autenticidad, quizá se refieren sólo a personas de alguna categoría y no reflejan el número exacto de los que marcharon al destierro.

Es probable que se haya reproducido aquí esta sección de Re para demostrar que las profecías de Jeremías se cumplieron. Como tantas veces repitió el profeta, Jerusalén sería destruida y Judá iría al destierro. Con la liberación de Yoyaquim, su esperanza de futura restauración conoció una primera señal de cumplimiento.